La mémoire collective et la violence : radicalisation et enracinement

Rónán Macdubhghaill

▶ **To cite this version:**

Rónán Macdubhghaill. La mémoire collective et la violence : radicalisation et enracinement. Sociologie. Université Sorbonne Paris Cité; University of East London, 2015. Français. NNT : 2015USPCB207 . tel-01889100

HAL Id: tel-01889100
https://theses.hal.science/tel-01889100

Submitted on 5 Oct 2018

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.

UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES Ecole Doctorale 180 SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

SORBONNE

THÈSE

Rónán MacDubhghaill (MacDowell)

Pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES

Discipline : Sociologie

Titre : La Mémoire Collective et la Violence : Radicalisation et Enracinement.

Directeur de thèse : Michel Maffesoli

Co-Directrice de thèse : Molly Andrews

Jury :

Jens Brockmeier (Professeur des universités)

Jean-Martin Rabot (Professeur des universités)

Didier Bazalgette (Docteur / DGA)

Remerciements.

Il me paraît presque étrange de soumettre à mon nom, seul, quand je sais avec pertinence le rôle qu'ont joué bien d'autres à la réalisation de cette thèse. D'abord, il faut que je remercie mon directeur de thèse, Professeur Michel Maffesoli, pour les dettes que j'ai envers lui, à la fois intellectuelles et initiatiques. Sans votre intervention, je n'aurais pas pu trouver le courage d'exprimer cette thèse avec l'honnêteté intellectuelle que j'ai recherchée. Molly Andrews, ma co-directrice de thèse pour ses conseils qui ont l'étrange beauté de toujours arriver au bon moment ; je la remercie aussi pour son coeur chaleureux, son soutien émotionnel et moral, de m'avoir toujours renvoyé sur le terrain depuis trois ans.

Je voudrais aussi remercier les membres de mon Jury. D'abord, Jens Brockmeier, pour les conseils amicaux et pertinents qu'il m'a donnés bien longtemps avant que nous nous soyons rencontrés, et depuis, et pour la dette que je lui dois concernant notre préoccupation intellectuelle commune ; Jean-Martin Rabot pour la chaleur avec laquelle nous avons échangé sur une vaste diversité de sujets, qui est égale à la sympathie de son accueil ; Didier Bazalgette pour sa perspicacité, pour sa bienveillance et pour avoir gardé toujours une vision globale des choses.

J'ai une dette générale envers la communauté intellectuelle que j'ai retrouvée à Paris, le CEAQ, qui m'a donné l'environnement intellectuel et amical pour retrouver finalement les pulsions originelles qui m'ont inspiré à m'engager dans ce travail de recherche. Sans aucune verticalité, je voudrais remercier en particulier Michael V. Dandrieux de m'avoir ouvert un monde, Aurélien Fouillet de m'avoir fait partager ses idées avec énormément de générosité, Stéphane Hugon pour ses paroles, Raphaël Josset pour ses petits affrontements, Antonio Rafaele pour sa considération, Fabio La Rocca pour sa bienveillance rassurante, Vincenzo Susca pour l'amour d'un frère, Fred Lebas pour sa sincérité.

À mes amis et ma famille, qui m'ont donné l'énergie émotionnelle pour pouvoir compléter ce travail ; Urban Zorko et Emmanuelle Barbera qui m'ont donné des ancrages dans la tempête du temps, leur affection et leur confiance, sans lesquels la réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible ; Kristell Blache-Comte pour tellement de choses, surtout pour son regard pénétrant, qui a fait le premier tour des corrections ; Marianne Thibault, qui a fait le deuxième, mais surtout qui m'a

challengé, qui m’a conforté, et qui m’a accompagné jusqu’au bout. Clément Bosqué qui m’a toujours fourni l’inspiration ; Selma Fortin qui a essayé de me montrer comment travailler avec sa sensibilité ; à Pilar Hoye, de m’avoir donné la motivation de vouloir continuer, de pouvoir finir ; à ma mère, Bernadette Cassidy, qui m’a appris sa mémoire, et qui m’a rappelé la poésie, et à mes frères Niall et Feargal et ma soeur Caoimhe. À Gary Clarke qui m’a appris son affection et son humanité ; Amanda Aldous pour sa présence ; Claire Spelman pour son amour ; Deirdre Spring d’avoir cru en moi plus que je n'ai cru en moi-même ; Uinsionn MacDubhghaill pour nos discussions interminables. À bien d’autres ; Mark Sheridan, Nedyelka Clarke & Nevena, Kunihiro Nagayama et sa famille, Julia Fellinger, Arne Verhagen, Ling-ya Li, Diana Duncan, Jenni Yau, Adam Bargroff, Emmanuelle Maffesoli, Hélène Strohl, Adrien O’Connell, Andy Mullen, Treasa De Loughry, Tony Crimmins, Mathieu Simon, Inès Hamedi, Marko Kumer Murč

…

Merci à vous tous, qui avez joué vos rôles, et qui m’avez aidé à pouvoir venir jusqu’ici, même si j’aurais dû aller plus loin encore.

Sommaire

Introduction pp 8

Partie 1 - Approches théoriques et méthodiques pp 27

Chapitre 0 : Fondements épistémologiques pp 27

Chapitre 1 : Revue des approches théoriques sur la mémoire pp 52

Chapitre 2 : Vers une poétique de la mémoire collective pp 71

Chapitre 3 : Les racines de la violence pp 86

Chapitre 4 : Les méthodes d'une recherche compréhensive du terrain pp 105

Partie 2 - La poétique de la mémoire collective et la violence en Irlande du Nord : vers une compréhension de la violence sur la longue durée

Chapitre 5 : La Frontière pp 128

Chapitre 6 : Le Héros pp 189

Chapitre 7 : La Famine pp 249

Conclusions pp 301

Bibliographie pp 315

Table des illustrations pp 329

Index Rerum pp 360

Index Nominum pp 367

Annexe : The Great Hunger, Patrick Kavanagh pp 331

Table des Matières pp 358

Résumé pp 376

Was it for this the wild geese spread

The grey wing upon every tide;

For this that all that blood was shed,

For this Edward Fitzgerald died,

And Robert Emmet and Wolfe Tone,

All that delirium of the brave?

Romantic Ireland's dead and gone,

It's with O'Leary in the grave.

Est-ce pour cela qu'ont fui les oies sauvages

L'aile grise couvrant les marées

Pour cela que tout ce sang fut versé

Pour cela qu'est mort Edward Fitzgerald,

Et Robert Emmet et Wolfe Tone,

Toute cette folie du courage?

L'Irlande romantique est morte et enterrée,

Avec O'Leary, dans sa tombe.

- William Butler Yeats, September 1913, Stanza 3 / strophe 3

-- My ancestors threw off their language and took another Stephen said. They allowed a handful of foreigners to subject them. Do you fancy I am going to pay in my own life and person debts they made? What for?

-- For our freedom, said Davin.

-- No honourable and sincere man, said Stephen, has given up to you his life and his youth and his affections from the days of Tone to those of Parnell, but you sold him to the enemy or failed him in need or reviled him and left him for another. And you invite me to be one of you. I'd see you damned first.

-- They died for their ideals, Stevie, said Davin. Our day will come yet, believe me.

Stephen, following his own thought, was silent for an instant.

-- The soul is born, he said vaguely, first in those moments I told you of. It has a slow and dark birth, more mysterious than the birth of the body. When the soul of a man is born in this country there are nets flung at it to hold it back from flight. You talk to me of nationality, language, religion. I shall try to fly by those nets.

Davin knocked the ashes from his pipe.

-- Too deep for me, Stevie, he said. But a man's country comes first. Ireland first, Stevie. You can be a poet or a mystic after.

-- Do you know what Ireland is? asked Stephen with cold violence. Ireland is the old sow that eats her farrow..

- James Joyce, *Portrait of the Artist as a Young Man*

Mes ancêtres ont renié leur langue pour en adopter une autre, dit Stephen. Ils se sont laissés assujettir par une poignée d'étrangers. Crois-tu que je vais payer de ma vie et de ma personne les dettes qu'ils ont contractées? Pour quoi?

– Pour notre liberté, dit Davin.

– De Tone à Parnell, dit Stephen, aucun homme honorable et sincère ne vous a sacrifié sa vie, sa jeunesse et ses affections sans que vous le vendiez à l'ennemi, que vous le laissiez dans le besoin ou que vous le diffamiez et l'abandonniez pour suivre quelqu'un d'autre. Et tu m'invites à être l'un des vôtres? Ce n'est pas près d'arriver.

– Ils sont morts pour leurs idéaux, Stevie, dit Davin. Notre tour viendra, crois-moi.

Perdu dans ses pensées, Stephen resta un instant silencieux.

– L'âme naît d'abord, dit-il d'un air pensif, dans ces moments dont je t'ai parlé. C'est une naissance lente et obscure, plus mystérieuse que celle du corps. Quand l'âme d'un homme naît dans ce pays, elle est aussitôt prise dans des filets et ne peut voler librement. Tu me parles de nationalité, de langue, de religion. Je cherche à me dégager de ces filets.

Davin débourra sa pipe.

– Trop profond pour moi, Stevie, dit-il. Mais la patrie passe en premier. L'Irlande d'abord, Stevie. Après, tu auras tout le temps d'être poète ou mystique.

– Sais-tu ce qu'est l'Irlande? demanda Stephen avec une violence froide. L'Irlande est une vieille truie qui dévore sa portée.

Portrait de l'artiste en jeune homme, James Joyce, Publie Papier, 2013

Traduction Jean-Yves Cotté.

Introduction

i.i Sujet de recherche.

Cette thèse a pour sujet l'utilisation des éléments culturels dans le processus de radicalisation vers la violence extrémiste. En particulier, nous nous intéresserons à l'investigation qualitative du rôle joué par la mémoire collective dans ce processus. C'est-à-dire, comment des récits narratifs de la mémoire collective sont déployés dans le cadre d'une trajectoire de radicalisation. Cette trajectoire de la radicalisation vers la violence extrême - violence politique, violence identitaire ou encore expliquée en des termes religieux – est celle que l'on nomme "terrorisme". Le "terrorisme", leitmotiv du vingt-et-unième siècle, est une préoccupation sociale, politique et militaire de plus en plus vaste au cœur de l'Europe contemporaine, ainsi qu'une forme de violence et activité à laquelle nous sommes de plus en plus sensibles. Sentiment issu d'une sensibilité communicationnelle, principalement engendrée par la multiplication et la prolifération d'images[1]. Ceci est peut-être d'autant plus pertinent que le terrorisme est historiquement défini comme un mode de communication politique par la violence[2]. De nos jours, la culture, la communication et même la socialité fonctionnent et sont de plus en plus dominées par l'image; le travail d'un sociologue de l'imaginaire se rapproche ainsi de celui d'un sémiologue de l'image.

Les images principales que j'ai choisies d'étudier en profondeur sont celles de l'Irlande du Nord, afin de mieux comprendre ce processus au sein de ce territoire, puis le rôle que la mémoire collective y joue. Bien entendu des références à d'autres formes de violence extrémiste (politiques, religieusement inspirées) seront présentes, mais celles que j'ai choisies sont fondamentalement identitaires dans leur logique explicite. Il s'agit en effet d'un conflit qui, à bien des égards, contient des aspects politiques et religieux, mais dont les racines qui persistent sont identitaires (ethniques,

[1] Cela a été la thèse de Bertrand Vidal, qui a expliqué à quel point et comment la prolifération d'images augmente une certaine sensibilité. Dans le cas de son travail, il s'agit d'une sensibilité de l'imaginaire du désastre et de la catastrophe:*Voyage au cœur de l'anthropocène des catastrophes*, Journées du CEAQ, Paris, 2014.

[2] Ceci est au cœur de l'ouvrage de Jonathan Matusitz, dans son livre, *Terrorism and Communication*, Sage Thousand Oaks/London, 2013.

culturelles). Il est évident que *Sinn Féin*[3], le parti politique qui a majoritairement représenté l'IRA (Irish Republican Army) depuis plus d'un siècle, est un parti d'extrême gauche, et que les partis opposants sont de la droite conservatrice; cependant le but de *Sinn Féin* n'a jamais été une révolution socialiste, mais la réunification d'un pays, un peuple, une culture qu'ils considéraient rompue par une occupation moralement illégitime menée par l'ennemi étranger. C'est surtout cela qui explique la longévité de *Sinn Féin*. On ne peut pas nier le rôle de la religion, elle reste un élément de différenciation certain ; les différences théologiques entre les catholiques et les nombreuses sectes protestantes qui ont occupé une bonne partie de l'Irlande du Nord sont, bien entendu, à considérer. Il s'agira ici de s'intéresser aux empreintes qu'a laissées la dimension religieuse sur les cultures d'Irlande du Nord, mais il est nécessaire de saisir que ce n'est pas par cette dernière que le conflit s'explique.

L'Irlande du Nord est ici plus qu'un territoire politique, elle est un territoire de mémoire, un territoire culturel. Cela sera développé davantage, mais il s'agit ici de montrer à quel point l'idée d'une frontière, et de sa perméabilité, est intéressante pour approcher les questions de mémoire collective et de violence dans ce contexte. Précisément, cette thèse traitera de l'Irlande du Nord comme territoire de mémoire et non pas comme on l'a définie aujourd'hui, à savoir en tant que territoire politique, celui des six comtés occupés par le Royaume-Uni. L'Irlande du Nord est l'ancienne province de *l'Uladh* (Ulster en anglais) constituée des comtés de *Aontroma* (Antrim), *Ard Mhacha* (Armagh), *Chabháin* (Cavan), *Thír Chonaill* (Donegal), *an Dúin* (Down), *Fhear Manach* (Fermanagh), *Dhoire* (Derry), *Mhuineacháin* (Monaghan), *Lú* (Louth) et *Thír Eoghain* (Tyrone). Cette définition comprend ainsi six comtés qui aujourd'hui restent sous l'occupation britannique, et quatre (An Lú, Mhuineacháin, Thír Chonaill, An Chabháin) qui font partie de la République irlandaise. Ce choix se verra justifié dans le développement de cette thèse, par les éléments culturels liés à la mémoire collective et à la violence identitaire que l'Irlande du Nord a connue dans sa période contemporaine.

Pour aller plus loin, cette thèse évoquera principalement la communauté catholique en Irlande du Nord. À nouveau, ce choix sera expliqué ultérieurement, il est lié au parti pris à la fois intellectuel et pratique vis-à-vis du travail empirique et de celui théorique élaborés dans le cadre de cette thèse. Par ailleurs la période que cette recherche va couvrir, dans l'étude du processus de la

[3] L'un des principaux partis politique de l'Irlande du Nord qui a représenté les républicains (catholiques). *Sinn Féin*, en gaélique, signifie "Nous-mêmes", se référant à l'idée que toute l'Irlande doit être gouvernée par le peuple irlandais et non pas être soumise à l'oppression étrangère.

radicalisation au sein de cette communauté choisie, sera la période comprenant la dernière guerre civile jusqu'à aujourd'hui. Il est difficile d'identifier précisément le commencement et la fin de cette guerre. Plusieurs historiens la font débuter avec la formation du UVF (*Ulster Volunteer Force* - groupe paramilitaire protestant s'étant battu pour que l'Irlande du Nord continue à faire partie du Royaume-Uni) en 1966 et voient sa fin avec les accords du Vendredi Saint de 1998[4]. Mais en réalité, les actes de violence commis par les divers groupes en Irlande du Nord ont continué bien après cette date et encore aujourd'hui, et les racines du conflit sont beaucoup plus profondes que les années soixante.

Ce point montre tout l'intérêt de cette recherche pour donner une chaire empirique à la partie théorique de cette thèse. À plusieurs égards, le cas de l'Irlande donnera une ample matière à réflexion pour l'élaboration de ce travail de recherche, afin de défendre sa qualité intellectuelle. Tel est le cas pour le traitement de la question de la violence, sujet qui est à la fois une constante anthropologique[5] et d'une pertinence contemporaine irréfutable qui est liée à la sensibilité décrite ci-dessus qu'on lui confère aujourd'hui. La mémoire collective est en elle-même un vaste sujet, elle s'inscrit dans plusieurs niveaux culturels et sociaux, aussi bien dans l'architecture, le récit, l'étymologie, que dans tous les domaines concernés par le passé et par leur rôle joué dans le présent. Mais au-delà de ce constat, la mémoire collective concerne aussi toutes les dimensions inconscientes et irrationnelles qui résident au creux du collectif ; dimensions de la vie sociale qui malgré ces deux caractères sont de plus en plus importantes dans la société contemporaine, et qui constituent un fait social bien avéré dans l'investigation sur la radicalisation vers la violence. Ce qu'il est nécessaire de saisir en cela, c'est que dans le cheminement dont l'issue est un acte de violence extrême (pouvant aller jusqu'au meurtre, au bombardement, etc.) l'on trouve inévitablement l'intervention d'une grande partie du raisonnement *irrationnel,* voir émotionnelle[6]*,* élément partie prenante de la subjectivité humaine. C'est pour cette raison que les archétypes, la symbolique, les figures et les autres éléments collectifs, qui consolident le récit et qui constituent la mémoire collective, sont d'autant plus importants pour comprendre la radicalisation.

---

[4] Ceci, par exemple, est la version donnée dans le livre de McKittrick & McVea dans leur livre *Making Sense of the Troubles, Chicago*, Blackstaff Books, 2000, pp 216.

[5] Par exemple Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations* ou encore Maffesoli, *Essais sur la violence*.

[6] Plusieurs analystes ont été témoins de ce fait. Slavoj Žižek, montre par exemple, dans son livre *Violence,* à quel point un facteur tel que l'utilisation de la poésie a été important dans le conflit en Bosnie pour justifier des massacres des Serbes pendant la guerre avec les Bosniaques musulmans. C.F, Žižek, Slavoj, *Violence*, Picador, New York, pp 183.

La radicalisation est le processus qui transporte - au sens véritable du terme - une personne se situant dans une phase où elle est hypothétiquement “normalisée”, à une phase où elle est prête à participer à l’action dite extrême. En ce sens, l’action devient le critère qui sépare le radical du normal. Mais la radicalisation en tant que telle - sans aucun jugement - n’est pas chose normative. Cela arrive pour le bien et le mal, pour le meilleur et le pire[7]. En terme de processus, le trajet de la radicalisation vers la violence extrémiste - le terrorisme - n’est, en soit, pas différent d’un processus de radicalisation qui pousserait à l’action charitable, écologique ou autre. Tout dépend de l’action réalisée et de son niveau de radicalité pour en être assignée du terme. Dans une société où la tendance de la vie officielle prend forme dans une rationalisation normalisatrice, on constate l’émergence d’une nouvelle sensibilité au radical en tant qu’expression de l’irrationnel, racine étymologique même du terme “radical”. Ainsi, le radical et la mémoire collective se font ici échos, au sens du retour de ce qui est à la base, de ce qui est à la racine. L’archaïque, c’est-à-dire ce qui est fondamental est par conséquent un lien important entre la mémoire et le radical, par sa présence inconsciente dans les récits narratifs de la mémoire collective.

Dans cette thèse, on étudiera le rôle joué par la mémoire collective en Irlande du Nord pour explorer l’hypothèse qu’il n’existe pas d’action radicale sans un fondement à la fois rationnel et irrationnel; le rationnel, l’objectif ne suffisant pas pour pousser à cela. L’Irlande du Nord, en ce sens, constituera le fondement rationnel de la radicalisation, avec ses paysages sociaux et culturels ; “conditions objectives” habituellement utilisées par les chercheurs positivistes comme par tout aveugle dans l’exploration de ce conflit, et position omettant l’importance de l’irrationnel, du sensible, et de la subjectivité. Dans le cadre de cette thèse, la mémoire collective sera donc la variable de l’irrationnel si l’on veut la qualifier ainsi. Retenons que “irrationnel” n’est pas synonyme d’importance ou de puissance moindres, mais que l’idée contraire est davantage sensée. Si une contribution à la sociologie de la violence, de la radicalisation ou de la mémoire collective est à faire, c’est ici en cela qu’elle s’inscrira, en explorant ce qu’une réflexion sur la poétique de la mémoire collective peut nous apporter pour mieux comprendre la radicalisation contemporaine au sens qui lui est donné ici.

[7] Ceci est la thèse de McCauley et Moskalenko dans leur livre *Friction: How Radicalisation Happens to Them and Us*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2011, p 52.

i.ii Motivations et pertinence.

Les motivations de ce travail de thèse s'ancrent à divers niveaux et s'expliquent par des raisons sociales, scientifiques, intellectuelles et bien sûr personnelles. Pour ne rien éclipser, il s'agit de montrer ces motivations en trois parties, ceci en expliquant en parallèle la pertinence contemporaine d'une telle recherche. En terme de questionnement social, le terrorisme, autrement dit la violence radicale, est aujourd'hui considéré comme l'une des plus importantes menaces pour la sécurité européenne. Cependant, il reste mal compris en tant que problème social et culturel, d'où sa capacité à poser un si grand défi aux forces militaires modernes. Le cas étudié, celui de l'Irlande du Nord, a été choisi du fait d'un intérêt personnel et pragmatique. Une autre raison expliquant cette décision est un accès au terrain de recherche facilité et privilégié. Enfin, le choix de mobiliser la mémoire collective dans cette recherche, vaste et obscur sujet de nos jours, est issu d'une longue réflexion sur la violence, la radicalisation, les racines d'un conflit mais aussi sur le monde contemporain, la temporalité culturelle, et l'action sociale.

Aujourd'hui, le terrorisme est la paranoïa politique la plus courante, et croissante. Cela s'explique notamment, comme nous y avons déjà fait allusion, par sa dimension pesante au sein de l'imaginaire collectif et fortement augmentée par la répétition et la duplication médiatique. À nouveau, la définition même du terme "terrorisme" est la communication en, par et via la violence politique extrême[8]. Cette communication perverse (au sens étymologique) a pris de solides racines dans l'imaginaire collectif – chacun a par exemple le souvenir de l'endroit où il se situait le jour du 11 Septembre 2001, on est tous (ou pas) Charlie. La dimension imaginaire joue un rôle très important au niveau de la compréhension populaire. Nous pouvons aisément avancer qu'en parlant du terrorisme aujourd'hui, l'image conçue est bien celle d'un extrémiste islamiste, d'un suicidé par explosif, ou encore d'un djihadiste. Mais la réalité statistique ne correspond pas à cet imaginaire réel. La majorité des incidents et attentats dans l'Europe contemporaine, selon les archives d'EUROPOL, ne concerne en effet pas des islamistes mais toujours des séparatistes. À bien des égards, la forme de violence pratiquée est en revanche tout à fait différente, celle des islamistes

[8] Ceci est au cœur de l'analyse classique dans le domaine d'études sur le terrorisme : Rapport, David, 'The Four Waves of Modern Terrorism', in *Attacking Terrorism* (Cronin and Ludes eds.), Georgetown University Press, Washington D.C., 2004, pp 48.

étant a priori beaucoup plus fatale[9]. En terme d'imaginaire, les activités terroristes ont un fort succès médiatique, davantage que toutes autres, à savoir que le taux moyen des actes de violence conférés en Europe par le terrorisme ne représente en réalité qu'entre 0 et 1% selon l'année[10].

Fig. 1 : Capture d'écran de Mohammed Merah, 2012. Plusieurs facteurs contribuent au fait que le terrorisme, ou la violence politique du type islamiste, domine nos imaginaire et nos représentations de la violence dite terroriste. La théâtralité en fait partie, ainsi que la relative intensité de ces violence. Mais là encore, tout est relatif, car il y a bien eu des actes terroristes en Europe aussi violents et extrêmes que ceux des islamistes, comme par exemple les attentats de Anders Behring Breivik en 2011. Cependant, c'est bien l'islamisme qui commande un monopole d'attention dans l'imaginaire collectif du terrorisme.

Source : http://www.theguardian.com/world/2012/mar/22/mohamed-merah-toulouse-shootings-sniper

[9] Par exemple, l'article dans l'Economist de janvier 15, 2015: http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2015/01/daily-chart-8

[10] Ceci a été le cas entre 2011 et 2014. Bien évidemment, des attentats tels que ceux de Charlie Hebdo captent davantage l'imaginaire collectif à cause de leur violence et puissance symbolique. Source, Europol TE-SAT 2012, 2013, 2014, Europol, Den Haagen.

Fig. 2 : Page 27 de TE-SAT 2014, qui fait un compte rendu de la situation concernant le terrorisme en Europe. Cette image concerne le terrorisme islamiste et montre bien le fait qu'en 2013, il n'y a pas eu d'attaques islamistes majeures (il y a eu un mort en 2013 à cause du terrorisme islamiste) alors que dans la même période il y a eu 216 arrestations, dont un total de 143 en France.

Source : TE-SAT 2014 (Europol)

Fig. 3. La représentation visuelle pour l'année 2013 des attaques et arrestations de type ethno-nationaliste ou séparatiste (source: TE-SAT 2013) montre une autre image. Il y a eu 84 attaques de ce genre en Europe (58 en France et 26 en Espagne). Des dizaines d'autres ont eu lieu en Irlande du Nord et en Angleterre, dont plusieurs bombardements (notamment à Belfast) et fusillades qui ont été perpétrées par les républicains dissidents. Ces groupes sont désormais traités dans le Royaume Uni comme de simples actes criminels. Les politiciens du Royaume Uni ont longtemps résisté face à toute autre appellation par peur de donner une légitimité aux républicains irlandais du nord. C.F l''histoire des Hunger Strikers et Bobby Sands MP.

Source: TE-SAT 2014 (Europol)

Le fait que la réalité chiffrée ne corresponde pas au “réel” qui réside au niveau imaginaire, ne sous-entend pas qu’elle est de moindre importance. C’est justement cette dimension imaginaire qui augmente notre sensibilité vis-à-vis du terrorisme. C’est elle, également, qui influence le processus de radicalisation. Pour préciser, cette thèse ne se confrontera pas directement à l’imaginaire islamiste, mais à ces dimensions imaginaires qui font partie de la mémoire collective et qui ont influencé (et qui influencent toujours) le processus de la radicalisation vers la violence extrême dans la communauté catholique républicaine en Irlande du Nord.

Fig. 4 : Un mémorial de l'IRA (South Armagh Brigade), à Crosmaglen, Comté Ard Mhacha. L'association d'images en soit est intéressante dans la mesure où elle représente un certain mélange de type narratif. Le AK-47, arme de guerre préférée de l'IRA provisionnelle (1969-2005) ici est associée à la Hallebarde, arme de guerre préférée des United Irishmen (les Irlandais Unis) du 18ème siècle, et arme emblématique de la rébellion de 1798, rébellion inspirée par les principes des révolutions en France et aux États Unis, avec le soutien militaire de la première République française.

Source pour l'image : http://www.reuters.com/news/picture/army-stands-down-in-nireland-but-scars-r?articleId=USL3152154320070731&slideId=1221852

Le choix de l'Irlande du Nord est à la fois lié à la passion et au pragmatisme. Passion intime, car nous ne pouvons pas nier le fait que notre jeunesse passée en Irlande du Nord a fortement été empreinte de la guerre menée à cette période. J'ai vécu en Irlande au niveau de la frontière politique entre le Nord et la République ; frontière qui à ce moment précis était fortement militarisée et donnait régulièrement lieu à des attentats conduits par l'IRA contre les forces militaires britanniques en Irlande du Nord. Le côté pragmatique naît, lui, du fait que ce vécu nous avons permis de rentrer plus aisément en contact avec mes interlocuteurs. Dans le cadre de cette thèse, il est important de noter deux phases de contact, une première avec un groupe d'interlocuteurs d'anciens combattants de l'IRA, puis un second de non-combattants. Cette approche m'a permis d'étudier de près les variations d'un récit à un autre. L'accès au groupe d'anciens combattants a uniquement été rendu possible par des connaissances locales, puis par le fait d'une reconnaissance comme faisant partie de la même culture, de la même communauté. Suite au scandale du Boston College, sur lequel cette recherche posera un regard particulier, les anciens combattants de l'IRA sont devenus très méfiants vis-à-vis de toute demande d'interrogation ou d'entretien, ceci même si mes entretiens ne concernaient pas leurs activités menées pendant les années de guerre, les approcher aurait été tout à fait impossible si nous n'avais pas partagé de mêmes codes culturels et identitaires avec eux. Un autre élément notoire est le fait d'avoir mené cette recherche à partir de Paris. Nous avons auparavant étudié à Belfast et à Dublin, et la proximité avec cette violence à ce moment-là, ainsi que les éléments culturels les alimentant d'une puissance si particulière et si grande, ont marqué et nourri mes expériences personnelles. C'est uniquement avec un détachement, une prise de recul temporelle et spatiale, qu'il nous est aujourd'hui possible de rédiger une thèse sur ces sujets et ce terrain qui me sont si chers et qui me sont si puissamment rattachés. Cette réflexion n'a rien à voir avec celle d'un aveugle qui se contenterait d'une objectivité purement scientifique, elle se veut davantage être le témoin de la nécessité de prendre distance, d'analyser, mais aussi de comprendre le rôle de ma propre subjectivité, de ma perception vis-à-vis de ces événements qui ont marqué ma jeunesse. Comme l'a argumenté Molly Andrews, l'une des perspectives importantes pour un chercheur est celle de bien positionner sa propre subjectivité afin de rendre l'analyse compréhensible au lecteur, sans rien pour autant lui cacher sous une prétention de fausse scientificité ou objectivité[11].

[11] Andrews, Molly, *Narrative Imagination and Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2014, p 8.

La mémoire collective fait, elle, partie d'une passion intellectuelle personnelle depuis longue date, mais nous avons longtemps manqué de vocabulaire pour la décrire. nous poursuis encore ce travail – notre apprentissage du français a aussi pleinement fait partie de ce processus et l'a marqué de son empreinte. Cette thèse est peut-être ma tentative la plus honnête de le faire. Durant toute ma formation universitaire dans divers domaines des arts et des sciences humaines et sociales, j'ai toujours été frappé par les questions de temporalité. C'est-à-dire la compréhension du présent. Dans son livre *La Conquête du Présent* Michel Maffesoli souligne bien l'importance du quotidien en tant que permettant la *perdurance* de la cohésion sociale ; un quotidien d'actes répétés étant souvent considéré comme banal, anodin et sans grand intérêt[12]. Mais c'est par cela même, par la simple répétition, que le quotidien se veut source d'une forme de poids de sédimentation sociale qui devient peu à peu la culture livrant son sens au présent.

À notre sens, cela est l'essence même d'une compréhension de la mémoire collective. La mémoire collective ne parle pas d'une chose morte, mais est toute en vie dans le présent. Cette conception du présent devient un présent complexe, avec plusieurs échelles possibles d'incorporation du passé. La position que cette thèse cherche à revendiquer est celle que la manière dont le passé agit dans le présent, la façon dont il est perçu ou senti passe et prend forme dans la mémoire collective. Bien que cela se manifeste inconsciemment, le passé prend des formes organisées d'une façon narrative, autour de symboles, et par des archétypes structurés au-delà de la conscience individuelle. La contribution de cette thèse ne sera que modeste sur ce vaste sujet de contemplation ; l'examen de son rôle dans le cadre d'un processus d'action collective, en impliquant fortement l'élément inconscient, donnera une place importante à l'irrationnel. Cela, nous le nommons (en nous inspirant de Gaston Bachelard et Seamus Heaney) *la Poétique de la Mémoire collective*. Pour comprendre son rôle dans le processus du trajet de la radicalisation vers la violence extrême, il s'agit de situer la mémoire collective dans son cadre temporel (du présent) et sa forme (narrative) pour ainsi comprendre les rôles des aspects de la conscience objective et de la subjectivité humaine.

La pertinence de rassembler ces centres d'intérêt au sein de cette recherche est justement d'en faire une combinaison. Il existe de nombreuses études sur le terrorisme, la violence, la radicalisation, mais aucune d'elles ne se penche sur cet aspect combinatoire du processus. Pour cette recherche, le terrain de l'Irlande du Nord est particulièrement riche en termes de références à

[12] Maffesoli, Michel, *La Conquête du Présent*, Desclée de Brouwer, Paris, 1988, p 55.

la mémoire collective et à la violence. Les différents apports développés ci-dessus soulignent la pertinence d'étudier la mémoire collective, au-delà d'une unique contribution à la compréhension de la radicalisation. L'espoir que nous mettons dans ce travail de thèse est celui qu'il apportera aux lecteurs de multiples et diverses matières à réflexion et compréhension selon leurs centres d'intérêts. Tel est le défi de cette étude transversale, tant par son terrain que par son approche théorique.

i.iii Déroulement

Le déroulement de la recherche pour pouvoir assurer la qualité intellectuelle de cette thèse comprend essentiellement trois phases importantes. Ce travail d'écriture va constituer la tentative de les synthétiser, afin d'apporter un sens global à l'interrelation de ces différentes parties, ceci pour assurer que chacune d'elles apporte un bénéfice particulier au travail final. Les grands axes qui interrogeront les éléments du sujet de cette thèse sont les considérations épistémologiques, méthodologiques et de terrain en termes d'entretiens. Chaque chapitre aura bien évidemment sa propre focalisation, mais il est intéressant de noter qu'il s'agit avant tout d'une construction de mise en relation de ces différentes dimensions entre elles.

La partie épistémologique de cette thèse concernera tout d'abord, avec les réflexions théoriques et les éléments liés à la mémoire collective - la relation entre le passé et le présent - tous ses aspects conscients et inconscients. Cela conduira à une étude panoramique des ressources et références théoriques sur la mémoire collective, des classiques aux réflexions contemporaines. À partir de cela naîtra, de l'établissement de la contribution théorique originelle de cette thèse, un regard poétique sur la mémoire collective. Il s'agira alors d'établir la pertinence d'une approche poétique pour établir la mémoire collective en Irlande du Nord ; cela sera précisé dans l'élaboration de cette recherche et mis en relation avec des éléments méthodologiques puis illustré par des exemples empiriques.

La deuxième considération épistémologique et théorique à noter est celle de la violence. La violence est une constante anthropologique, il s'agit en effet d'un phénomène social présent en tout temps dans toute société humaine. Au-delà de ce simple constat, l'on note au sein de diverses situations où la violence joue un rôle important, différentes formes possibles que prend la violence, et fonctions - destructrice, créatrice, fusionnelle, sociale, rituelle etc. En cela, la violence est une chose beaucoup plus complexe et signifiante que la compréhension contemporaine qui lui est faite. À bien des égards, la société a besoin d'une forme de violence ou d'une autre pour restaurer l'équilibre, de la même manière qu'elle est aussi nécessaire à une société en stagnation ou en déclin pour se régénérer. C'est le rôle cyclique de l'injection du sang par les barbares envahisseurs qui

permet à nouveau de donner la force nécessaire à une société en déclin. Afin de faciliter un bon accès à ces considérations pour comprendre le rôle de la violence dans la société contemporaine, il s'agit bel et bien de construire un panorama d'éléments théoriques pertinents, et de les mettre en relation avec les données empiriques de terrain, de guider l'application de la méthodologie sur ces données.

Les méthodes utilisées pour la récolte de données que constitue la matière empirique de cette thèse sont qualitatives. Il peut être considéré que cette thèse, sur un plan méthodologique, a été inspirée par trois approches. Ces dernières se rejoignent par leur relation commune avec le terrain et les données empiriques de ce travail de recherche. Ces trois approches sont la sociologie de l'imaginaire (Durand, Maffesoli, Renard et al.), la recherche narrative (Andrews, Squire, Reissman) et l'approche du récit de vie (Bertaux et Ferrarotti) pour les entretiens qualitatifs. Cette combinaison d'approches méthodologiques représente la diversité des influences intellectuelles jugées pertinentes pour la poursuite de cette recherche. Cela permet d'apporter suffisamment de souplesse pour l'élaboration d'une compréhension affinée. Les différents champs que mobilise ce travail, à savoir la mémoire collective, la violence, et l'Irlande du Nord ont demandé l'élaboration d'une pertinence simultanée, tout en permettant un apport de complexité et de subtilité au terrain.

Ce terrain de l'Irlande du Nord a principalement été étudié pour et dans le cadre de cette thèse entre 2013 et 2015, mais on ne peut pas nier que ce document représente également l'élaboration d'un objet intime, issu des expériences personnelles qui transgressent bien le domaine universitaire et l'application d'une méthodologie purement scientifique. Comme expliqué auparavant, cette thèse ne se veut pas autre chose que le témoignage d'une bonne connaissance locale - des personnes, de la culture, des lieux – nécessaire pour diriger ce qui permet l'accès aux interlocuteurs ayant nourri ce travail. Cet aspect intime a évidemment motivé ce choix de terrain, mais ce dernier est également très pertinent pour illustrer les autres dimensions en jeu dans cette recherche - la mémoire collective et la violence. Le défi d'une thèse semble ainsi être détenu dans la capacité à mettre en relation l'ensemble des éléments mobilisés et contenus - en ce sens, les terrains deviennent eux-mêmes mémoire, puis violence, physique, mnémonique, théorique.

Par conséquent, cette thèse est structurée par ces éléments mis en relation ; mais c'est cette mise en relation des éléments elle-même qui en constitue son vrai déroulement. Il n'est en effet pas possible pour une telle étude de considérer et d'être concernée par un élément et d'en occulter un autre, les divers éléments formant toujours un ensemble. Par exemple, on ne peut considérer la

notion de violence en Irlande du Nord sans que la figure emblématique de Cú Chulainn vienne à l'esprit. Cette figure qui inspire de nombreux récits, chansons, poésies, est une figure mythologique dont la meilleure représentation nous est donnée dans le cadre d'une épopée de l'antiquité irlandaise. Cette figure profondément enracinée dans la mémoire collective irlandaise, particulièrement de *l'Uladh* (Irlande du Nord telle qu'elle est définie dans cette thèse), est le guerrier d'élite, personnage souvent évoqué pour donner un sens narratif au conflit de longue durée. Ici on saisit bien que le croisement de ces dimensions, illustré à travers une figure de structure anthropologique et visible dans diverses expressions culturelles du présent, par son évocation du passé, donne sens à la violence du présent. Un autre exemple pourrait être la présence de la frontière entre le Nord et la République. La frontière, site de violence particulièrement prononcée dans le quotidien et l'extrême, rappelle non pas simplement la *partition*[13] de 1922, ni la colonisation du dix-septième siècle, mais aussi la domination du clan úi Neill menée pendant mille ans en Uladh, ou encore l'association avec *Dál Riata*[14]. Cette division a, d'une certaine manière, - selon beaucoup d'anciens de l'IRA de l'Irlande du Nord – rendu l'abandon de l'Uladh par le nouvel État Libre en 1922 plus facile. La perception d'une rupture, d'une division entre le Nord et le Sud n'est pas chose nouvelle, elle s'illustre ici pleinement encore dans la confusion des symboles entre les diverses communautés présentes en Irlande du Nord. La violence et sa férocité s'expliquent ainsi, par la fonction sociologique d'une frontière en tant que haut lieu, point de focalisation[15]. Ceci rappelle et renforce le besoin d'une approche transversale, qui permet l'interrelation de tous ces éléments, tout en gardant la particularité de chacun d'eux.

Les apports originaux de cette thèse seront donc majoritairement visibles dans les relations opérées entre ces dimensions. La proposition d'une poétique de la mémoire collective est, par exemple, à la fois l'application d'une approche bachelardienne à l'étude sur la mémoire collective, et issue d'une appréciation du terrain. Comme il le sera expliqué, le terrain de l'Irlande du Nord, par toutes les images qui en ressortent est un territoire poétique et mnémonique. Dans son paysage, sa

---

13 En 1922, l'Irlande du Nord a été créée en tant que territoire politique séparé de l'État Libre de l'Irlande du Sud, précurseur de la République Irlandaise. Ceci a profondément marqué l'histoire irlandaise depuis. Pour en lire plus, voir : Laffin, Michael, *Partition of Ireland 1911-1925*, Dundalk, Dundalgon Press, 1993.

14 Dál Riata était un royaume moyenâgeux Gaélique entre l'Irlande du Nord et l'Écosse, dont on ressent les traces et influences entre les highlands de l'Ouest Écossais et en Irlande du Nord. Plus de détails dans l'*Oxford Companion to Scottish History*, ed. Michael Lynch, Oxford University Press, Oxford/ New York, pp 161-162.

15 Comme l'a montré Mauss dans son livre *Sociologie et Anthropologie*, l'être humain est un animal rythmique, qui a besoin de points de focalisation ; la frontière ici est donc un point privilégié : Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie,* éditions Puf, coll. Quadrige, Paris, 2002

culture, mais aussi son histoire, ceci est le cas - une image remplie de forts contrastes, de forces violentes, mais aussi de beauté sans commune mesure. Les divers éléments symboliques, les figures emblématiques et tout archétype qui structurent la mémoire collective de ce territoire et qui apportent un certain sens à ce monde de violence en sont les témoins privilégiés. La poésie est plus libre que la philosophie, comme l'a montré Bachelard[16]mais elle reste une forme de vie psychique, contrairement à la science, mais également légitime. Cette liberté est la source de sa puissance. Puissance culturelle et sociale qui nous signale qu'elle est plus qu'un simple détail littéraire, qu'elle mérite qu'on lui porte regard, et que c'est bel et bien par son biais qu'il sera possible de saisir le rôle d'une poétique dans l'ensemble du territoire de la mémoire collective et de la violence.

[16] Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, éditions Puf coll. Quadrige, Paris, 2001, pp 19; ou encore Bachelard, Gaston, *La Psychanalyse du feu*, NRF idées, Paris, 1969, pp 74; ou encore Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, José Corti, Paris, 1942, pp 61.

i.iv Contribution

Cette thèse a pour but de d'apporter des contributions scientifiques dans trois champs d'études en sciences humaines et sociales. Sciences humaines et sociales car nous constatons l'impertinence de la convention universitaire de rester encadrée dans les confins disciplinaires de - par exemple - la sociologie, la psychologie, l'anthropologie etc. Nous préférons parler d'une approche anthropologique ou une connaissance sociologique dans le sens que nous allons préciser prochainement dans notre section épistémologique. Ces trois champs sont dans le domaine d'études sur la mémoire collective, sur la radicalisation généralement, et sur le conflit nord-irlandais en particulier. Il faudrait aussi préciser que même si nous avons la volonté de faire des contributions dans trois champs distincts, nous n'imaginons pas ces champs comme trois choses distinctes, séparées ou même séparables. Au contraire, ils sont des dimensions interconnectées d'une manière assez intime. Par exemple nous ne considérons pas qu'il est possible de parler de la radicalisation correctement - peu importe le cas - sans une considération sur la mémoire collective. Également, nous ne considérons pas qu'il est possible de parler du conflit nord-irlandais, ou bien de l'Irlande du Nord actuelle sans faire référence à la radicalisation. Ce sont, donc, trois dimensions qui nous permettront de construire une connaissance qui serait utile, enrichissante et accessible pour un très divers public.

Parler de la mémoire collective c'est parler de notre expérience quotidienne du monde que nous vivons. Nous imaginons, comme l'a fait Brockmeier[17], la mémoire comme une dimension enrichie de l'expérience de la vie humaine. Ceci est le cas en termes individuels (biographiques), culturels ou collectifs. Comme Pierre Nora l'a montré dans le livre qu'il a édité sur les lieux de mémoire, la mémoire est présente même dans les objets physiques tels que nous les éprouvons[18]. Ce point est également présent dans l'analyse de Connerton sur l'oubli[19]. La richesse ou la pauvreté de l'expérience architecturale liée à la mémoire collective est simplement l'un des éléments qui nous permettent de le qualifier en tant que catégorie phénoménologique concernant le vécu réel. Nous

[17] Brockmeier, Jens, *Beyond The Archive*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2015, pp 103.

[18] Nora, Pierre (ed.), *Lieux de Mémoire,* Quatro, Gallimard, Paris, 1997, voir également Présent, nation, Mémoire du meme auteur, Gallimard, Paris, 2011.

[19] Connerton, Paul, *How modernity forgets*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp 72.

espérons pouvoir faire avec cette thèse une contribution à la connaissance sur la mémoire collective, surtout concernant son rôle dans la radicalisation.

Nous voudrions enrichir le discours sur le sujet de la radicalisation elle-même, en tant que processus. Nous sommes d'abord motivé par une insatisfaction générale avec la manière dont ce problème est traité, et nous voudrions intervenir. Avec la mémoire collective, nous avons trouvé une manière concrète ancrée dans le vécu phénoménologique de comprendre la radicalisation. Non pas comme pathologie ou déviance psychologique, nous proposons une compréhension initiatique de la radicalisation en passant par la mémoire collective. Nous considérons que cela est plus pertinent pour une compréhension de ce problème qui ne cherche pas à juger la déviance mais à comprendre une trajectoire d'initiation. Ainsi, nous pouvons identifier des catégories phénoménologiques telles que la mémoire collective, et les utiliser pour comprendre ce problème de la radicalisation.

Enfin, nous espérons faire une contribution sur l'étude du conflit nord-irlandais. C'est-à-dire, explorer une facette de ce sujet qui est ignoré jusqu'à présent - le rôle de la mémoire collective dans la radicalisation qui a rendu ce conflit si long. La question de comment le conflit a peut perdurer si longtemps s'est souvent posée. Notre hypothèse est que si le conflit a duré des décennies, c'est aussi parce qu'il a été fortement et profondément enraciné dans quelque chose de plus profond que le présent tel qu'il est souvent représenté dans les études positivistes qui cherchent à réduire le vécu à des représentations statistiques aux facteurs réducteurs tels que les catégories socio-économiques. Ainsi, nous allons nous pencher sur une poétique de la mémoire collective, une étude sensible sur la mémoire collective de la communauté catholique en Irlande du Nord, un territoire de mémoire tel que nous allons le définir.

Chapitre 0 : fondements épistémologiques

0.1 Vers une “co-naissance” sociologique.

Quelle épistémologie est capable de donner les fondements d’une telle étude sur la mémoire collective, la violence, puis le cheminement entre les deux ? Clairement, nous entrons dans un territoire qualitatif, qui privilégie a priori le domaine du vécu, de l’expérience, de l’émotion et de la subjectivité collective, enfin un travail de phénoménologie collective. Ici, nous devons constater l’incapacité des méthodes et de l’épistémologie que Ferrarotti a qualifiées de paléo-positivistes[20], à rendre compréhensible ce terrain. Nous ne parlons même pas des pratiques méthodologiques dans les sciences humaines qui essaient d’une façon aveugle de répliquer ou de s’inspirer des méthodes des sciences naturelles. Les statisticiens dominants dans ce domaine-ci représentent un appauvrissement de la mathématique, qui est en soi, sinon, capable de poésie. Les défenseurs des méthodes quantitatives dominent pour l’instant le discours dans le domaine des sciences de l’Homme et de l’âme sociale. Ce dernier étant clairement le résultat d’un appauvrissement de la pensée, ou tout au moins d’une grande réduction de la valorisation du qualitatif qui est remis en cause par les comptables, commerçants et ingénieurs qui dominent à tout niveau l’administration politique et universitaire. L’impératif d’efficacité et de rentabilité est en train, et depuis longtemps déjà, de mettre de côté la curiosité sociale, la contemplation du monde, et au final la véritable connaissance de la vie humaine risquant d’enrichir l’arrière-plan de notre compréhension du monde. Nous préférons des savoirs statistiquement bien nets à la perspicacité qualitative, pour montrer notre “progrès” - bien que ce progrès ne nous mène nulle part. Notre propos ici, en même temps, n’est pas de faire scandale sans but, ni de lancer une énième polémique inutile sur des arguments “politiquement corrects” ou “bien-pensants”, mais simplement de tracer une ligne dans le sable.

Une double exemple wébérien nous éclairera davantage. Gilbert Durand nous a en effet sensibilisés au fait que des étudiants de Max Weber, positivistes, ont eu du mal à saisir l’élément symbolique et qualitatif de son Ideal Typus, en ignorant le fait que ce n’est pas censé être une

[20] Ferraroti, Franco, *Histoire et histoires de vie*, Téraèdre, Paris, 2013, pp 67

personne en particulier[21]. Dans notre étude, nous pouvons constater le fait que l'Ideal Typus, ou bien la figure emblématique que nous prenons dans notre chapitre six, celle de Cú Chulainn, n'est pas un individu. Figure mythologique, c'est dans toute sa complexité mythologique que nous pouvons dire, avec certains chercheurs du domaine littéraire ou des mythologies, que des figures mythologiques ont toujours été des agrégats de plusieurs individus et personnages autour d'une figure emblématique, enfin un symbole[22]. Question de définition encore. Comme nous allons l'expliquer plus tard, le concept même de l'individu, pierre angulaire de la modernité, a été absent de plusieurs traditions antiques, notamment celles qui concernent notre terrain, l'Irlande du Nord. En langue gaélique irlandaise, le concept de l'individu est absent, la seule traduction possible étant "daoine aontár" (personne seule et triste).

Pour parler, donc, des figures emblématiques, des symboles ou bien des mythologies, c'est tout à fait cela qui est en jeu. Une connaissance sociologique proprement post-moderne peut s'inspirer de cette dimension multiple de l'identité, de l'être ensemble dans toutes les formes concernant des aspects mnémoniques et violents. Enfin, il s'agit d'une connaissance - co-naissance ou *cum-naissance* - le véritable né- avec la connaissance que nous explique Michel Maffesoli[23]. L'étymologie artificielle d'une pensée moderne dans une langue archaïque, *duine aontár*, nous sensibilise également au besoin de prendre pleine conscience du lien entre les formes d'être ensemble propres aux sociétés archaïques pour bâtir, dans le sens heideggérien du mot justement[24], une co-naissance post-moderne. Nous pouvons dire aussi que pour comprendre les enjeux de la "radicalisation", cette démarche d'une pensée postmoderne est essentielle dans la mesure où cela concerne l'élément proprement "radical" de ce cheminement de la radicalisation, c'est-à-dire au sens étymologique du mot radical, qui se retrouve dans l'image de la racine. C'est justement ici que la violence "radicale" peut être comprise comme étant "enracinée" dans un élément irréel du vécu phénoménologique. Bachelard emploie le terme d'irréel quand il dit "la vie réelle se porte mieux si on lui donne ses justes vacances d'irréalité"[25]. Cela nous aide à expliquer l'élément qualitatif du vécu qui nous permet de comprendre le réel: le réel compris comme étant augmenté par l'irréel. En

---

[21] Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996, pp 126

[22] Campbell, Joseph, *The Hero with A Thousand Faces*, New World Library, Novato, 2008, pp 330

[23] Maffesoli, Michel, *"Discours de la méthode" Postmoderne,* Séminaire en Sorbonne, 31 Mars 2014, Paris.

[24] Heidegger, Martin, 'Batir, Habiter, Penser', in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris 1980, pp172.

[25] Bachelard, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière,* éditions José Corti, Paris, 1978, pp 34

ce qui concerne la violence, dans notre étude c'est bien cet "enracinement" dans la mémoire collective qui le rend "radical", c'est-à-dire puissant, irrésistible, intense et enfin séducteur. Se faire radicaliser, c'est se faire initier dans un récit de la mémoire collective, c'est faire en sorte que la violence - symbolique et physique - ait du sens.

Pour aller plus loin, et donc compléter la métaphore wébérienne que nous avons commencée, reprenons l'exemple de Cú Chulainn, figure à la fois bien adaptée à être emblématique des mythologies archaïques et des violences contemporaines, voire post-moderne. La figure emblématique que nous avons évoquée tout à l'heure concernant la mythologie de Cú Chulainn est - comme nous le montrons dans les chapitres cinq et six - multiple au sens où elle porte la mémoire collective de plusieurs peuples, les Tutha Dé Danann et les Milésiens[26]. De plus, Cú Chulainn, le nom qu'il porte, est son deuxième nom, et il évoque à la fois le nom d'un chien de meute qu'il a tué lorsqu'il était un jeune adolescent, *Cú*, et le propriétaire de ce chien *Chulainn*. Avant cet instant, il portait encore un autre nom - Setanta, qui évoquait ses origines quasi-divines. On voit immédiatement comment il est impossible de réduire une telle complexité symbolique à un simple individu représenté dans les textes des cycles d'Uladh, épopées de l'Irlande ancienne. Le lien encore avec la perspicacité wébérienne est qu'en même temps que Weber a élaboré sa théorie sur l'*ideal typus* (et ici dans Cú Chulainn nous avons bien l'*ideal typus* du poète-guerrier celte), il a bien compris la menace de la tendance réductrice chez une bonne partie des universitaires modernes, déjà même à son époque[27]. Pour Weber cette tendance réductrice avait la conséquence inévitable d'un appauvrissement de la pensée en privilégiant la médiocrité. Tendance réductrice qui préfère "penser" l'être social en terme d'un individu (symbolique ou social) bien net, rentrant facilement dans des cases et catégories de démographie et de catégorisation. Le jeu des masques multiples qui a toujours été au cœur de l'identité humaine à tout niveau, reste désormais le réel vécu, même si la réalité statistique - une chose morte de toute façon - veut nous montrer autre chose dans sa démarche de traduire la vie humaine en des catégories statistiques, vides de vécu, dans sa complexité. En revanche, notre démarche épistémologique a comme but d'embrasser ce vécu phénoménologique. Même au risque d'être "en-dehors" de la vérité des forces de la police

---

[26] Voir le chapitre cinq pour une pleine explication ; brièvement, ces peuples sont considérés comme des vagues d'immigrants venues en Irlande antique. Ils n'étaient pas des colonisés, en revanche ils ont mélangé leurs sangs tout comme leurs mythologies.

[27] Weber, Max, 'Science as Vocation' in *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1946, pp 133.

épistémologique à laquelle nous a sensibilisés Michel Foucault[28]. Si nous ne sommes pas en phase avec le paradigme usé qui domine désormais le discours dans nos universités, discours unidirectionnel, discours uni-axiologique, c'est peut-être aussi car ce discours-là, dominé toujours par les jumeaux fantômes de Marx et de Mill[29], n'est plus en phase avec le monde.

L'idée ici évoquée de paradigme, l'idée de Thomas Kuhn[30], est une particularité des sciences de l'homme et de ses traditions. D'après Kuhn, "A paradigm is what members of a scientific community, and they alone, share" (un paradigme est ce qui est partagé par une communauté scientifique, et partagé seulement par eux)[31]. Le mot clé de cette phrase de Kuhn n'est peut-être pas le mot "scientifique", mais celui de "communauté". Nous pouvons constater ceci avec sa citation expliquant le fait que "a student in the humanities has constantly before him a number of competing and incommensurable solutions to these problems, solutions that he must ultimately examine for himself" (un étudiant en sciences humaines a constamment face à lui une quantité de solutions incommensurables et compétitives pour résoudre ses problèmes, solutions que lui-même a besoin d'examiner, au final, pour lui-même). D'où l'idée, d'autant plus importante, de prendre le courage intellectuel d'examiner tout paradigme pour ses propres mérites. Sûrement, suivant les paradigmes actuels qui amènent à la méthodologie des pauvres mathématiciens ou des statisticiens des sciences humaines et sociales, cela est très bien pour faire des enquêtes telles que des recensements, mais au-delà de cela nous tombons vite dans des cycles de pensée fermés. Un problème, par exemple, dans les études sur la violence contemporaine privilégiant uniquement des facteurs démographiques tels que l'ethnicité, les catégories socio-démographique, professionnelle, et d'éducation, enfin toute catégorie qui se prête à la mesure pseudo-scientifique afin de rendre une image d'une réalité plate et mécanique ; donc simple et maîtrisable. C'est d'ailleurs encore un facteur qui nous amène à l'application d'une telle approche qualitative vis-à-vis des problématiques de la violence dans le

---

[28] Foucault, Michel, 'Truth and Power', in Colin Gordon ed. trans by Gordon, Marshall, Mepham and Soper, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Vintage Books, New York, 2010, pp 112.

[29] Nous pouvons dire que la pensée libéraliste/capitaliste (le mythe du progrès) telle que la représentent John Stewart Mill (c.f. Mill, John Stewart, *On Liberty*, Dover editions, Mineola, 2002) et le marxisme (la société parfaite) comprend une croyance commune, le mythe central que la vraie vie, la perfection se situe autre part que ici et maintenant - la "Cité de Dieu" de Saint Augustin. Ceci, Maffesoli nous le montre dans son ouvrage, surtout vis-à-vis de la place centrale du monothéisme fondamental dans la modernité (Maffesoli, Michel, *Dramatique et Tragique Monothéisme et Polythéisme*, Cercle Ernest Renan à Paris, Conférence 156, 21 février 2013).

[30] Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* University of Chicago Press, Chicago/London, 2012: p. 150.

[31] Kuhn, Thomas, *The Essential Tension*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1977, pp 297.

monde contemporain. Notre approche, au contraire, se place dans une démarche de la construction de la connaissance (comme expliqué ci-dessus), avec le réel, c'est-à-dire la riche phénoménologie du vécu au niveau collectif qui nous permettra de faire des liaisons signifiantes entre la mémoire collective et la violence de type "radicale".

0.2 Les histoires des racines

D'après Molly Andrews, la racine de la signification de la vie humaine, c'est-à-dire nos manières de produire, de construire la signification, c'est le récit. "Human meaning-making is a narrative process" (la production de la signification dans la vie humaine, c'est un processus narratif)[32]. Pour reprendre l'accent que nous avons mis sur le mot "communauté" dans la phrase de Kuhn, donc, nous pouvons dire qu'il s'agit bien des histoires de ces communautés au travers du temps. Cette position se rapproche de celle de Ferrarotti, où justement il place les valeurs du vécu humain au centre de son analyse[33]. Encore, la perspicacité de Michel Foucault est ici importante, concernant le discours puis la production d'une connaissance reconnue (ou pas) comme étant vraie. D'après Foucault, ce n'est pas parce qu'une chose est "vraie" au sens absolu (même si cela est absolument imaginaire) qu'elle est susceptible d'être acceptée comme étant vraie. C'est aussi - et surtout - car elle adhère aux "bonnes" règles épistémologiques qui fait en sorte qu'elle est rendue acceptable[34]. Comme nous l'avons déjà évoqué, il est bien possible que cette étude ne s'inscrive pas dans les bons règlements épistémologiques, au sens où elle est moins que statistiquement correcte, ou que nos matières empiriques ne rentrent pas bien dans des cases nettes et distinctes ayant besoin d'analyse, d'être expliquées, déballées au lieu d'être comprimées. Ce sont des histoires de vie, et notre épistémologie c'est l'histoire de la "co-naissance" que nous avons essayé de construire, avec toute la réflexion possible et en rapport direct avec notre terrain.

Cette perspective se rapproche de celle de Gilbert Durand, lorsqu'il explique que "l'épistémologie est, en grand partie, 'histoire des sciences'"[35]. Science de l'Homme, au sens durandien, c'est plus que la simple application des méthodes répliquées et reproductibles pour obtenir des éléments de compréhension de notre vie humaine, vie forcément sociale. Dans cette thèse, nous allons privilégier le côté 'histoire', au sens expliqué par Ferrarotti, et l'appliquer à la science de la mémoire. C'est à dire, une sociologie de la mémoire collective. Ceci ne veut pas dire

---

[32] Andrews, Molly, et al. 'Introduction' in (Andrews et al Eds.) *Lines of Narrative*, Routledge, Oxon/New York, 2000 pp 9.

[33] Ferraroti, Franco, *Histoire et histoires de vie*, Téraèdre, Paris, 2013, pp 72.

[34] Foucault, Michel, The Subject and Power. In: Herbert Dreyfus, & Paul Rabinow eds., translated by Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* University of Chicago Press, Chicago/ London, 1982, pp.208-229.

[35] Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996, pp 66.

une sociologie historique, mais plutôt un récit phénoménologique des éléments réels et vécus dans toute leur richesse qui vont faire naître les liens significatifs entre le passé et le présent. Ceci, au sens narratif encore, toute comme l'explique Catherine Reissmen, c'est-à-dire où la valeur positive de certains éléments ou autres doit être considérée comme étant de moindre importance face à la signification du récit narratif dans sa totalité[36]. C'est bien ainsi que nous prétendons construire une constellation convaincante des significations entre la mémoire collective et la violence dans le développement de ces notions. Non pas comme des variables à manipuler et à maîtriser, mais des éléments de compréhension qui contribuent à la construction d'une connaissance de nos propos intellectuels.

Pour comprendre les liens de signification entre ces éléments, rappelons que "le lieu fait le lien" - donc parlons des territoires de la mémoire et de la violence. Concernant la mémoire, déjà car la mémoire elle-même possède, ou est possédée par un caractère architectural. La grande salle à manger de Scopas n'était que le premier *locus* de mémoire *identifiés* par un poète[37]. Ils sont partout, et dans la mesure où ils nous relient à une communauté, ils sont des véritables territoires. Dans le cadre de l'Irlande du Nord, par simple exemple, c'est bel et bien les récits, histoires, mythes qui constituent la mémoire collective - qui est également un champ de bataille. On peut ainsi parler d'une science humaine de la mémoire collective, ou encore de la violence - elle fait partie des divers récits et imaginaires dans le corps social, qui donnent sens à la vie, même pour un seul instant. Concernant la violence, ceci est également intéressant, surtout car ces violences (symboliques ou encore physiques) se manifestent d'une façon territoriale quand elles concernent le social. Comme nous allons le développer, par exemple, dans le chapitre cinq, la frontière est un lieu privilégié de ces manifestations de violence, violence à la fois symbolique et physique mais toutefois enracinée (au sens développé ici) dans la mémoire collective. Voilà en quoi ces éléments de la vie sociale se combinent, et sont mal adaptés à une analyse de type positiviste au sein de laquelle tout doit être séparé.

L'obsession avec la séparation qui a marqué cette "histoire des sciences" est désormais au cœur même de la pensée narrative. La narration, les histoires, les diverses façons de raconter la vie

---

[36] Reissman, Catherine Kohler, *Narrative Methods for the Human Sciences*, Sage, Thousand Oaks/London/ New Dehli, pp 81.

[37] L'histoire de Simonide est racontée dans presque tous les ouvrages sur la mémoire, ou plus spécifiquement l'art de la mémoire, comme, par exemple, ceux de Carruthers, Yates, ou Rossi ; Carruthers, Mary, *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008 ; Yates, Francis, *The Art of Memory*, Pimlico, London, 2007 ; Rossi, Paolo, *Logic and the Art of Memory*, Athlone Press, London, 2000.

afin de lui apporter une signification, bien que ces significations soient subjectives voire fictives - c'est tout le propos de l'instinct narratif qui est propre à l'animal humain. Ceci encore, la subjectivité assumée, est à nouveau un élément de la narration (du récit) auquel Molly Andrews nous sensibilise[38]. À son tour, Jens Brockmeier nous montre aussi le fait que la narration est une façon complexe de comprendre la notion d'être[39]. Il cite l'interprétation heideggérienne du traité de Franz Brentano's sur les multiples façons dont nous pouvons comprendre le mot "être"[40] chez Aristote, un ouvrage qui a amené Heidegger à se demander quelle sorte d'unité sous-tend cette multiplicité d'usages ; pour Brockmeier c'est bel et bien la narration de multiples façons, c'est-à-dire *l'histoire d'être*, si nous pouvons nous permettre une telle extrapolation. Dans son magnum opus *Sein und Zeit* (Etre et Temps), Heidegger explique à sa manière cette *histoire d'être* comme *Seinsverständnis*, c'est-à-dire la véritable compréhension d'être. *Seinsverständnis,* pour Heidegger, comme il le montre dans sa critique de l'herméneutique, est toujours dépendant du vécu, c'est-à-dire qu'il passe par "un" être ou un autre ; il n'y a pas d'être indépendamment de l'être[41]. Nous entrons donc en pleine problématique du cercle herméneutique.

Sein und Zeit commence avec la remarque (en citant Platon) que la tradition philosophique dans l'Occident a négligé la question de l'être car celui-ci était jusque-là considéré comme évident et donc ne méritant pas d'être questionné[42]. D'après Jens Brockmeier c'est l'intuition à propos de la question d'Être qui est donc un argument historique, qui dans son travail ultérieur devient sa préoccupation avec "l'histoire d'être". Pour Brockmeier, l'idée heideggerienne de l'oubli d'être justifie la nécessité pour la philosophie de revenir en arrière dans une destruction productrice de la philosophie[43]. Ceci, pour arriver à une véritable reconnaissance de l'importance de l'être dans ses multiples dimensions, chose essentielle pour nous permettre de pénétrer la pertinence de l'Histoire comme forme ontologique *fondamentale*, à partir de laquelle - pour à nouveau citer Heidegger – naissent les ontologies spécifiques telles que la science, l'art, la poésie, etc.[44]. Cette aspect de

---

[38] Andrews, Molly, *Shaping History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp 29.

[39] Brockmeier, Jens, 'Autobiographical Time', in *Narrative Inquiry*, 10(1), 2000, pp.51–73.

[40] Brockmeier, Jens & Merotja, Hanna, *Understanding Narrative Hermeneutics, in StoryWorlds: A Journal of Narrative Studies*, 6(2), 2014, pp 1-27.

[41] Heidegger, Martin, *Being and Time*, Harper, New York, 2008, pp 185.

[42] *Ibid*., p. 21.

[43] Brockmeier Jens & Merotja, Hanna, *Op. Cit.*, p9.

[44] Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 12.

l'histoire met bien en évidence le rapprochement qui est prononcé entre l'histoire de vie et l'histoire d'être ; ainsi la valeur de cette approche pour comprendre le vécu phénoménologique pour une telle étude qualitative devient davantage évidente.

Un dernier élément de la pensée de Martin Heidegger qui nous permettra de comprendre bien davantage la valeur d'une perspective phénoménologique justement pour comprendre le valeur empirique et ontologique d'une perspective épistémologique fondée sur l'histoire, est la notion de *Dasein*. *Dasein,* l'être-là heideggérien, s'inscrit dans la *Seinsverständnis* que nous avons évoquée tout à l'heure. Pour parler en des termes clairs, cette *Seinsverständnis,* la compréhension d'être, se passe toujours par l'être - un être ou un autre. Nous rappelons qu'il n'y a pas d' « être » dans un sens absolu, sans son expression spécifique – ceci serait, sinon, une abstraction. L'inséparabilité du sujet/objet nous montre aussi, d'une certaine manière donc, que les diverses formes d'être sont, en des termes ontologiques les plus basiques, liées ainsi les unes avec les autres par leur lien commun que constitue la dimension spatio-temporelle du *Dasein*, le *In-der-Welt-Sein* (être dans le monde). Le *Dasein* d'un être se trouve - littéralement - jeté dans le monde, jeté dans ses potentialités, avec les choses et les autres êtres, dont la possibilité *et* l'inévitabilité de sa propre mortalité, dans ce que Heidegger appelle *Geworfenheit* - l'être jeté dans le monde. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger montre justement comment c'est face aux potentialités spécifiques amenées par le *Geworfenheit* - par le fait d'avoir été jeté dans le monde - et face aux besoins de responsabilités pour sa propre existence que se basent les notions d'authenticité et de résolution . Comme nous l'explique Brockmeier à ce propos, c'est justement ici où le *Dasein* a la capacité d'échapper à la temporalité et vulgarité de la vie publique. Nous pouvons imaginer que, face aux expériences diverses, le *Dasein* se retrouve dans un impératif de compréhension.[45]

Plus précisément, si nous continuons avec cette idée de *Dasein*, nous arrivons à constater que nous parlons quand même de *l'être* homo sapiens sapiens - la caractéristique principale par laquelle cette espèce se qualifie en terme d'objet analytique, c'est en étant un être social. Nos *Dasein* sont nos *Dasein* ensemble. Ici, nous nous rapprochons du vivre-ensemble de Michel Maffesoli. En ce sens, très précisément, nos *histoires d'être*, c'est-à-dire nos manières d'expliquer cette vie ensemble à tout niveau, deviennent une sorte de narration de l'être. Notre ajout épistémologique serait de comprendre ces récits - bien qu'ils soient des récits consciemment

[45] Tous les termes que nous citons ci-dessus, et les termes heideggeriens en général, viennent de l'ouvrage *Sein und Zeit* de Heidegger, Martin, Op. cit.

exprimés ou des configurations de sens tout à fait inconscientes voire archétypales. Parfois celles-ci peuvent nous amener dans des directions interprétatives assez surprenantes - tout comme l'expérience vécue en soit, c'est une chose tout à fait étonnante. Il faut à un moment donné une certaine humilité vis-à-vis de nos capacités à rendre une sorte de compréhension à ces expériences vécus. Nous ne sommes pas dotés d'une intelligence parfaite, et la perfection rêvée par les progressistes modernes a sûrement été la plus irrationnelle de leurs mythologies de bases. Nous ne somme que des animaux dotés d'une conscience partielle et fragmentaire, littéralement g*eworfen* - jetés dans la vie, dans l'expérience d'un *Dasein* que nous n'avons pas choisi et sur lequel nous avons un contrôle tout à fait minuscule sur un plan global voire galactique. Ceci n'est pas la position d'un pessimiste, mais il s'agit de bien saisir les limites de la raison humaine afin de cultiver justement une raison sensible capable de donner sens au vécu humain, pour à nouveau faire référence à Maffesoli.

Un exemple que nous allons davantage développer dans le chapitre sept de cette thèse, c'est la capacité des représentations de la mémoire collective dans des formes d'être ensemble et des expressions culturelles élaborées en dépassant tout raisonnement mécanique ou positiviste. Dans cette optique, la mémoire collective peut être totalement inversée sans aucune perte de sens signifiant ; ce qui est important c'est la mesure dans laquelle l'histoire d'être donne du sens et nous permet de vivre. L'exemple que nous allons développer dans le chapitre sept concerne justement la grande famine irlandaise de 1845-1852. Comme l'expliquera le chapitre sept, la grande famine irlandaise a été un événement cataclysmique qui a réduit la population de plus de 25%, par mort et par émigration, et qui a mis en place l'une des plus grandes diasporas dans le monde entier. En des termes simplement démographiques, la population n'a jamais été rétablie. En 1845, avant la famine, la population de l'Irlande (l'île toute entière) était proche des neuf millions ; aujourd'hui elle est de six millions.

Et bien, étrangement, ce cataclysme qui a souvent été décrit comme un génocide[46] est difficilement identifiable dans les diverses narrations de la mémoire collective en Irlande (dont en Irlande du Nord). Pour y chercher, au-delà des mémoriaux sclérosés officiels qui sont ignorés par la population en général, il faut plonger justement dans *l'histoire d'être*, c'est-à-dire dans la culture

[46] Ceci est, par exemple, la position dans; Ritschel, Dan, *The Irish Famine: Interpretive & Historiographical Issues*, Department of History, University of Maryland, 1996, Web-Article : https://web.archive.org/web/20090221122426/http://www.umbc.edu/history/CHE/InstPg/RitFamine/irish-famine-historiographical-issues.html

humaine. La culture humaine, si nous pouvons le dire ainsi, est une chose constituée surtout dans l'élément fondamental de notre *Dasein*, par notre vivre-ensemble. C'est une chose qui se fait au quotidien, dans des pratiques concrètes - nos façons d'affirmer notre vie commune. Dans cette culture que nous appelons irlandaise, irlandaise du nord, il serait tout à fait incompréhensible qu'il n'y ait pas de traces dans la mémoire collective vis-à-vis de cette catastrophe vécue par toute la population ensemble. Ceci est valable en ce qui concerne notre cas d'étude pour la communauté catholique en Irlande du Nord - la communauté protestante a, elle, été protégée d'une façon directe[47].

La manière la plus directe dont nous pouvons identifier l'effet de la famine, est sûrement dans l'excès. Ce n'est pas pour trop en dire ici, mais c'est tout simplement un étrange fait de la culture irlandaise que cette tendance irlandaise - surtout vis-à-vis de l'alcool - tellement évidente et présente dans la production culturelle, surtout sous la forme privilégiée de la musique, ainsi que dans la vie quotidienne. Dans ce cadre ici élaboré, nous pouvons comprendre cela comme étant justement un aspect de cette *Dasein* collective, c'est-à-dire *l'histoire d'être* au niveau collectif. Notre hypothèse concernant la mémoire collective de la grande famine irlandaise, comme nous allons le développer davantage dans le chapitre sept, c'est que la compréhension du vécu et de la mort est devenue partie intégrale de la culture irlandaise, dans les fondements de l'être ensemble concernant l'excès. Tout simplement, il faut manger, il faut boire, et beaucoup ; la mort est proche et nous ne pouvons savoir à quel instant elle viendra embrasser chacun.

L'aspect ici privilégié est sûrement le *Sein-zum-Tode* - l'être vers la mort - que nous a décrit Heidegger concernant le *Dasein*. Ceci nous donne une ouverture à la compréhension de ce dernier en tant qu'élément qui concerne la mémoire collective dans la complexe temporalité au sein de laquelle Heidegger a pensé le *Sein-zum-Tode*. La temporalité de l'être, chez Heidegger, comprend la *futuricité,* une direction vers l'avenir, certes, mais qui prend en compte les éléments du passé - l'a-été. Cette vision temporelle nous suggère un mouvement autre que la simple linéarité unidirectionnelle qui est désormais la vision donnée par notre civilisation, si nous pouvons parler en de tels termes. La forme suggère des aspects circulaires, voire spiroïdaux. Ceci est bien évidement une vision temporelle très bien adaptée à l'étude de la mémoire collective, qui comprend les

[47] La population protestante, en Irlande généralement, a été beaucoup moins vulnérable face à la famine, grâce à leur meilleur placement social, le fait qu'ils étaient plus nombreux à être propriétaires, etc. Voir : Ó GrádaÓ Gráda, Cormac (2000), *Black '47 and Beyond: The Great Irish Famine in History, Economy, and Memory*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp21.

éléments du passé, la mort dans la vie. La mort est déterminée dans son inévitabilité, mais l'authentique *Sein-zum-Tode* comprend la nature indéterminée de la mort de l'être. L'être ne sait jamais quand ou comment sa mort arrivera. Cela dit, la nature indéterminée de la mort ne le met pas dans le futur, loin, distant, gérable "pas encore". L'authentique *Sein-zum-Tode* chez Heidegger, c'est la compréhension du fait que la mort fait déjà partie de l'être[48].

[48] Heidegger, Martin, Op. Cit. pp 255.

0.3 De l'application d'une épistémologie phénoménologique à l'approche poétique : à la rencontre entre Bachelard et Heidegger.

Gadamer, suivant Heidegger, a expliqué que le langage est une articulation d'intelligibilité, et non pas un instrument pour montrer des choses déjà existantes, un processus par lequel l'ordre et la structure de notre expérience même sont formés et changés en permanence[49]. Notre expérience du monde prend ainsi un peu la forme d'une conversation permanente. Ceci n'est pas sans rappeler une ancienne sagesse bouddhiste "Nous sommes ce que nous pensons. Tout ce que nous sommes résulte de nos pensées. Avec nos pensées, nous bâtissons notre monde"[50]. Cette liaison, peut-être inattendue, est néanmoins bien intéressante, surtout si l'on se réfère au sens particulier donné au mot "Bâtir" par Heidegger.

EN:

> What, then, does Bauen, building, mean? The Old English and High German word for building, buan, means to dwell. This signifies: to remain, to stay in a place. The real meaning of the verb bauen, namely, to dwell, has been lost to us. But a covert trace of it has been preserved in the German word Nachbar, neighbor. The neighbor is in Old English the neahgehur; neah, near, and gebur, dweller. The Nachbar is the Nachgebur, the Nachgebauer, the near-dweller, he who dwells nearby. The verbs buri, büren, beuren, beuron, all signify dwelling, the abode, the place of dwelling. Now to be sure the old word buan not only tells us that bauen, to build, is really to dwell; it also gives us a clue as to

[49] Gadamer, Hans-Georg, Truth and Method, Continuum, London/New York, 2004, pp 457 ; Cité dans Brockmeier, Jens & Merotja, Hanna, *Op. Cit*., p11.

[50] Cette "sagesse" bouddhiste est très connue, et attribuée au Dhammapada, l'ouvrage le plus important du Shakyamuni Buddha, le Gautama Buddha, censé avoir vécu c. 563 - c. 483 (une vie de 120 ans, plus ou moins), avant JC. Cette citation fait partie maintenant de la culture quotidienne, ou du moins de l'imaginaire du bouddhisme en occident. Cela n'empêche qu'elle est une fausse citation. La citation la plus proche et attribuable au Gautama Buddha montre qu'une pensée répétée sur une longue durée participe à la construction d'un monde. La citation est, en anglais, "Whatever a monk keeps pursuing with his thinking & pondering, that becomes the inclination of his awareness. If a monk keeps pursuing thinking imbued with sensuality, abandoning thinking imbued with renunciation, his mind is bent by that thinking imbued with sensuality. If a monk keeps pursuing thinking imbued with ill will, abandoning thinking imbued with non-ill will, his mind is bent by that thinking imbued with ill will. If a monk keeps pursuing thinking imbued with harmfulness, abandoning thinking imbued with harmlessness, his mind is bent by that thinking imbued with harmfulness."

how we have to think about the dwelling it signifies. When we speak of dwelling we usually think of an activity that man performs alongside many other activities. We work here and dwell there. We do not merely dwell-that would be virtual inactivity-we practice a profession, we do business, we travel and lodge on the way, now here, now there. Bauen originally means to dwell. Where the word bauen still speaks in its original sense it also says how far the nature of dwelling reaches. That is, bauen, buan. bhu, beo are our word bin in the versions: ich bin, I am, du bist, you are, the imperative form bis, be. What then does ich bin mean? The old word bauen, to which the bin belongs, answers: ich bin, du bist mean: I dwell, you dwell[51].

FR:

Que veut dire maintenant bâtir ? Le mot du vieux-haut-allemand pour bâtir, buan, signifie habiter. Ce qui veut dire: demeurer, séjourner. Nous avons perdu la signification propre du verbe bauen (bâtir), à savoir habiter. Elle a laissé une trace, qui n'est pas immédiatement visible, dans le mot Nachbar (voisin). Le voisin est le Nachgebur, le Nachgebauer; celui qui habite à proximité. Les verbes buri, biiren, beuren, beuron veulent tous dire habiter ou désignent le lieu d'habitation. Maintenant, à vrai dire, le vieux mot buan ne nous apprend pas seulement que bauen est proprement habiter, mais en même temps il nous laisse entendre comment nous devons penser cette habitation qu'il désigne. D'ordinaire, quand il est question d'habiter, nous nous représentons un comportement que l'Homme adopte à côté de beaucoup d'autres. Nous travaillons ici et nous habitons là. Nous n'habitons pas seulement, ce serait presque de l'oisiveté, nous sommes engagés dans une profession, nous faisons des affaires, nous voyageons et, une fois en route, nous habitons tantôt ici, tantôt là. À l'origine bauen veut dire habiter. Là où le mot bauen parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'où s'étend l'être de l'"habitation". Bauen, buan, bhu, beo sont en effet le même mot que notre bin (suis) dans les tournures ich bin, du bist (je suis, tu es) et que la forme de l'impératif bis, "sois". Que veut dire alors ich bin (je suis)? Le vieux

[51] Heidegger, Martin 'Building Dwelling Thinking', in *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter, Harper Colophon Books, New York, 1971.

> mot bauen, auquel se rattache bin, nous répond: “je suis”, “tu es”, veulent dire : j’habite, tu habites[52].

Se dessine donc ici le lien que nous pouvons établir entre la phénoménologie pour laquelle Heidegger est mieux connu, et l’idée de l’approche poétique, toutefois en gardant la vue sur nos objets d’étude. Il s’agit bien encore d’un exercice étymologique, cette fois-ci en grec ancien, et non plus en haut-allemand ou en anglais ancien. Le mot *poïesis*, en grec ancien : ποίησις, prend son étymologie dans le terme ancien, *poiéō (*ποιέω), ce qui veut dire “faire”. Ce mot reste l’étymologie de notre mot poésie, mot qui était d’abord un verbe, action qui transforme et constitue le monde que nous habitons, très justement. Heidegger, et aussi Arendt, ont employé le terme grec *poíēsis,* qui vient du verbe grec *poiéō (*ποιέω), “faire”[53].

Pour Heidegger, *poíēsis* c’est l’idée de l’émergence ; la floraison d’une fleur, l’émergence d’un papillon de son cocon, la chute d’une cascade lorsque la neige commence à fondre. Ce sont des moments de seuil ; quand une chose est en flux, en train de changer de forme. D’une façon très concrète alors, nous pouvons faire un lien entre la phénoménologie et la poétique, en ce sens où il s’agit d’une prise en main strictement ancrée en temps et en espace, qui est soumise aux modulations avec le passage du temps, avec le flux. La prise d’expérience phénoménologique, comme l’a précisée Panagiotis Christias lors de la journée d’études Serge Moscovici[54], et comme nous l’avons déjà précisée, se passe toujours par un être ou un autre, l’être en flux. L’histoire de l’expérience phénoménologique, c’est-à-dire l’histoire d’être ou de la *poíēsis* d’après Heidegger, est donc l’histoire de la perception de l’être, et pas non plus un “être en soi” imaginaire. Même en son sens imaginaire, cette idée d’un “être en soi” est entretenue par l’expérience de l’être humain ; comme nous l’avons montré avec la citation de Heidegger ci-dessus, la façon dont nous habitons (la perception) le monde est une expérience active (bâtir). Une extrapolation, face au fameux *cogito ergo*

---

[52] Heidegger, Martin, ‘Bâtir, Habiter, Penser’, in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris 1980, pp173-174. Nous avons cité ici les deux versions (en anglais et en français) de ce texte, car il y a plusieurs nuances importantes à reprendre, surtout dans la proximité du mot *bauen* en allemand et le mot *building* en anglais, qui partagent la même racine étymologique en vieux-haut-allemand.

[53] Brockmeier, Jens & Merotja, Hanna, Op. Cit., p12

[54] Christias, Panagiotis, *La Nature Cybernétique : réflexions sur l’Histoire humaine de la nature*, Juin 22, 2015, conférence faite à la bibliothèque du SEIN, place de Saint Germain des Prés, Paris.

sum cartésien, nous pouvons conclure que percevoir c'est être, mais c'est aussi interagir au sens expliqué ci-dessus.

Nous pouvons extrapoler ici que l'approche poétique est une approche qui a cette perspicacité heideggérienne du *bauen* dans la manière dont nous agissons avec le monde. Gaston Bachelard, dans son livre *La Poétique de l'Espace*, nous montre avec une élégance propre à son génie, dans la forme plutôt qu'autre chose, une façon d'étudier l'expérience des choses proprement phénoménologiques[55]. Pour Bachelard, c'était l'expérience vécue de l'espace ; pour notre étude c'est celle de la mémoire collective. Bachelard a bien connu l'utilisation des inspirations des écrivains et surtout des poètes pour illustrer son propos sur l'espace ; bien que ceci soit probablement incompatible avec des chercheurs positivistes, c'est bien clair que pour Bachelard, ces éléments culturels ont eu l'avantage d'une clarté poétique, justement au sens expliqué ci-dessus. Les poètes, en un sens strict, participent à la construction de notre monde ; ils produisent bel et bien des imaginaires et d'autres ressources essentielles qui peuplent le bassin sémantique qu'a décrit Gilbert Durand. Encore, nous pouvons dire avec Jung que ce sont ces ressources-mêmes qui donnent des formes et structures archétypales à leur tour. Donc quand Bachelard a utilisé des poésies pour illustrer ses propos, qui concernent très justement le "habiter" - *wohnen* - dont nous parle Heidegger, il participe à la construction d'une image approfondie de l'action - *bauen* - qui détermine cette dimension essentielle qui est le fait de l'habitation humaine. Pour ce faire, Bachelard nous donne accès à une double perspicacité. Tout d'abord, la lecture phénoménologique au sens "simple" du vécu fait de son livre un grand succès chez les architectes, tout en donnant un nouveau vocabulaire et des références poétiques à ce métier. Plus profondément, peut-être, nous pouvons faire la liaison entre la poétique de l'espace de Bachelard et la phénoménologie de Heidegger. Pour nous, le véritable cœur de cet ouvrage s'inscrit dans la mesure où il a mis à notre disposition une nouvelle dimension à la compréhension de cette trichotomie de "bâtir, habiter, penser", catégories fondamentales de l'expression phénoménologique de l'être dans son expression humaine. Manière de dire contribution importante à la compréhension de l'ontologie fondamentale d'où vient toute ontologie spécifique.

À notre tour, nous allons nous inspirer de cette approche, tout en prenant compte de cette liaison potentielle entre les pensées de Heidegger et de Bachelard, pensées qui nous permettent d'accéder davantage à l'approche poétique de la mémoire collective et de la violence, et ainsi de

---

[55] Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, éditions Puf coll. Quadrige, Paris, 2001, pp 117.

faire émerger des liens entre ces dimensions ontologiques propres à chaque société humaine. La poésie elle-même, et ce n'est pas par accident, est particulièrement bien adaptée à l'illustration de l'approche de terrain qui est la nôtre. Comme nous allons l'expliquer d'autre part, l'histoire irlandaise a privilégié le développement des arts littéraires plutôt que philosophiques ; d'où l'héritage de tout un bassin poétique particulièrement approprié pour expliquer - et donc illustrer - la construction de cette expérience phénoménologique, de ces dimensions que sont la mémoire collective et la violence. De James Joyce à Oscar Wilde, en passant par Brendan & Dominic Behan, W.B. Yates, Samuel Beckett pour nommer simplement les plus connus, nous arrivons à un monde poétique qui perdure d'une façon féconde de nos jours, avec des auteurs tels que Seamus Heany, Michael Longley, Paul Muldoon, parmi d'autres. Ces derniers sont tous des auteurs qui on davantage travaillé en Irlande du Nord au cours de la période contemporaine (Heany est mort en 2014, les autres sont encore vivants). Ainsi, ces auteurs ont eu accès à une richesse de mythologies, chansons et poésies traditionnelles que nous allons citer dans le cheminement de notre étude.

Cette façon de comprendre la perspicacité de la poésie a souvent été utilisée, même sans la précision qui nous est ici importante vis-à-vis de la pensée phénoménologique et qui est centrale à notre approche d'une poétique de la mémoire collective et de la violence. De très divers auteurs ont cité des poètes ; nous pouvons citer Slavoj Zizek, ce regard pour montrer simplement que cela fonctionne même chez ces auteurs ne s'inscrivant pas dans notre perspective épistémologique[56]. En faisant référence aux conflits qui ont suivi la chute de la Yougoslavie, Zizek met en avant la poésie des nationalistes serbes pour expliquer la vigueur et la brutalité avec lesquelles ils ont battu leurs voisins lors de ces guerres. Radovan Karadžić, homme politique et militaire mais aussi poète est ici un exemple intéressant dans la poésie serbe de cette époque, durant laquelle il a justement utilisé sa poésie pour préparer la guerre.

EN:

Convert to my new faith crowd

[56] Slavoj Žižek, penseur slovène, se définit comme étant "anti-postmoderne". À notre avis, la seule barrière à son intégration d'une manière centrale dans cette thèse est le fait que son marxisme lui donne des contraintes trop strictes rendant ses autres idées sur, par exemple, son travail sur la culture contemporaine, ou encore sa lecture de Jacques Lacan (*How to read Lacan*) encombrées par des prérogatives d'une "émancipation" marxienne : Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Granta Books, London 2007.

I offer you what no one has had before

I offer you inclemency and wine

The one who won't have bread will be fed by the light of my sun

People nothing is forbidden in my faith

There is loving and drinking

And looking at the Sun for as long as you want

And this godhead forbids you nothing

Oh obey my call brethren people crowd

FR:

Embrasse ma nouvelle foi, peuple

Je t'offre ce que personne n'a jamais eu

Je t'offre l'inclémence et du vin

Celui qui n'aura pas de pain sera nourri par la lumière de mon soleil

Peuple, il n'y a rien de banni dans ma croyance

Il y a de l'amour et à boire

Et tu regarderas le soleil autant que tu voudras

Cette figure divine ne vous interdit rien

Suivez mon appel, ma foule de frères.[57]

[57] Karadžic, Radovan, *For Izlet Sarajlic* in Žižek, Slavoj, 'The military Poetic Complex', *London Review of Books,* 30(16) 2008.

D’après notre analyse, ces poésies sont des éléments de compréhension qui vont aussi servir à l’illustration d’une co-naissance sur la mémoire collective et la violence bâtie à partir de plusieurs regards poétiques, des témoignages d’un “vécu-ensemble”. Cet aspect du propos nous permettra de mener une analyse pertinente aux racines du conflit nord-irlandais tout en l’établissant comme une ontologie spécifique à l’expérience d’une communauté. C’est-à-dire, de décrire les mouvements souterrains dans l’inconscient collectif de la communauté catholique de l’Irlande du Nord, pour faire apparaître des liens de signification de la trichotomie “bâtir, habiter, penser” qui est au cœur de notre être. Être individuel, mais pour notre propos surtout être social voire collectif, qui détermine notre perception par ces ontologies spécifiques. Ceci, nous espérons, pour ouvrir la possibilité d’une contribution originale et utile, bien que humble à la compréhension de notre manière d’être, en passant par nos manières d’être ensemble rattachées à la violence et à la mémoire collective.

À propos de notre terrain, nous remarquons que pour ce qui concerne le rôle de la mémoire collective, c’est-à-dire l’aspect poétique, l’aspect créateur que nous tentons de comprendre avec cette thèse, que ce processus est bel et bien vivant et en action. Dans ce que nous avons appelé le territoire de la mémoire, territoire culturel partagé avec de multiples enracinements et expressions culturelles communs, nous retrouvons une richesse d’expressions et d’exemples dans une forme également poétique qui permet au chercheur de comprendre le rôle joué par la poésie, la chanson, tout élément culturel en fait qui englobe et normalise des perspectives, “normales” bien que radicales. Très spécifiquement, les poésies, les chansons et les extraits que nous citons dans cette thèse ont un intérêt d’abord littéraire peut-être. Mais bien au-delà de ça, ils sont importants dans la mesure où ils sont des expressions de ce que Mark Freeman a appelé l’inconscient narratif[58]. Inconscient narratif dans le sens où ils viennent de quelque chose - qu’il y a quelque chose de non-dit dans la culture qui tend à s’y exprimer - une certaine tristesse, une violence peut-être. Les poètes, les écrivains, dans ce sens, ont pour rôle de comprendre et interpoler poétiquement cet inconscient, très justement.

En ce qui concerne notre étude, cela est essentiel. Dans son sens purement expressif, mais également dans la mesure où ils donnent des significations discrètes aux diverses perspectives dans

[58] Freeman, Mark, “Charting the narrative unconscious: Cultural memory and the challenge of autobiography”; in *Narrative Inquiry*, Volume 12(1), pp. 195.

la culture, qui sont susceptibles d'être comprises et interprétées de diverses manières, souvent divergentes. Ceci se rapproche de la différentialité de Daniel Bertaux dont le principe a été développé, comme nous le considérerons dans notre chapitre épistémologique, par Jens Brockmeier dans son essai sur des vies possibles (Possible Lives) Il y parle des multiples et divergentes significations et bases de matières culturelles qui sont possiblement enracinées dans, par exemple, une ville, mais en tous cas dans un "lieu" culturel qui fait le lien entre les membres d'une communauté[59]. Dans ce sens très strict, spécifiquement, les éléments culturels tels que la poésie, ou les chansons populaires que nous étudierons, sont des éléments qui créent de multiples ambiances, plurales même s'ils sont interdépendants, dans un seul territoire de la mémoire. C'est à travers ces éléments que nous sommes enracinés dans la mémoire collective. Donc, la façon dont ils sont compris ou racontés joue un rôle non négligeable dans la manière dont nous allons être "radicalisé" ou pas, dans le sens où la radicalisation signifie être enraciné dans quelque chose.

Sur notre terrain il y a de multiples exemples de ces points d'enracinement culturel. Un exemple pertinent pour finir ce chapitre serait une chanson aussi populaire qu'elle est ancienne. Plusieurs références dans cette chanson, tels que Gráinne Mhaol et l'idée que les Espagnols peuvent aider l'Irlande contre les Anglais nous parle d'une moment historique bien plus ancien que celui du conflit nord-irlandais. Gráinne Mhaol (Grace O' Malley, né 1530, mort 1603) est connue surtout pour des raisons presque totalement anhistoriques, en tant que symbole de résistance contre les Anglais. Elle était contemporaine de et a aidé Hugh Uí Neill, chef de guerre pendant la guerre de neuf ans, guerre contre les Anglais qui avaient pour but militaire de mettre l'Irlande sous le contrôle des Espagnols. Cependant, dans la chanson, il est noté que - dans la versions imaginaire du dix-neuvième siècle, quand cette chanson a été écrite, que Gráinne Mhaol allait libérer l'Irlande entière sans l'aide des Espagnols ou bien des Français, autre espoir d'une domination catholique.[60]

Gaeilge (GE) :

'Sé do bheatha, a bhean ba léanmhar,

---

[59] Brockmeier, Jens, Possible Lives, in *Narrative Inquiry*, 12(2), 2002, pp 455–466.

[60] Les détails ici cités sur Gráinne Mhaol se trouvent dans ; Lennon, Colm, *Sixteenth Century Ireland: the Incomplete Conquest*, St. Martin's Press, New York, 1995.

Do b' é ár gcreach thú bheith i ngéibheann,

Do dhúiche bhreá i seilbh méirleach,

Is tú díolta leis na Gallaibh.

Óró, sé do bheatha 'bhaile,

Óró, sé do bheatha 'bhaile,

Óró, sé do bheatha 'bhaile

Anois ar theacht an tsamhraidh.

Tá Gráinne Mhaol ag teacht thar sáile,

Óglaigh armtha léi mar gharda,

Gaeil iad féin is ní Frainc ná Spáinnigh,

Is cuirfidh siad ruaig ar Ghallaibh.

Óró, sé do bheatha 'bhaile, (x3)

Anois ar theacht an tsamhraidh.

A bhuí le Rí na bhFeart go bhfeiceam,

Mura mbeam beo ina dhiaidh ach seachtain,

Gráinne Mhaol agus míle gaiscíoch,

Ag fógairt fáin ar Ghallaibh.

Óró, sé do bheatha 'bhaile, (x3)

Anois ar theacht an tsamhraidh[61].

EN:

Welcome oh woman who was so afflicted,

It was our ruin that you were in bondage,

Our fine land in the possession of thieves...

And you sold to the foreigners!

Oh-ro You're welcome home,

Oh-ro You're welcome home,

Oh-ro You're welcome home...

Now that summer's coming!

Gráinne O'Malley is coming over the sea,

Armed warriors along with her as her guard,

They are Gaels, not French nor Spanish...

And they will rout the foreigners!

Oh-ro You're welcome home (x3)

Now that summer's coming!

May it please the King of Miracles that we might see,

Although we may live for a week once after,

Gráinne Mhaol and a thousand warriors...

Dispersing the foreigners!

Oh-ro You're welcome home (x3)

Now that summer's coming!

FR:

Bienvenue à vous ô femme tant affligée,

Votre esclavage fut notre ruine

Notre belle terre entre les mains de voleurs

Et vous, vendue aux étrangers !

Oh, bienvenue chez vous,

Oh, bienvenue chez vous,

Oh, bienvenue chez vous

Maintenant que vient l'été !

Gráinne O'Malley nous vient de par la mer,

Protégée par des guerriers en armes à ses côtés

Des Irlandais, ni Espagnols ni Français...

Et ils chasseront les étrangers !

Oh, bienvenue chez vous,

Maintenant que vient l'été !

Plaise au Roi des Miracles que nous les voyions,

Même si ne devions vivre qu'une semaine après cela,

Gráinne Mhaol et mille guerriers...

Dispersant les étrangers !

Oh, bienvenue chez vous,

Maintenant que vient l'été !

L'histoire de cette chanson elle-même est très intéressante. Supposée trouver ses origines au dix-septième siècle, elle a été renouvelée par le poète et nationaliste Padraig Pearse au début du vingtième siècle[62]. Pearse, qui a livré l'oration de O'Donovan Rossa en 1915 dont nous parlons dans notre chapitre six, a donné de nouvelles paroles à cette air. Pearse a transformé la signification des mots de la chanson, mais la chanson elle-même est restée fermement enracinée dans la culture et la mémoire collective irlandaise et irlandaise du nord. Du coup, si les mot ont changé, d'une certaine manière ceci reflète plutôt un changement d'ambiance dans la culture. Dans la tradition de chansons rebelles en Irlande et Irlande du Nord contemporaine, *Óró, sé do bheatha 'bhaile* reste très important, un fait qui reflète la complexité de la temporalité qui forme la perception, qui est partie de notre objet d'étude. Le *Dasein* phénoménologique représenté par ces éléments vivant dans la culture nous présente de riches racines par lesquelles nous pouvons plonger dans les profondeurs de la mémoire collective, et donc comprendre sa perception radicale.

[62] La chanson est ainsi décrite dans *The Complete Collection of Irish Music* de George Petrie, écrit en 1855. Originellement, ceci n'est pas une chanson de guerre, mais une mélodie romantique sur la tradition de "batha bhaile" (hauling home) - la tradition d'amener sa femme chez soi un mois après le mariage sur ses épaules. En lire plus : Petrie, George, *The Complete Collection of Irish Music* (1855), Dover Song Collections, Dover, 2012.

Chapitre 1: Approches théoriques mobilisant la mémoire

La mémoire, la mémoire collective, la mémoire culturelle, la mémoire sociale, l'imaginaire[63], représentent des façons de considérer la relation entre le passé et le présent. C'est-à-dire, la manière dont nous apportons du sens à partir de ce qui est passé ; puisqu'il est possible d'innover ou de renouveler simplement à partir du passé, même s'il est révolu, l'archaïque du quotidien a une importance fondatrice. Fondatrice dans la construction de la culture contemporaine, la preuve empirique que l'on pourrait apporter ici étant contenue dans les cycles de modulations des thèmes, symboles et figures archétypales. Le recyclage des éléments symboliques, la modulation mouvante des figures emblématiques, l'obsession des artefacts et traditions (du vintage aux traditions locales et régionales) représentent et sont un sujet pertinent au sein de la société contemporaine, la postmodernité. Ce premier chapitre, dans la partie épistémologique de cette thèse, a pour objectif la construction d'un panorama des éléments théoriques sur lesquels est basée la notion de la mémoire collective, aspect fondamental de ce travail de recherche.

[63] Maffesoli, Michel, *La connaissance ordinaire*, éditions Klincksieck, Paris, 2007, pp 50.

1.1 Enracinements classiques.

L'écrasante insistance sur la mémoire, le souvenir dans l'histoire de la pensée occidentale est indéniable, elle est privilégiée vis-à-vis des autres formes de relation individuelle et sociale entre le présent et le passé[64]. Ainsi, pour pouvoir parler de la mémoire, individuelle, culturelle, sociale et collective, en terme épistémologique, il s'agit de clarifier la position sur cette idée clé.

Platon voyait dans le processus du souvenir, qu'il appelait *anamnesis*, la clé des vérités les plus profondes et universelles[65]. Saint Augustin appelait cela la "chambre sans limites" de l'esprit, où les fruits de la connaissance et de l'expérience sont gardés et ne sont jamais oubliés[66]. Ces visions de la mémoire peuvent sembler presque intuitives à l'interlocuteur pris dans la pensée progressiste de la modernité.

On note la pertinence du premier, poète, de parler d'un art de la mémoire, un *ars memoris*. Afin de commencer la construction d'une poétique de la mémoire collective, rendons justice à la poésie en citant le poète et philosophe Simonide qui a établi l'*ars memoris*. Les fondations de ce dernier se sont illustrées pour la première fois, lors d'un banquet en l'honneur de Scopas, noble thessalien ayant refusé de payer pour un poème sur sa victoire car celui-ci contenait trop de références aux jumeaux mythiques Castor et Pollux. Pendant ce repas, le poète a été appelé à quitter la salle à manger car deux jeunes hommes l'attendaient. Lorsqu'il quitta le lieu, la pièce s'effondra, en tuant l'ensemble des invités. Les deux jeunes hommes, bien entendu, étaient Castor et Pollux, venus le remercier et le sauver. Suite à cela, Simonide a été appelé afin d'identifier les cadavres des invités; pour ce faire, il inventa *l'art oblivionis*, l'art de l'oubli ; un théâtre de la mémoire.

Le système mnémonique de Simonide se base sur une mémoire sélective des lieux et des objets (personnes). Il est très intéressant de voir que pour Simonide, aucun souvenir intentionnel n'est possible en l'absence de cet art de l'oubli des détails superflus. Cependant pour certains de ces penseurs, l'idée d'un "art du souvenir" basé sur un "art de l'oubli" était

---

[64] Brockmeier, Jens, 2002. 'Remembering and forgetting: narrative as cultural memory', in *Culture & Psychology*, 8(1), pp 20.

[65] Day, Jane Mary, *Plato's Meno in Focus*, Routledge, London, 1994, pp 19.

[66] Brockmeier, Jens, 2002, *Op. Cit.*, p16.

irrecevable. Thémistocle dit à ce sujet : "je préférerais une technique d'oubli, car je retiens ce que j'aimerais ne pas retenir et je ne peux oublier ce que j'aimerais oublier"[67]. En effet, l'idée d'un *art oblivionis* est encore remise en question aujourd'hui, notamment par Umberto Eco[68]. Néanmoins, cette vision de la mémoire non archivable, non autobiographique, créée tout d'abord par hasard par un poète antique, est peut-être plus pertinente qu'une approche archivable de la mémoire pour comprendre les aspects narratifs de la mémoire collective, dans laquelle les souvenirs ne se rejoignent pas d'une façon illimitée (l'approche de la mémoire de Saint-Augustin), mais s'organisent autour de l'architecture du champ de fils narratifs.

Une chose intéressante à noter, est que c'est uniquement par des figures comme Cicéron et Platon, qui représentent aujourd'hui toujours les géants du panthéon de la pensée occidentale, que nous nous souvenons de Simonide, alors qu'il a été le premier à élaborer un *ars memoris*. En effet, un seul des poèmes lyriques de Simonide est intact aujourd'hui, et ceci uniquement parce qu'il est publié dans le *Protagoras* de Platon. De la même façon, Simonide est lui-même, en grande partie, relégué aux marges de la mémoire culturelle, et sa poésie, tout sauf éteinte, ne survit aujourd'hui pour ainsi dire que dans l'ombre des titans.

Malgré cela, la contribution de Simonide à l'histoire de la pensée est bien plus que simplement anecdotique. La valeur d'un art de l'oubli, aussi étrange que cela puisse paraître, ne saurait être trop soulignée. En considérant brièvement la nature de la mémoire biographique et la durée de la vie humaine, on arrive rapidement à la conclusion que tenter de se souvenir des choses d'une manière biographique revient à revivre une vie humaine entièrement ; chose purement et simplement irréalisable[69].

Pour illustrer à nouveau ce propos par un exemple tout aussi antique que Cicéron ou Simonide, on peut mobiliser le cycle mythologique de l'origine de l'Irlande. Parmi les quatre grands cycles de la mythologie irlandaise, celui-ci concerne les récits sur la population originelle d'Irlande, et constitue une source d'images féconde pour la mémoire collective populaire. Cette dernière, selon le cycle, s'est constituée par des phases d'invasion

---

[67] Cicero, *de Fin*.2.32.104, cité par Campbell, David, *Greek Lyric III*, Loeb Classical Library - Harvard University Press, Cambridge Mass., 1991, p351.

[68] Cité dans Brockmeier, Jens, Op. Cit., p16.

[69] Brockmeier,Jens, *Op. Cit.,* pp 15-43 ; les détails donnés ici sont un résumé de certains extraits de ce texte.

et d'absorption périodiques des peuples. Avant l'arrivée des Gaëls (la population celtique qui a apporté sa culture en Irlande autrement appelé les Milesians), il y a eu selon ce cycle cinq vagues de peuples, la dernière avant les Gaëls étant les Tuatha Dé Danann. Cette idée de cycle d'invasion et d'absorption peut être considérée comme une base pour la compréhension du monde extérieur.

Il résidait donc un rapprochement entre les visions de construction des mémoires collectives (même si inconsciente, instinctuelle ou autre) des deux mondes. Pour les Grecs de l'antiquité et les Irlandais de la mythologie, la mémoire n'était pas une compilation de souvenirs individuels, comme l'est à présent notre vision, élaborée depuis le fondement de Saint-Augustin. L'idée de temporalité, des figures et des individus n'était pas non plus comprise selon notre raisonnement actuel; la figure de Cú Chulainn, héros de Gaël (gaélique) était encore la modulation de Lugh, dieu des Tuatha Dé Danann semblable à l'Odin allemand ou encore au Mercure romain selon Julius Caesar[70]. La mémoire en ce sens était surtout une façon d'organiser une compréhension du monde, plus qu'une archive.

La vision de mémoire comme art a été reprise au Moyen-Âge, et d'autant plus à la Renaissance avec la redécouverte de Cicéron et donc de Simonide. C'est avant tout à Pétrarque que l'on doit la redécouverte de l'art de mémoire. Ceci sur un plan philologique mais aussi dans d'autres artefacts culturels, tels que l'architecture. Au-delà d'une simple mnémotechnique ou compilation de souvenirs individuels, l'art de mémoire, l'essence d'une conception narrative de la mémoire, est organisée par territoire. L'espace, l'autre dimension venant s'allier à celle temporelle, devient ainsi un voyage initiatique par lequel la mémoire d'un groupe identitaire se constitue. D'une certaine manière, ce voyage renvoie, lui aussi, à un *archè*, un souvenir originel, archétypal, auquel on accède par l'*ars memoria*[71]. En ce qui concerne cette thèse, nous pouvons comprendre ce voyage initiatique comme étant une allégorie pour le processus de la radicalisation.

Dans sa thèse doctorale, Aurélien Fouillet, chercheur du CEAQ, a cité Mary Carruthers, en nous rappelant l'existence des prêtres médiévaux, qui pratiquaient un art de la mémoire. Il nous offre ici des exemples de pratique et d'analyse permettant de comprendre une façon communautaire de vivre la mémoire : "L'application continue de la prière, qui est le propre de la vie monastique, a

---

[70] Caesar, Julius, Hanford S. A. Trans, *The Conquest of Gaul,* Penguin, London, 1983, pp 140.

[71] Nous retrouvons cette idée dans la thèse doctorale d'Aurélien Fouillet, *L'esprit du Jeu dans les Sociétés Postmodernes*, Thèse de doctorat, sous la dir. Maffesoli Michel, Université Paris 5, 2012, pp209.

pris, en latin, le nom de *sacra pagina*, c'est-à-dire la méditation constante fondée sur la lecture et la remémoration des textes sacrés. Les premiers moines du désert appelaient cet ensemble de pratiques *mnêmê theou*, la "mémoire de Dieu". Cette "mémoire" ne se restreint pas à ce que nous désignons sous ce vocable aujourd'hui ; c'est un concept beaucoup plus vaste car il reconnaît le rôle essentiel que jouent l'émotion, l'imagination et la méditation au sein de l'activité de remémoration. Plus proche de sa signification réelle est notre terme de « cognition », désignant la construction de la pensée. La méditation monastique est l'art de fabriquer des pensées relatives à Dieu".[72]

Comme l'a bien montré Aurélien Fouillet dans sa thèse doctorale, d'une façon analogique, nous verrons que la constitution d'une mémoire dans le monde contemporain est, elle aussi, un art de fabriquer des images, non pas relatives à Dieu mais à ce qui d'une certaine manière s'y apparente, la communauté[73]. Du moins, ceci est le rôle de la mémoire tel que nous le traitons dans cette thèse. Cette idée de la communauté encore une fois, en ce qui concerne le terrain de l'Irlande du Nord, est au centre de la rationalisation derrière la radicalisation. Et justement par la construction d'un sens de la communauté forte, avec leur propre *mnêmê theou*, la mémoire est une caractéristique primaire pour comprendre ce processus. Au-delà de l'aspect temporel que la modernité a privilégié, cette conception d'un *ars memoria*, l'art de la mémoire au Moyen-Âge a pris des formes territoriales et identitaires, bien que narratives. Dans le cadre de cette thèse, il y a deux notions, ou bien deux notions clés à retenir par rapport à mémoire collective dans la façon dont nous voudrons la traiter. Ce sont, d'une part, l'idée que la mémoire se focalise sur les loci, les lieux (ou les objets),et autrement la puissance du process de la mémoire. D'après notre analyse c'est cette combinaison qui fait de la mémoire un élément aussi important pour l'enracinement (c'est-à-dire, de la radicalisation) dont nous parlons dans cette thèse.

Les matières pour penser ont été pour des anciens les capacités créatives de l'intellect humain : chez Aristote nous retrouvons la classification des *phantasmata* tout comme les imagine Quintilien[74]. Le lien entre la mémoire et l'imagination, ou encore la mémoire collective et l'imaginaire collectif se trouve moins dans l'image de Saint-Augustin d'un grande espace de stockage mais comme processus mental et culturel. En latin médiéval, comme nous montre

---

[72] Mary Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen-Âge*, éditions Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, Paris, 2002 (1998), p. 10, Cité dans la thèse d'Aurélien Fouillet, CEAQ, *Op. Cit.*

[73] Fouillet, Aurélien, Fouillet, Aurélien, *Op. Cit.*, pp 211.

[74] Carruthers, Mary, *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p67.

Carruthers dans son livre sur la mémoire[75], nous retrouvons le mot *imago*, mot qui n'était pas simplement limité à un sens simplement visuel mais qui avait la puissance créatrice de la poétique, le *poesis* dont nous avons parlé dans le chapitre dernier. Ceci rejoint notre perspective épistémologique sur la mémoire et la mémoire collective ; nous voudrions le comprendre comme capacité créatrice, mais pas seulement. Processus créatif, processus directionnel de choix narratif. Non pas comme l'image de l'écrivain qui rédige son ouvrage, mas par un processus culturel plus inconscient que dans la rédaction. Ce dernier rejoint la perspective de Michel Foucault sur la production de vérité ou encore discours dans la sphère socio-culturelle - ceci suit le va-et-vient des courants de pouvoir, que nous préférons appeler puissance sociale[76]. Foucault a dit que la vérité est une chose de ce monde ; nous allons voir que la mémoire l'est aussi et qu'elle prend la forme de vérité dans le sens où elle est comprise en tant que telle par ceux qui se souviennent. Nous allons davantage explorer cette dimension dans notre chapitre sept, mais il est important de retenir cette idée de choix limité de matières à partir duquel nos récits sont composés.

Au-delà de son rôle pour stocker ou garder des souvenir, la mémoire est un processus puissant de l'*imago*, la production des images mentales et culturelles qui a une capacité aussi créatrice que re-créatrice. Nous retrouvons un aspect important de cette puissance mnémonique dans l'idée de *vis memorativa*, la dernière étape du processus créatif de la mémoire. Dans l'ouvrage de Carruthers, nous retrouvons un diagramme du quatorzième siècle, qui a été produit pour une famille aristocratique anglaise. Le diagramme, en français (anglo-normand) et latin, associe une image d'un petit serpent avec la sphère du *vis memorativa*. La mémoire tout comme la pensée et l'imagination est donc comprise comme *vis*, comme puissance et non pas simplement réceptacle[77]. Dans l'image du ver, représenté par le petit serpent, nous avons l'idée d'un contrôle dans la correspondance entre la pensée et la mémoire. Le ver c'est l'image du gardien des portes (gatekeeper) - c'est l'idée d'un choix nécessairement strict, une parcimonie de passage entres les capacités mémorielles et cognitives. Sinon, il y aura trop d'images, trop de souvenirs dans l'esprit pour penser - la créativité de la pensée, comme celle de la mémoire a besoin d'un choix essentiellement narratif, pour pouvoir rendre compréhensible la mémoire personnelle et collective. Le choix, autrefois élément destructeur de l'oubli, implique la capacité de créer des nouveaux liens de signification dans le présent à partir

---

[75] *Ibid*, p68.

[76] Foucault, Michel, 'Truth and Power', in Colin Gordon ed. trans by Gordon, Marshall, Mepham and Soper, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Vintage Books, New York, 2010, pp 121.

[77] Carruthers, Mary, *Op. Cit.*, p66.

des éléments et ressources du passé. Il y a toujours une surabondance de mémoire dans l'Histoire, ce que nous pouvons comprendre comme une complexe ressource d'éléments narratifs - tout comme le bassin sémantique de Gilbert Durand[78]. Tout comme l'imagination (personnelle et collective), nous entendons que la mémoire en tant que processus est une chose travaillée d'une façon créative avec ces éléments du passé, tout comme l'imagination avec les images.

Fig. 5 : Diagramme dans le livre de Carruthers où nous retrouvons le fameux *vis memoris :* https://events.stanford.edu/events/227/22757/Picture%202.jpg

[78] La notion du Bassin Sémantique est présente dans plusieurs ouvrages de Durand, nous renvoyons le lecteur au chapitre III de son *Introduction à la Mythodologie* (1996), 'La notion de "Bassin Sémantique".

La trajectoire éminente d'où est issu cet art a eu une place importante en Europe médiévale, concernant particulièrement la formation des images, les association entre objets sensibles et *loci*. Pour citer Dame Frances Yates, "If Simonides was the inventor of the art of memory, and 'Tullius' its teacher, Thomas Aquinas became something like its patron saint" ("Si Simonide a été l'inventeur de l'art de la mémoire, et 'Tullius' son professeur, c'était Thomas Aquinas son saint patron"[79]). Néanmoins, les pratiquants de la tradition lullienne ont perdu leur réputation. Au début de la tradition scientifique de la pensée, inaugurée par des penseurs tels que Francis Bacon, Descartes, ou Leibniz, l'*ars memoris* de Simonide et la tradition cicéronienne et lullienne commencent à être mal vues. Néanmoins, si non dans sa forme mais certainement dans les aspects substantiels, l'influence de la tradition classique est restée évidente.

Dans son livre *Logic and the Art of Memory*[80], Paolo Rossi trace la trajectoire de cet art de mémoire depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen-Âge, et il en tire des conséquences contemporaines. En faisant le lien entre Petrarch et Diderot, Rossi nous montre toute une diversité des recherches qui ont eu lieu pour insaisissable *ars memoris* inauguré par Simonide. Peut-être la chose la plus intéressante dans le catalogue de Rossi, c'est-à-dire dans l'histoire du *ars memoris*, c'est la diversité des expressions, techniques et de cultures autour de cette idée de la perfection de la mémoire. Perfection de la mémoire par l'oubli, si nous nous souvienons de la mnémotechnique. Des disciples de Ramon Lull jusqu'à la nouvelle méthode scientifique de Descartes ou Francis Bacon, cet art a produit une multiplicité de moyens et techniques pour chercher une perfection de la mémoire, peut-être imaginaire. Parfaite, universelle, ou encore dans les mots de Saint Augustin "sans limites", cette vision d'une technique pour la maîtrise de la mémoire, nous semble-t-il, prévoit la modernité. Néanmoins, il y a une ancienne sagesse dans l'approche de Simonide qu'ils ont peut-être ignorée, ou même essayé de contourner, car l'oubli indique une incapacité à contrôler totalement la mémoire, le besoin de faire des choix conscients ou inconscients. Ceci nous rappelle l'image du serpent, du *vermis*.

Il serait approprié que cette section de notre chapitre sur la mémoire fasse référence aux pères-fondateurs de la pensée scientifique. Pour ne prendre que deux personnages - les deux exemples les plus évidents - regardons Francis Bacon et Descartes. D'abord, ils ont partagé une méfiance semblablement totale pour l'*ars memoris*, la trajectoire intellectuelle que nous venons d'expliquer

---

[79] Yates, Frances, *Op. Cit.*, p 93.

[80] Rossi, Paolo, *Op. Cit.*, p. 103-104.

très schématiquement. Ces penseurs ont jeté les bases d'un rejet proto-moderne de l'art classique de la mémoire, surtout tel qu'il est représenté par la tradition de Ramon Lull. Pour le montrer, voyons deux citations de Descartes et de Bacon trouvées dans l'ouvrage de Rossi. D'abord, considérons un extrait de Descartes sur sa rencontre avec un adhérent de l'art de Lull ;

EN:

> Yesterday I met an erudite man in a house in Dordrecht with whom I spoke about the are larva of Lull… He was an old man, a bit talkative, and his learning, drawn from books, was more in his mouth than in his brain… I got the impression that he spoke more to gating the admiration of the ignorant than to find out the truth… His logic, and syllogisms and the greater part of his precepts were used rather to explain to others what they already knew, or even, as with the art of Lull, to speak without judgement about things of which he was ignorant, rather than to learn them[81].

FR: J'ai rencontré il y a trois jours dans une auberge de Dordrecht un homme savant avec lequel je me suis entretenu de l'*ars pava* de Lulle… C'était un vieillard un peu bavard et dont les connaissances, tirées des livres, se trouvaient plus sur le bout des lèvres que dans le cerveau… Je le soupçonne d'avoir dit cela pour s'attirer l'admiration d'un ignorant plus que pour s'exprimer avec vérité… Pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses que l'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre.

Chez Francis Bacon, nous retrouvons la même méfiance. Le philosophe anglais formule, tout comme Descartes, des mots que nous pouvons désormais (et malheureusement) trouver apte à décrire de nombreux universitaires actuels…

[81] Descartes to Beeckmann, 29th April 1619; Oeuvres, X p164-5 ; Discours (ed. Gilson), p. 17, cité dans Rossi, Paolo, *Op. Cit.*, p103-104.

EN:

One cannot pass silently over the fact that some individuals, who are more foolish than wise, weary themselves with a method which is unworthy of this name, being in reality a method for imposture, which is only used for swindlers. This method uses a smattering of science so that an ignoramus can make show of a non-existant erudition. The art of Lull and the Typocosmia which someone has recently invented are arts of this kind. Both consist of an undigested mass of terms from the various arts which are used to make some-one who knows the terms sound as if he knows what they mean. A collection of this kind is just like a junk-shop where one finds many old rags, but nothing of any value[82].

FR

On ne peut pas passer sous silence le fait que quelques individus plus imbus d'eu-mêmes que savants, se sont fatigués pour une méthode indigne de ce nom, étant en réalité une méthode pour l'imposture, qui a été toutefois d'une grande utilité pour quelques escrocs. Une telle méthode prend quelques gouttes d'une science afin qu'un ignorant puisse faire étalage d'une érudition inexistante. Tel fut l'art de Lulle, telle la Typocosmie que quelques-uns ont conçue. L'un et l'autre ne sont qu'un amas de termes de tous les arts et servent à celui qui est quelque peu familiarisé avec ces termes à paraître comme quelqu'un qui les connaît. Un amas de ce genre est bon tout au plus pour la boutique d'un fripier, où l'on trouve de vieux chiffons, dont aucun n'a de valeur.

Avec ces polémiques en tête il est donc très intéressant de voir que, au final, ces deux penseurs, pères-fondateurs de la pensée scientifique, progressiste etc., qui ont rejeté avec autant de force l'art mnémonique de Lulle et ses origines classiques, ont quand même gardé des éléments formels de ces arts dans leurs propres pensées. Francis Bacon lui-même employait des symboles mnémoniques dans sa propre maison ![83] Leur rejet a en fait surtout été, dans le but de leur "épurer" de leurs

[82] Francis Bacon, De Augmentis VI, 2, in *Works*, I, p. 669, cité dans Rossi, Paolo, *Op. Cit.*, p104.

[83] Yates, Frances, *Op. Cit.*, p 357.

aspects occultes ou magiques, de les rationaliser ou rendre scientifiques, si l'on veut[84]. Dans sa jeune période, Descartes, nous semblait-il, privilégiait le discours imaginé et poétique sur le discours rationnel de la philosophie et la raison. Même si plus tard il a rejeté l'utilisation des symboles dans la philosophie, il avait, à un moment donné, une préoccupation envers les objets et les corps sensibles[85]. Bacon, d'après Frances Yates, a été profondément pris par l'idée que l'image mnémonique a une puissance toute particulière qui est liée à la puissance de l'imagination.[86]

Nous pouvons dire, donc, que la puissance particulière de la mémoire reste liée avec l'imagination, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. Leur connexion, quelque peu mystique jusqu'à nos jours, échappe à l'analyse trop brutalement rationaliste. Peut-être ne faut-il garder l'image du serpent, ou du ver, qui garde le conduit entre la mémoire et les autres centres de la pensée, tels que l'imagination. Au moins, cette belle image de la mnémotechnique médiévale a donné à notre intuition sur les qualités narratives de la mémoire, quelque chose que la "chambre sans limites" de Saint Augustin n'aura pas pu faire.

---

[84] Rossi, Paolo, *Op Cit.*, p111.

[85] Descartes, *Oeuvres*, X, P. 217-218, cité dans Rossi, Paolo, *Op. Cit.*, p115.

[86] Yates, Frances, *Op. Cit.*, p 359.

1.2 Regards modernes.

Dans son histoire *La Mémoire de Shakespeare*[87], Jorge Luis Borges nous conte l'histoire d'un homme à qui il a été offert la mémoire de William Shakespeare. Lors d'une conférence sur l'œuvre de Shakespeare, Hermann Sörgel, le protagoniste, rencontre Daniel Thorpe, désormais le gardien de la mémoire de Shakespeare. Thorpe lui propose alors de prendre possession de la mémoire de William Shakespeare, en précisant que la détenir ne résidait pas en une simple acquisition, mais qu'il était nécessaire de la *découvrir*.

Plus tard, Sörgel se trouve en train de chanter des mélodies que lui-même n'a jamais entendues. Il commence à voir des visages dans ses rêves… Il est en train de découvrir la mémoire de Shakespeare, une découverte qui se fait peu à peu. Puis il atteint un niveau supérieur de compréhension de l'œuvre et des techniques de Shakespeare. Il envisage alors le projet d'écrire une biographie sur Shakespeare mais l'abandonne (un détail qui ne nous est pas inintéressant). Progressivement, la mémoire de Shakespeare bouleverse sa propre mémoire: un jour il ne se souvient plus des voitures. Borges souligne bien le lien entre la mémoire et l'identité et son importance en disant que la mémoire est le fondement de l'identité. Ainsi possédé par deux mémoires simultanément, Sörgel craint pour sa santé mentale.

Plus même capable de discerner sa propre vie de celle de Shakespeare, il décide de donner la mémoire de Shakespeare à un autre (un homme, et non pas une femme ou enfant). Il va finalement trouver un acquéreur, par téléphone, et la lui donner, l'auteur cite alors une ligne de *Alls Well That Ends Well* (Tout est bien qui finit bien) – "Simply the thing that I am shall make me live / Être tout simplement ce que je suis, — voilà le soin qui désormais me fera vivre". Libéré de la mémoire de Shakespeare, le personnage peut enfin retourner à sa vie tranquille et académique.

Cet épisode contient plusieurs nuances perspicaces sur la mémoire. Au-delà de sa valeur littéraire, c'est une histoire qui nous apprend intuitivement un aspect du fonctionnement collectif et social de la mémoire collective, la notion de contexte social d'une mémoire. Élaboré d'abord dans son livre *Les cadres sociaux de la mémoire*[88], Maurice Halbwachs a étudié cet aspect social du fonctionnement de la mémoire. Dans le contexte de l'histoire de Borges, le malaise de Sörgel vient

---

[87] Borges, Jorge Luis, 'Shakespeare's Memory' in *The Book of Sand and Shakespeare's Memory*, Penguin, London, 2001.

[88] Halbwachs, Maurice, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994.

principalement du fait qu'il est coincé entre deux cadres sociaux de la mémoire plutôt que des souvenirs individuels qui le réjouissent, tout comme la découverte que Shakespeare a intentionnellement fait des erreurs dans ses œuvres, que Victor Hugo a ensuite identifiées comme des "absences dans l'infini". C'est bien encore la surcharge (poids) des deux cadres sociaux de la mémoire temporellement incompatibles qui pose problème en se situant simultanément en un seul individu.

Autrefois, Halbwachs a expliqué, dans son livre *La Mémoire Collective*, œuvre fondatrice sur le sujet, que la mémoire est le lien avec un groupe, et qu'ainsi la perte de mémoire est une perte du lien avec un groupe[89]. Dans *La Mémoire de Shakespeare* cela semble renversé ; avec l'acquisition d'une nouvelle mémoire, Sörgel accède à un nouveau groupe, un nouveau cadre social. Le travail tout entier de cette thèse considère ainsi la mémoire comme lien. Le lieu fait le lien, indique Maffesoli. Le lieu est donc un territoire partagé ; il en est de même pour la mémoire. Quand un ancien combattant de l'IRA nous parle de la frontière, il ne nous parle pas d'une ligne de démarcation politique, mais d'un champ de bataille. Un champ de bataille sur lequel il a placé des bombes ou tiré avec son fusil, sur lequel Hugh Uí Neill a battu Henry Bagenal au début de la guerre de neuf ans à la fin du sixième siècle, ou encore là où Cú Chulainn, défenseur mythologique de l'Uladh (Irlande du Nord) a battu, seul, à l'âge de dix-sept ans, la totalité des armées de Condhadh. La temporalité de la mémoire collective est plus complexe qu'elle est perçue. La mémoire collective dont cette thèse fait l'objet nous donne à la fois accès à un territoire d'images, de références, dans lequel sa dimension temporelle n'est pas linéaire comme on a tendance à le penser, mais ressemble davantage à une spirale. Progressivement, en entrant dans le fil de cette spirale, nous entrons en contact intime avec le collectif, nous devenons animaux sociaux.

Pour rester quelque temps sur cet aspect narratif de la mémoire collective, prenons l'exemple de Ernest Renan. En parlant d'identité nationale, l'auteur semble anticiper la leçon de Borges dans son essai *Qu'est-ce qu'une nation ?* Il y affirme que "L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation"[90]. La nation, bien évidemment est l'un des cadres sociaux le plus identifiable, bien qu'il ne soit qu'un. Néanmoins, la notion de Renan reste pertinente pour comprendre le rôle de l'oubli dans l'organisation narrative de la mémoire.

---

[89] Halbwachs, Maurice, *La Mémoire Collective*, Albin Michel, Paris, 1997, pp 62.

[90] Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* Conférence faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882, Disponible en ligne: https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_qu%E2%80%99une_nation_%3F pp 10.

Puisque le souvenir biographique est impossible, il s'ensuit que les conséquences de l'expérience sont le souvenir ou l'oubli. Donc, quand une chose est gardée en mémoire, cela implique une grande part d'oubli, au sein de l'inconscient. Ceci est d'autant plus vrai pour la mémoire collective que pour les individus, car c'est surtout au sein du collectif que la partie inconsciente de la mémoire s'exprime. Cet aspect d'oubli n'est pas forcément négatif, contrairement à ce que l'on pourrait penser, et le simple fait qu'une chose soit "oubliée" pendant un certain temps ne veut pas dire qu'elle n'est plus ressentie par sédimentation, ou qu'elle ne va plus jamais ressortir. Cet attribut de la mémoire a, par dessus tout, une fonction dans la sélection des informations considérées pertinentes à un moment donné, et dans l'abandon du reste.

Le fait de se rappeler de trop nombreux détails est considéré par la médecine comme un trouble psychologique. L'aspect narratif de la mémoire implique nécessairement une part d'oubli ; ceci correspond, dans le monde de l'écriture, à la phase de relecture et de réécriture. En tant qu'individus, nous existons au quotidien au sein de diverses relations et communautés. La façon dont nous nous rappelons des choses est liée aux divers cadres sociaux qui structurent notre existence et nos expériences[91]. Afin de faire face aux exigences de la culture, les pratiques de la mémoire sont des pratiques narratives. À bien des égards, cet aspect narratif nous permet de porter un regard historique sur nos vies et nous-mêmes, individuellement et collectivement[92].

En l'absence de mémoire biographique, la narration joue un rôle important dans la compréhension de l'acte de mémoire lui-même. C'est cet aspect narratif qui permet aux hommes de garder en mémoire un long passé, comme l'a démontré Carrithers[93]. Il a été établi dans les domaines de la narration et de la mémoire que la narration n'est pas seulement la forme la plus adéquate pour nos constructions complexes de temporalité, mais est aussi la seule forme qui peut

---

[91] Cette idée est explorée dans Markus, H.R., Mullally, P.R., & Kitayama, S., 'Selfways: Diversity in modes of cultural participation', dans U. Neisser & D. Jopling (Eds.), *The conceptual self in context: Culture, experience, self-understanding*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1997, pp 13-62, cité dans Brockmeier, Jens, 2002. Remembering and forgetting: narrative as cultural memory, in *Culture & Psychology*, 8(1) pp 23.

[92] Freeman explore cela, dans son livre Freeman, Mark, *Rewriting the self: History, memory, narrative*, Routledge, New York/London, 1993, Surtout dans chapitre II, 'the Story of Life'.

[93] Voir; Carrithers, Michael, 'Narrativity: Mindreading and making societies' In A Whiten (Ed.), *Natural theories of mind: Evolution, development and simulation of everyday mindreading* (pp. 305–318). Blackwell, Oxford, 1991, et, Carrithers, Michael, 1992, *Why humans have cultures: Explaining anthropology and social diversity*, Oxford University Press , Oxford/New York, 1992.

être communiquée et intégrée dans le monde socioculturel[94]. Ceci est bien illustré par l'image de la spirale évoquée précédemment. L'oubli dans sa fonction narrative fait donc partie de cette forme que prend la mémoire collective.

Au niveau de la culture et de la société, les ethnologues appellent cette nécessité d'oublier l'"amnésie structurelle" ; des formes d'oubli collectif qui correspondent aux formes de souvenir collectif. Assmann explique que ceci consiste à oublier les éléments du passé qui n'ont plus de lien significatif avec le présent. Ceci est typique des sociétés à tradition orale, leur équivalent dans les sociétés à tradition écrite étant la "destruction volontaire de symboles commémoratifs (documents et monuments), comprenant les autodafés, la destruction d'inscriptions et la réécriture de l'histoire"[95]. Ceci peut sembler proche de ce que décrivait Orwell dans 1984, mais il ne faudrait pas oublier que ceci fait partie de la construction de l'histoire de l'humanité. Cette construction sociale de la mémoire ne cesse d'attirer l'attention de chercheurs qui soulignent que les récits du passé doivent être considérés dans le contexte culturel spécifique dans lesquels ils sont narrés[96].

Nos points de référence, de valeurs morales ou autres, jouent un rôle et donnent également leurs sens et significations au déroulement apparent du processus narratif. Un exemple simple consiste à examiner la moralité judéo-chrétienne comme émanant du processus narratif mis en œuvre dans la Bible. Un autre exemple intéressant pourrait être la nécessité qui émerge d'établir des droits de l'Homme universels, nés d'actes performatifs au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et ancrés dans le texte symbolique de la Déclaration universelle des droits de l'Homme adoptée par les Nations Unies[97]. Ce procédé narratif permet aux sociétés, aux cultures et aux individus de comprendre le monde dans lequel ils vivent et d'y trouver un sens. Comme le montre Carrithers, nous percevons l'actualité dans le cadre d'une "large enveloppe temporelle" et à l'intérieur de cette enveloppe nous percevons les actions non comme des réactions aux circonstances immédiates ou à l'état d'esprit d'un interlocuteur à un moment donné, mais comme une étape du déroulement d'une histoire[98].

---

[94] Cette idée est discutée dans Brockmeier, Jens, 'Autobiographical time' in *Narrative Inquiry*, 10, 2000.

[95] Assmann, Jan,, 'Ancient Egyptian antijudaism: A case of distorted memory', In D.L. Schacter, J.T. Coyle, G.D. Fischbach, M.M. Mesulam, & L.E. Sullivan (Eds.), *Memory distortion: How minds, brains and societies reconstruct the past*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995, pp 369.

[96] Voir Kilani, M., *La Construction de la Mémoire*, Labor and Fides Geneva, 1992.

[97] MacIntyre, Alistair, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, 2007 pp 47.

[98] Carrithers, Michael, 1992, *Op. Cit.*, pp 82.

1.3 Enracinements dynamiques.

Lorsque l'on parle de la mémoire collective en termes contemporains, il faut considérer à bien des égards l'importance qu'apporte une réflexion sur la socialité contemporaine. Il est déjà évident que de multiples points de référence, la mémoire collective de l'Irlande en particulier, peuvent sembler remplis d'éléments archaïques. Il semblerait que ces éléments cristallisent et expriment des choses dont l'imaginaire collectif a besoin dans le présent. En étant sensible à cela; comme Maffesoli l'a prononcé dans *L'enveloppementalisme postmoderne* on voit le retour "des choses que l'on avait crues, définitivement, dépassées"[99]. Mais ce retour cyclique en terme d'imaginaire nous donne des indices sur le fonctionnement de la mémoire collective. Plus particulièrement, cela nous invite à réfléchir sur la façon dont cela construit des ponts *herméneutiques*[100] entre différents schémas temporels. Ainsi, dans ces messages d'Hermès, le contenu précis des messages est de moindre importance comparé à la façon dont ils sont organisés.

L'importance de la mémoire collective, c'est-à-dire des divers récits de la mémoire collective, parfois convergents, souvent divergents, prends un rôle initiatique dans la société contemporaine. Pour reprendre l'idée de Fouillet, "La mémoire est alors un voyage. D'une certaine manière, ce voyage renvoie, lui aussi, à un archè, un souvenir originel, archétypal, auquel on accède par l'*ars memoria*"[101]. Que cet archè, ces souvenirs originels, soient des éléments archétypaux a beaucoup de sens quand on pense à la surabondance de mémoire dans l'histoire, dont nous avons parlé ci-dessus. Le voyage mnémonique sur un plan collectif prend donc la structure d'un voyage initiatique : nous sommes initiés dans tel ou tel récit de la mémoire collective. Ces archès, ces images archétypales et points forts jouent un rôle organisateur, comme des points de repère, très justement. Avec nos chapitres cinq, six et sept, nous avons essayé de décrire trois de ces points de repère, suivant l'approche poétique que nous avons indiquée et allons développer davantage. Avec une telle approche, nous nous comprenons comme des cartographes qui dessinent simplement une carte avec quelques points de repère sur ce que nous appelons le territoire de la mémoire collective de la communauté catholique de l'Irlande du Nord. Nous rappelons que dans cette cartographie, nous n'avons pas l'intérêt ni la prétention d'être compréhensif, mais simplement de suivre quelques chemins de la radicalisation afin de les comprendre.

---

[99] Maffesoli, Michel, *Le Temps revient*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010, pp 14. Cette notion se retrouve souvent dans l'ouvrage de Maffesoli, par exemple, dans son article *De la "Postmédiévalité" à la Postmodernité*, http://www.michelmaffesoli.org/ articles/de-la-postmedievalite-a-la-postmodernite

[100] Ici, par herméneutique, que l'on comprend en son sens étymologique, apparaît l'image d'Hermès, messager des dieux, qui nous livre les messages du passé pour donner sens au présent.

[101] Fouillet, Aurélien, *Op. Cit.*, pp 209.

Dans le cadre de cette thèse, cette idée de voyage initiatique par la mémoire est fondamentale. D'après notre analyse, la radicalisation (vers la violence comme vers d'autres expressions radicales) n'est rien d'autre qu'un voyage initiatique, particulièrement car il va à la racine de la chose. Comme nous allons développer, la radicalisation devrait être comprise comme l'enracinement dans quelque chose. Dans ce sens, très strictement, nous entendons que la mémoire collective peut servir comme terre fertile des racines de la violence : il s'agit simplement de les suivre jusqu'au but. Une qualification importante serait de dire que - bien sûr - cet enracinement n'amène pas nécessairement à la violence, ni que ceci est possiblement évité par l'oubli. Justement, notre capacité à réorganiser et recréer divers récits est énorme, puissante et surprenante, comme nous allons voir dans la deuxième partie de cette thèse.

Dans un tel schéma organisationnel narratif de la mémoire collective, donc, le "souvenir" précis (même s'il y a un sens à parler en terme de souvenir particulier) est de moindre importance par rapport à son contexte dans un paysage sémantique, paysage du territoire de la mémoire collective. Par conséquent, il est posé qu'un souvenir particulier (et les images qui vont avec) est de moindre importance si l'archétype organisateur survit. De cette manière, la fonction même de la mémoire collective serait de donner des ressources imaginaires aux expressions particulières - si jamais il y a eu l'oubli au niveau collectif, il y en aura d'autres dans ce réservoir sémantique. Pour revenir à ce sujet de l'oubli, faisons référence à Assman qui a expliqué le processus narratif de l'oubli collectif comme la disparition des aspects du passé, qui n'a plus de relation signifiante avec le présent[102]. En terme de sociologie de l'imaginaire, on peut comprendre cela comme le déclin de certains souvenirs avec le déclin de l'imaginaire qui leurs correspond à un moment donné. Le fait qu'ils soient "oubliés" ne veut cependant pas dire qu'ils sont supprimés ou qu'ils sont insignifiants. C'est une idée qui devient instinctive si l'on considère la tendance grandissante des structures, des formes et des impressions du passé à refaire surface dans les imaginaires des sociétés contemporaines. On peut observer cela surtout dans les structures de la vie quotidienne, où nos modes de socialité prennent une structure archaïque, bien que sous forme numérique[103]. Dans les cultures émergeant de l'internet, les tribus prennent racine dans des contextes changeants. Les

---

[102] Assman, Jan, *Cultural Memory and Early Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2011. L'idée citée est surtout discutée dans le chapitre III : 'Cultural Identity and Political Imagination'.

[103] Maffesoli, dans de nombreux travaux, nous sensibilise au caractère archaïque du contenu de l'internet, majoritairement sexuel ou spirituel - bref, fantastique - et émotionnel sur un plan communicationnel. Nous pouvons citer, par exemple, une conférence faite pour le cercle Ernest Renan à Paris, Conférence 156, 2013.

personnes évoluent dans ces contextes, entrant et quittant différents corps de la mémoire et de l'imaginaire.

En terme de mémoire, c'est la narration qui permet aux hommes d'avoir une plus vaste perception du passé à travers la construction culturelle. La culture de la commémoration, comme le montre Brockmeier, "consiste en des monuments et autres structures symboliques, sans oublier les noms de rues, de places, de villes, de lacs, d'îles et de montagnes"[104]. Ce processus prend une importance particulière dans l'étude du nationalisme et de l'identité nationale. Dans les travaux de Michel Billig, par exemple, de tels symboles et actes de commémoration contribuent à ce qu'il appelle le "nationalisme banal"[105]. Cette expérience quotidienne d'une entité construite socialement, ancrée dans une structure institutionnelle, est ce qui donne à cette communauté imaginée une réelle texture, et qui est, comme le montre Hommi K. Bhabha, un procédé narratif[106].

Brockmeier nous a sensibilisés à un aspect important concernant notre conception de la mémoire collective, son caractère narratif[107]. Pour reprendre l'image du *vermis* employée ci-dessus, il y a l'idée d'un choix, bien qu'inconscient, ou d'un contrôle sur le récit. Comme l'avance Middleton, l'étude de la mémoire comme phénomène culturel nous rappelle que le fait de se souvenir ou d'oublier est souvent lié aux représentations volontaires d'événements passés ; monuments et mémoriaux, mémoires et autobiographies, récits historiques et cérémonies commémoratives[108]. Ainsi, cet aspect est loin d'être insignifiant quand il s'agit de comprendre la transmission de souvenirs imaginés. L'oubli peut servir les causes de la construction d'une nation ou d'un état ; il peut devenir une force défensive ou subversive pour des subalternes s'affirmant contre l'état ou les élites : suivant l'analyse de Brockmeier, l'on trouve de multiples potentialités dans les phénomènes de la mémoire. Pour une lecture juste de cette narration socioculturelle de la mémoire, il est nécessaire de reconnaître que dans chaque souvenir, quelque chose a été oublié.

---

[104] Brockmeier, Jens, 2002. Remembering and forgetting: narrative as cultural memory, in *Culture & Psychology*, 8(1), pp 21.

[105] Michael Billig développe cette notion du banal nationalisme dans son livre du même titre *Banal Nationalism*, Sage, London/Thousand Oaks, 2010.

[106] Le livre classique, édité par Hommi K. Bhabha, nous donne une vision de la nation comme récit ; Bhabha, Hommi K. (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Oxon/New York, 2010.

[107] Voir, par exemple, son livre récent ; Brockmeier, Jens, *Beyond The Archive : Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2015.

[108] Middleton, D. (2002). Succession and change in the socio-cultural use of memory: Building-in the past in communicative action. *Culture & Psychology*, *8*(1), 79–95, cité dans Brockmeier, Jens, 2002. Remembering and forgetting: narrative as cultural memory, in *Culture & Psychology*, 8(1). pp 18.

La contribution la plus importante de Brockmeier, en ce qui nous concerne dans cette thèse, c'est son approche phénoménologique à l'étude de la mémoire. Comme nous l'avons déjà élaboré dans le chapitre 0 de cette thèse, cette approche phénoménologique nous permet de comprendre la manière dont la mémoire peut contribuer à la construction - le véritable *bauen* heideggerien. Dans cette perspective, la perspective de Brockmeier, c'est aussi avec nos mémoires collectives (qu'il appelle "cultural memory") que nous pouvons construire des mondes de significations avec les éléments du passé dans le présent. Pour ce qui nous concerne dans la recherche présente, cette perspective nous permet essentiellement de comprendre la mémoire collective comme élément fondamental qui informe notre perception du monde. Ou, encore, d'après la perspective heideggerienne de Brockmeier, de comprendre la manière dont nous la construisons, la manière dont nous bâtissons - notre façon de *bauen* le monde. Ceci, pour nous, souligne le fait que la mémoire collective peut être ainsi considérée : comme un lien dynamique et complexe entre le passé et le présent, par lequel nous passons pour comprendre notre monde actuel. Suivant l'idée que "le lieu fait le lien" de Maffesoli[109], donc, nous avons un lieu de mémoire partagé par des collectivités, des communautés émotionnelles. Ceci est ce que nous appelons le territoire de la mémoire collective. Dans le territoire de la mémoire collective que nous allons considérer en Irlande du Nord, nous avons donc pour but de comprendre quels sont les *loci* principaux par lesquels nous pouvons suivre les chemins de la radicalisation afin de les comprendre.

Chapitre 2 : Vers une poétique de la mémoire collective

Le chapitre suivant va mettre en place des cadres pour donner un un axe central théorique et méthodologique à cette thèse de cette thèse. À partir du précédent chapitre, qui élabore l'une des

[109] La phrase "le lieu fait le lien", une notion que nous reprenons plusieurs fois dans cette thèse, est très présente dans l'ouvrage de Michel Maffesoli. Cette idée, qui nous sensibilise à l'importance de l'expérience de l'espace, et de la territorialité, est très importante pour comprendre notre terrain comme un territoire de la mémoire. Pour en lire plus ; Maffesoli, Michel, *du Nomadisme*, La Table Ronde, Paris, 2006, ou *Notes sur la postmodernité : Le lieu fait lien*, Éditions du Félin, Paris, 2003.

visions de la mémoire collective (parmi d'autres, sans doute), celui-ci va établir une vision d'une poétique de la mémoire collective. Ceci autant pour des raisons liées à la pertinence intellectuelle qu'à celles prêtées au terrain en lui-même. Par poétique de la mémoire collective, on veut bel et bien parler d'un aspect phénoménologique de cela, et donc de l'expérience vécue (réelle) de la mémoire collective, plutôt que d'une vision où sa dimension est purement historique, dans un sens de l'histoire vue comme discipline purement scientifique et empirique (réalité). La pertinence envers le terrain est aussi une chose importante étant donné qu'il s'agit d'un sujet qui s'exprime poétiquement, c'est-à-dire au travers des représentations et expressions culturelles de ce réel phénoménologique.

2.1 Approche bachelardienne de la mémoire collective.

La position épistémologique que cette thèse va chercher à établir est en effet une épistémologie poétique de la mémoire collective. Poétique au sens phénoménologique de

Bachelard, ce qui est adapté ici à une considération intellectuelle de la mémoire collective irlandaise, plus particulièrement, celle encore de l'Uladh. Historiquement et en terme de culture, l'Irlande n'est pas un pays de la philosophie mais de la poésie. Ce pays a vu naître de nombreux hommes littéraires et poètes comme James Joyce, Oscar Wilde, Samuel Beckett, Shameus Heaney, Brendan Behan, W. B. Yates… Une tradition qui de diverses manières a donné sa richesse littéraire à la langue anglaise (et française dans le cas de Beckett), mais qui est une tradition enracinée dans la mémoire collective particulière à l'expérience irlandaise, dans laquelle la tentative des colonialistes britanniques de détruire la langue gaélique prend part. C'est à partir de ces éléments que nous allons tenter de construire cette approche poétique comme manière d'examiner le vécu phénoménologique des perspectives vivantes dans ces communautés. Comme le disait le poète Seamus Heaney lors de son inauguration en tant que professeur à l'université de Harvard, "les Anglais en Irlande ont tenté de détruire la culture gaélique dans leur volonté colonialiste - ils ont décimé notre langue ; dans notre revanche cependant nous avons eu beaucoup plus de succès. Nous avons pris leur langue et produit Joyce, Wilde, Yeates, Shaw… Nous avons créé de la beauté et de la poésie avec leur langue, là où ils n'ont été que capables de créer la destruction dans la nôtre. C'est nous qui avons gagné.[110]"

Dans l'histoire de la pensée, par contre, on ne peut pas vraiment parler d'une philosophie irlandaise, sauf si l'on parle d'une pensée poétique. Il a souvent été évoqué qu'il nous a manqué la tradition philosophique qui a été élaborée autre part en Europe, d'abord car nous n'avons jamais fait partie de l'empire romain, ce qui n'a pas permis l'importation d'une culture organisatrice et rationaliste jusqu'à très tardivement dans l'Histoire. Une pensée poétique, par contre, n'essaie pas de contrôler, ni de rendre des éléments connectés séparés, c'est une pensée qui sait par intuition utiliser l'image (Bachelard) et la métaphore (Bergson) dans toute sa force[111].

Pour décrire la pensée poétique comme méthode phénoménologique de pénétrer la perception, et comme position épistémologique pour étudier la mémoire collective en

---

[110] Heaney, Seamus, *Inaugural lecture on the contribution of Irish Letters*, Harvard University, April 6, 2000.

[111] Dans son livre *La poétique de l'espace*, Gaston Bachelard fait référence à cette différence fondamentale dans son regard et celle de Henry Bergson, une phénoménologie centrée sur l'image versus la métaphore. Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, éditions Puf coll. Quadrige, Paris, 2001, pp 13.

Irlande du Nord, il s'agit de trouver d'abord les pôles qui sont les axes autour desquels gravitent les modulations et reformulations symboliques des images et récits qui construisent et peuplent la mémoire collective. Ces axes vont servir comme points de repère analytiques pour comprendre cette structure poétique, cet élément réel de la mémoire collective. Ces axes sont surtout des pôles thématiquement organisateurs de la mémoire collective en Irlande du Nord en tant qu'expérience du vécu phénoménologique, c'est-à-dire de l'expérience de l'initiation dans une mémoire collective. Tout en gardant la forme métaphorique de la poésie, ceci est donc une épistémologie qui accepte et assume le caractère incomplet du vécu humain. Dans cette vision, les lieux et objets tangibles (réels) se mélangent avec l'intangible (irréel), comme on le voit bien dans cette citation de Seamus Heaney, le poète lauréat irlandais mort l'année dernière:

EN :

So whether he calls it spirit music

Or not, I don't care. He took it

Out of wind off mid-Atlantic

Still he maintains, from nowhere.

It comes off the bow gravely,

Rephrases itself into the air.

FR :

Ainsi, qu'il l'appelle la musique de l'esprit

Ou non, je ne m'inquiète pas. Il l'a saisie

Hors du vent de la mi-Atlantique

Elle reste, de nulle part.

Elle se détache gravement de la proue,

Se redéployant dans l'air. [112]

C'est justement cette notion de l'impermanence, de la fluctuation, de l'aspect éphémère si bien décrit dans la poésie qui est au cœur de la mémoire collective comme lien dynamique entre le passé et le présent. Sur un plan plus traditionnellement épistémologique, ou plus soutenu, il y a un lien intuitif à trouver entre cette forme poétique et la théorie de Michel Foucault sur la connaissance, le discours, et la vérité. Si, comme cela l'a déjà été indiqué, on considère la mémoire collective comme forme de connaissance "ordinaire"[113], comme forme de vérité propre à chaque culture, la pensée de Michel Foucault est exemplaire d'un point de vue épistémologique pour comprendre la mémoire collective. Ainsi, nous pouvons comprendre la mémoire collective en tant que "vérité" sociale, dans le sens dynamique de Foucault. C'est-à-dire qu'elle change en fonction du présent qui rend le passé si important en tant que force socioculturelle. Ainsi, il est possible de comprendre le dynamisme de la mémoire collective que nous avons indiqué dans le chapitre précédent, et comment elle traverse des modulations d'une façon narrative au fur et à mesure.

Paul Connerton, dans son livre "How modernity forgets / Comment la modernité oublie", a parlé de la façon dont les choses qui sont écrasées par le processus de la modernité se font sentir par le retour des éléments archaïques que l'on aurait crus définitivement dépassés. Dans ce sens, l'expérience de l'espace, expérience mnémonique de première importance, est cachée et déclenche des bassins de mémoire importants. Écrivant surtout sur l'architecture, ceci semble aussi applicable à ce qui concerne les ressources linguistiques d'une culture. Avec cette perspective mise en œuvre, il est presque aisé de saisir la connaissance d'un lien existant entre la forme poétique des récits de la mémoire collective en Irlande du Nord (forme vécue) et la perte linguistique qui a accompagné

---

[112] Heaney, Seamus, 'The Given Note', in *Opened Ground: Selected Poems 1966-1996*, Farrar, Strauss and Giroux, 1999.

[113] Ordinaire, ici dans le sens développé par Maffesoli dans son livre *La connaissance ordinaire*, éditions Klincksieck, Paris, 2007.

l'occupation anglaise partout en Irlande. Ici nous parlons des programmes de dé-gaélisation de la part du régime colonial britannique, surtout au dix-neuvième siècle. Tout cela peut être compris et par la poésie et par sa forme littéraire, celle d'un fil narratif.

La notion de la mémoire narrative - la mémoire collective comme un processus narratif, élaborée par Jens Brockmeier, et déjà citée dans le chapitre dernier - notion d'une construction collective des liens significatifs entre le passé et le présent. Si on la combine avec la notion halbwachienne des cadres sociaux de la mémoire collective, on arrive à un point qui ressemble bien au sujet précis de cette thèse - des différences existent dans les divers *mesocosmes* (Bertaux), les tribus qui peuplent la société contemporaine. Ceci montre la valeur considérable d'une compréhension de la mémoire collective pour comprendre le monde contemporain et les sociétés contemporaines. Si parfois les racines de la mémoire collective sont occultées ou de formes obscures, c'est aussi car il s'agit d'une approche poétique - une approche capable d'accepter la contradiction, les logiques *contradictorielles*[114] de la vie réelle, sans chercher à les chasser ou les dissimuler.

Dans cette perspective, on peut comprendre la sociologie de la violence contemporaine comme une étude des *corsi e ricorsi*[115] des diverses violences existant dans notre monde contemporain, événements qui changent et ont changé par les diverses modulations des récits narratifs de la mémoire collective, et qui prennent leurs racines dans la mémoire antique. La violence est également le leitmotif de la postmodernité selon Juan Corradi[116]. Seule une approche épistémologique fondée sur une phénoménologie compréhensive, c'est-à-dire concernée d'abord par le vécu, la perception et la subjectivité humaine, peut achever une appréciation poétique du rôle de la mémoire collective dans ce processus. La pérennité des structures inconscientes, et les formes qu'elles prennent, dépend aussi des grands mouvements culturels historiques.

Pour comprendre, donc, la poétique de la mémoire collective, il est ainsi proposé de suivre la perspective de Bachelard, tout en gardant la forme de l'impermanence et celle de

---

[114] Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Klincksieck, Paris, 2007, pp 56.

[115] Gambattista Vico, Bergin T.G., & Fisch M. H., Trans, The New Science, Cornell University Press, Ithica, 1984 pp 401. Cette idée de Gambattista Vico est souvent cité par Maffesoli dans son ouvrage. Cité également par Gilbert Durand dans *Introduction à la mythodologie, pp 33.*

116 Corradi, Juan E., 'On Violence and Terror', in *Telos* 120, 2001, pp 147-153.

l'éphémère ici présentes dans la tradition poétique irlandaise. Ceci constitue une sorte d'archéologie (C.f. Foucault[117]) au travers de tout un territoire de la mémoire collective qui est celui de l'Irlande du Nord. Cette approche paraît bien en phase avec la sociologie de la postmodernité comme elle l'a été élaborée par Maffesoli, même si l'approche peut sembler peu courante.

2.2 Les hauts-lieux dans le territoire de la mémoire collective.

[117] Cette notion est développée dans Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 2008. Voir surtout chapitre IV, La Description Archéologique.

La tentative d'établir une poétique de la mémoire collective de l'Irlande du Nord doit impérativement être sensible à l'architecture de ce territoire de la mémoire collective. Si nous considérons ce terrain d'étude comme un territoire de la mémoire, ce que nous allons développer plus tard dans ce chapitre, il nous faut établir quels sont les points de repères principaux dans ce territoire. Comme cette étude est destinée à l'amélioration de la compréhension du processus de la radicalisation vers la violence radicale, il est tout à fait normal que l'architecture de ce territoire reflète bien son caractère ; ce dernier est néanmoins inévitable si le but est de parler de la mémoire collective de l'Irlande du Nord comme elle est définie pour cette étude. Ces points de repères ou hauts lieux sur le territoire peuvent être compris comme étant issus des entretiens que nous avons effectués dans cette étude. Nous avons analysé l'ensemble des témoignages afin de les organiser par thèmes. Ce ne sont pas des choses identiques, car cela serait sinon un appauvrissement des données que nous avons récoltées. Ce sont des objets phénoménologiques de trois ordres humains différents, mais aussi important les uns que les autres, d'après notre analyse, dans le processus de la radicalisation enraciné dans la mémoire collective. Ces dimensions sont des dimensions du palpable, c'est-à-dire immédiatement perceptible, du symbolique et de l'inconscient. Dans le cadre de nos études, nous avons interrogé ces dimensions en rapport avec les hauts lieux de la frontière, dans l'imaginaire du héros, et dans l'inexprimable de la grande famine irlandaise.

Toute étude phénoménologique qui interroge les imaginaires afin d'établir une compréhension poétique de la mémoire collective a la nécessité d'établir des images concrètes pour permettre au lecteur de comprendre la topologie de l'étude en soi, et de s'orienter dedans. C'est-à-dire élaborer une compréhension fondée sur des images, expériences ou symboles qui sont aussi des éléments archétypaux autour desquels se fondent la modulation et l'expression symbolique de la mémoire collective. Comme au sein d'un lieu intime qu'un hôte prête à son invité, cette forme de "co-naissance" implique un fort élément d'initiation dans les contours et les nuances des objets à étudier. Cette section va introduire ces objets, qui vont être le lieu de toute la réflexion sur la violence et la mémoire collective dans le cadre de l'Uladh. Ici, nous allons introduire ces hauts lieux ou points de repère sur le chemin de la radicalisation particulière à la communauté catholique de l'Irlande du Nord.

La Frontière

Comme il l'a déjà été établi au cours de cette thèse, le regard porté sur le terrain principal – l'Irlande du Nord, concerne plus que le territoire défini par le traité de 1922. Ceci ne représente pas nécessairement un rejet de ce traité et de ses conséquences mais s'apparente à une tentative d'élaborer une vision de l'Irlande du Nord plus complète que celle dictée par ce traité. Ceci, car le traité a tenté de faire l'impossible ; d'imposer une limite artificielle sur un territoire. L'Irlande du Nord, comme elle est posée dans cette thèse, est un territoire au vrai sens du terme et l'imposition d'une frontière, la tentative de découper ce territoire n'a fait que rendre plus concrète son existence, même au-delà des limites imposées par cette frontière artificielle. La tentative d'écraser ce territoire a été menée pendant trois siècles d'intense colonisation, à partir de la fin de la guerre de neuf ans avec le "flight of the Earls / fuite des comtés". Cependant, cette colonisation n'a rendu que plus pertinent et puissant des symboles de résistance qui ont pris leurs racines dans des millénaires de sédimentation sociale et culturelle. Ceci est l'idée d'Uladh, idée puissante qui prend ses racines dans une terre proprement archaïque, comme nous allons voir.

Néanmoins l'idée de frontière en Irlande du Nord prend de nombreuses autres formes intéressantes pour cette étude. Dans un premier regard, l'idée d'une frontière comme un champ de bataille est pertinente au-delà de la période contemporaine. À bien des égards, la frontière qui traverse l'Irlande du Nord est une chose qui sert à focaliser les récits narratifs sur la mémoire collective ; à cette période ils s'en sont aussi servis pour rappeler les dimensions archaïques de cette mémoire. L'association se fait d'une façon assez libre, mais avec des récits mythologiques comme celle du cycle de l'Uladh ou bien encore l'histoire plutôt récente de Hugh Uí Neill (aux seizième et dix-septième siècles).

Les autres dimensions qui sont intéressantes pour cette thèse concernent l'idée de la frontière en soi, idée d'une frontière naturelle (la mer) ou artificielle (la partition). Mauss a établi dans son livre (Sociologie et Anthropologie) l'importance centrale de la frontière en tant que lieu d'orientation pour l'animal rythmique qu'est l'Homme. Cette étude va davantage privilégier cet aspect de la dimension spatiale à travers le territoire de la mémoire collective en Irlande du Nord. La frontière est donc la dimension palpable dont nous avons parlé, la dimension la plus visible, la plus évidente dans notre phénoménologie poétique de la mémoire collective en Irlande du Nord chez la communauté catholique.

Le héros

Chez Roger Caillois[118], le héros est défini comme le personnage qui dans un récit apporte le changement, celui qui est au centre du *Peripeteia* ou encore qui est la personne en laquelle *Anagnorisis* est concentrée[119]. Cette notion du héros se prête facilement à un examen classique du héros, capable d'être bon ou mauvais en un sens normatif, qualité commune à plusieurs traditions antiques. Comme l'a montré Alastair MacIntyre, philosophe écossais, ceci est une conception assez ambivalente de la notion du héros, dont c'est son exemple devrait donc inspirer essentiellement la vertu[120]. Dans l'analyse postmarxiste de MacIntyre, ceci pose des problèmes normatifs pour notre conception au sein du langage contemporain de la moralité et de la vertu.

Nous allons pour cela, ici, nous écarter de MacIntyre. Le but principal de cette étude étant de comprendre le rôle de la figure du héros dans les récits narratifs de la mémoire collective en Irlande du Nord, nous allons regarder quelle place et quel rôle prend cette figure, sans nous poser tant de questions sur son caractère moral. Le héros qui représente et qui est l'issue d'une communauté est aussi porteur des ses valeurs les plus fondamentales, tant du bien que du mal.

Dans notre étude, cet imaginaire du Héros, image archétypale d'après Gilbert Durand, représente la dimension symbolique. Dimension symbolique qui est multiple dans ses expressions. Ici, nous retrouvons un élément qui est au coeur de la mémoire collective et du symbole, comme nous allons le montrer, la multiplicité des modulations, l'idée de re-présentation que nous retrouvons dans l'ouvrage de Gilbert Durand à ce propos[121].

La Famine

---

[118] Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, Folio, Paris, 1987, pp 32.

[119] Aristotle, Joe Sachs, Trans., *The Poetics*, The Focus Philosophical Library, pp 52.

[120] MacIntyre, Alistair, Op. Cit., pp 117.

[121] Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Puf, Paris, 2008, pp 42.

La grande famine irlandaise (entre 1845 et 1852) est ici utilisée comme l'élément peut-être le plus concret parmi tous les autres axes considérés. Liée, d'une façon presque paradoxale ou contradictoire, à une importance de l'effervescence festive dans la culture irlandaise, la famine a été bien plus qu'un simple élément historique.

Au-delà de ses aspects empiriques, c'est-à-dire de ce qu'on peut dire à propos de la famine en tant qu'événement historique, la famine est probablement la cicatrice la plus profonde dans la psychologie de l'inconscient collectif irlandais. Aujourd'hui les historiens de l'Irlande parlent tout bonnement en termes de pré-famine et de post-famine. On peut aussi penser, d'une certaine manière, à la famine comme l'intervention de la modernité dans l'histoire de l'Irlande, pays qui sinon serait resté ancré dans la pré-modernité.

De toute façon, il serait impossible de mener une étude sur la radicalisation et les doléances qui existent en Irlande du Nord, surtout avec référence à la mémoire collective, sans parler de la famine. L'articulation la plus concrète des doléances séparatistes en Irlande du Nord se trouve ici, mais cachée, car elle n'est que rarement exprimée d'une manière directe. Nous retrouvons plutôt des expressions qui vont par et via d'autres manifestations culturelles, comme le festif, ou bien la violence.

Il serait difficile d'écrire sur la mémoire collective en Irlande ou bien encore sur l'Irlande du Nord en ignorant le festif qui est si présent dans la culture irlandaise. Mais au-delà de l'intérêt à contempler (et à vivre, même d'une façon déléguée) cette festivité, le but de cette étude est d'interroger les racines de ses expressions dans l'expérience vécue, la sédimentation qui contribue à la construction de la mémoire d'un corps social et culturel.

Dans le cadre défini par cette étude, il y a deux éléments qui semblent importants; la mémoire de la guerre et du conflit, et la mémoire de la privation matérielle. Ces deux éléments reviennent à une chose équivalente - une conscience prononcée de la mort, de la finitude et la précarité de la vie. Les sources qui vont nourrir cette réflexion sur la dualité de la festivité/précarité dans la culture irlandaise (et du Nord en particulier) sont assez nombreuses pour constituer une source féconde et finalement un axe important du territoire de la mémoire collective en Irlande du Nord.

La famine est sans doute la plus complexe de nos dimensions poétiques de la mémoire collective. Car elle n'est que rarement exprimée, nous empruntons des mots de Mark Freeman, qui a écrit sur l'inconscient narratif[122]. D'après notre analyse, la mémoire collective de la famine trouve ses expressions dans diverses formes, qui expliquent sa puissance: elle est totalement multiple.

2.3 L'Irlande du Nord comme territoire de mémoire.

[122] Dans son essai, Freeman, Mark, "Charting the narrative unconscious: Cultural memory and the challenge of autobiography"; in *Narrative Inquiry*, Volume 12(1), 2002.

Qu'est-ce qu'un territoire de la mémoire (collective)?

Afin de compléter la précision épistémologique en ce qui concerne la mémoire collective dans le cadre de cette thèse, il est nécessaire de définir ce que l'on entend par territoire de la mémoire collective. Ceci est directement influencé par la notion de territoire présente chez Maffesoli. Cependant, nous confrontant à un cas particulier du territoire dans cette recherche, des modifications importantes sont à prendre en compte pour considérer cette même notion.

D'abord, pour parler de la mémoire, il s'agit d'évoquer un aspect de la mémoire élaboré au cours de la Renaissance. Pétrarque, héritier de Cicéron au travers des siècles, et donc de Simonide, a déclaré "la mémoire est de deux types, un pour les choses, un pour les lieux"[123]. Ceci, vis-à-vis de la notion de territoire, nous importe car nous risquons autrement une confusion la concernant. Comme il l'a été exposé précédemment, cette approche poétique de la compréhension de la mémoire collective repose aussi sur des axes forts, des thèmes organisateurs et phénoménologiques autour desquels les expressions narratives de la mémoire collective sont formulées.

On peut ainsi se demander comment se territorialise la mémoire ? D'abord pour comprendre les deux types de mémoire évoqués, relatif pour l'un à des choses et pour l'autre à des lieux, il s'agit de comprendre la pertinence d'une adoption de l'approche poétique (de Bachelard) pour comprendre la mémoire collective en Irlande du Nord. Il s'agit, dans un premier temps, d'une compréhension du rôle des lieux dans la mémoire collective. Ceci n'est pas conçu comme une tentative de décrire d'une façon exhaustive les points de repère en Irlande du Nord, mais plutôt comme une manière de comprendre le rôle de la mémoire collective concernant la violence en Irlande du Nord. C'est ainsi que nous avons identifié les principaux points autour desquels se font et s'enracinent des récits, et comment se modulent à nouveau des imaginaires et des représentations symboliques qui y participent.

La notion de territoire chez Maffesoli a, bien sûr, des aspects spatiaux, mais au sens où la spatialité prend une dimension culturelle, une dimension fortement ancrée dans le vécu, dans l'être

[123] Voir le deuxième dialogue dans Petrarca, Francesco, Trans Draper, William D., *The Secret,* Bedford/St. Martin's, Boston/New York, 2003 pp 127.

ensemble d'une communauté définie. Ce dernier va constituer l'un des éléments importants de notre compréhension de ce qu'est un territoire de la mémoire collective.

L'idée de territoire peut être considérée comme un objet topo-analytique sur la mémoire collective ; c'est-à-dire comment la mémoire collective est expérience à l'intérieur et à l'extérieur. Ceci rejoint un point qui sera développé ultérieurement - la notion de *mesiocosme* chez Daniel Bertaux. Pour pouvoir parler en termes méthodologiques, il s'agit de comprendre le mot de territoire ici employé, également dans le cadre du terrain spécifique à cette étude.

Les axes dans cette étude phénoménologique sur la mémoire collective sont de première importance. Comme il est avancé dans l'analyse de Mauss[124], l'être humain a besoin de points de repère importants pour pouvoir s'orienter dans sa vie sociale. Dans le cadre de cette étude, ces points de repère, la Frontière, le Héros, la Famine sont à l'origine aussi importants en tant que faits réels - sociaux, mythiques, contemporains. Ils sont les hauts lieux qui nous permettent de comprendre la façon dont s'organisent le territoire et le sujet. Ceci rejoint avec la vision classique de la mémoire chez Pétrarque, une vision qui a ses racines pré-phénoménologiques dans les lieux et les choses.

Dans le cadre du territoire qu'on voudrait ici déterminer comme terrain, ceci peut aussi être considéré - et doit l'être - comme un cheminement initiatique. Concernant le processus de radicalisation, ce dernier est essentiel pour pouvoir comprendre la *perdurance* (Maffesoli) de la radicalisation et participation dans le conflit chez des combattants de longue durée. Dans l'approche des points de repère sur lesquels repose cette étude, on ne peut échapper à cet aspect de l'initiation. Chacun, en soi, représente une manière d'être initié dans une mémoire collective, et donc dans une communauté. Ceci rejoint ce qui a été dit précédemment sur la façon dont la connexion entre la mémoire collective comme récit narratif et le territoire se fait. On voit ainsi naître la convergence de ces trois liens ; communautaire, narratif, et territorial.

Dans le contexte de l'Irlande du Nord, il s'agit de comprendre que le territoire dont on parle - comme il a déjà été établi - concerne la communauté catholique. Ceci montre bien les limites d'une compréhension d'un terrain basé sur des définitions purement géographiques ou politiques. L'Irlande du Nord définie d'une façon politique est une abstraction absolue. Ceci même en termes géographiques, car la partie la plus au Nord de l'île, le comté de Tír Connel, autrement dit Dún na

[124] Mauss, Marcel, *Op. Cit*.

nGall (Donegal) fait partie de la République grâce à la prudence dont a fait preuve l'administration protestante de Belfast en 1922.

Pour entrer plus en détail encore et se rapprocher de la partie méthodologique de cette étude, concernant l'aspect communautaire en Irlande du Nord, il est difficile de parler en simples termes de catholique versus protestant. Même si ceci semble assez courant, et détient ses raisons, ceci est rendu plus compliqué par rapport à la multitude des identités protestantes. Ceci sera traité plus tard, mais à plusieurs niveaux il est impossible de parler d'une seule communauté protestante au vu des différences existant entre les Presbytériens, les membres de l'Église anglaise, les Quakers et autres encore. Chacun a sa propre identité culturelle et mérite - sans doute - une thèse écrite sur sa mémoire collective. Cependant, pour des raisons qui vont être expliquées plus en détail dans la section méthodologique, on parlera ici surtout de la communauté catholique dans l'Irlande du Nord comme elle est définie ici – par l'idée de l'Uladh.

L'idée d'Uladh tient une place importante par rapport à la sélection faite des axes identifiés dans ce chapitre. Toute notion, par exemple de la frontière dans le contexte de l'Irlande du Nord, doit être considérée comme étant plus significative que celle qui existe aujourd'hui. La partition de 1922 a été acceptée, selon certains historiens[125], d'autant plus facilement car il existe déjà une frontière culturelle pré-établie entre l'Irlande du Nord (comme elle est définie dans le cadre de cette étude) et du Sud. Les particularités du territoire de la mémoire collective que nous examinons ici l'ont distinguée avant même la plantation de l'Ulster au début du dix-septième siècle. La méfiance ancienne racontée dans le *Táin Bo Cúailnge* (200 av. J-C) explique, à bien des égards, pourquoi les *Taoishaighi* de l'Irlande du Sud n'ont pas participé à la tentative de Hugh Ui Neill (du Nord) de se réunir avec les armées espagnoles contre les Anglais à la bataille de Kinsale en 1703. Même en des termes linguistiques, l'Irlande du Nord a gardé son propre dialecte gaélique, le plus prononcé, qui a surtout été influencé par la connexion avec Dál Rialta (l'ancien royaume celtique hiberno-écossais).

Au-delà de ces éléments, l'Irlande du Nord, et notamment l'Irlande du Nord de la communauté catholique, est susceptible d'être considérée comme un territoire de la mémoire collective. Concernant la violence radicale dans ce territoire, ceci est suffisamment complexe pour pouvoir assurer des critères déjà identifiés. Ainsi il apparaît possible de pouvoir comprendre les

[125] Ceci est la thèse de Downey dans Downey, Declan, 'Some Observations on the parallels concerning Ireland and India's respective experiences of Imperial Withdrawal' In: (Eds.) Elisabeth Vyslonzil, Klaus Koch & Emil Brix, *The Decline of Empires,* Ost und Sud-Ost Europaische Institut, Wien, 2001.

interactions entre le *mesiocosme* (des groupes étudiés) et le macrocosme (la communauté catholique en Irlande du Nord), chose importante pour comprendre la réception et l'utilisation des récits narratifs de la mémoire collective en Irlande du Nord.

Chapitre 3: Les racines de la violence

Parler de la violence dans le cadre de l'Irlande du Nord, c'est évoquer un élément déjà présent dans l'imaginaire collectif de ce territoire. Mais au-delà des images des attentats et personnages bien connus, que pouvons-nous apprendre avec l'étude de ce territoire, ses phénomènes sociaux et la mémoire collective sur la violence elle-même et tout d'abord le cheminement, l'initiation qui invite des personnes à s'allier avec ces actes ? Le simple fait de tirer avec un fusil ou de faire exploser une bombe est donc de moindre importance par rapport à toute une série de cadres sociaux et culturels qui entourent le cheminement vers l'action violente. C'est là, dans un premier temps, que l'on va retrouver les racines, le chemin, et la violence elle-même. La violence, donc, dans la mesure où nous sommes intéressés, peut être compris comme la destination d'un certain voyage initiatique, processus de la radicalisation par lequel les racines sont plongées dans la mémoire collective d'un groupe ou d'une communauté.

3.1 La violence enracinée : la permanence du conflit et violence sociale et symbolique.

L'aspect pérenne de la violence dans les sociétés humaines a déjà été souligné dans le cadre de cette thèse. Dans son livre *Après la modernité ?*, où il reprend *La Conquête du Présent*, Michel Maffesoli fait le lien entre le rôle de la violence dans la structuration sociale et la théâtralisation de la vie quotidienne[126]. "Tout comme la violence dont on sait l'importance dans la structuration sociale, la théâtralité s'inscrit de ce fait dans un fonctionnalisme circulaire". Dans cette vision, tout comme dans celle de Simmel que nous allons examiner plus en détail, la violence et la radicalisation en elles-mêmes ne sont pas une "mauvaise chose" - tout est donc déterminé dans l'expression de cette force, et sa réception, a posteriori. Pour rappel, il est tout à fait possible d'être "radicalisé" vers de mutliples courants. Théoriquement, en soi, il n'y a rien de dangereux ou de destructeur dans la radicalisation en tant que trajectoire sociale tel que nous l'avons compris jusqu'à présent, c'est-à-dire le fait d'aller aux racines des choses. Ces "choses" sociales peuvent être également bénéfiques, utiles, constructives etc. Nous pouvons facilement imaginer, par exemple, diverses variétés de perspectives radicalisées qui produisent des formes et styles de vie (dans le sens de Foucault) qui sont tout à fait extrêmes, tels que le veganisme ou encore "*off the grid living*"[127]. Néanmoins, ces perspectives et formes de vie extrêmes par rapport à la société en général peuvent nous sensibiliser aux choses qui nous sont utiles, telles que l'écologie ou l'importance du développement durable. Ainsi, nous pouvons comprendre l'utilité sociale de la radicalisation. C'est donc le résultat du processus de la radicalisation qui détermine si cela est destructeur (violence physique etc) ou constructif (sensibilisation vers l'écologie). Un élément important dans la pensée de Maffesoli sur ce propos serait l'aspect créateur de la violence - la violence sociale ou symbolique nécessaire pour l'acte fondateur[128].

Si la violence est d'une présence constante dans le corps social, symbolique et sanguinaire, quels sont les facteurs déterminants qui influencent la trajectoire d'un individu de la position d'inaction jusqu'à sa participation dans ce mode d'expression ? Pour une bonne partie des chercheurs positivistes qui travaillent sur le phénomène du terrorisme par exemple, ceci, comme tout phénomène social, s'explique avec la position de l'individu dans la société, son cadre socio-

---

[126] Maffesoli, Michel, *Après la modernité ?*, CNRS Éditions, Paris, 2008., pp 873.

[127] Il s'agit d'une tendance écologique; vivre sans accès aux services modernes tels que l'eau, l'électricité etc, et donc, être plus en rapport avec la nature, un peu le rapport *ecosphique* décrit par Maffesoli dans *Matrimonium. Petit traité d'écosophie*, éditions du CNRS, Paris, 2010.

[128] Maffesoli, Michel, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, éditions du CNRS, Paris, 2009, pp 14.

économique et des expériences individuelles sur la courte durée[129]. Tant d'éléments que nous pourrions dénommer comme étant quantifiables de la réalité. Notre hypothèse serait dans tous les cas que la radicalisation, le fait d'aller aux racines ou d'être enraciné dans un voyage d'initiation est augmenté par un fort élément d'irréalité, ainsi que nous allons le montrer dans cette thèse.

La position que prend cette thèse concernant la violence, la proposition - le *θέσις* en son sens étymologique - est que ce phénomène, qui se fait d'une façon sociale, organisée comme une initiation, puise son sens dans les éléments présents dans les cadres culturels. De la même manière que la violence a déjà été identifiée comme une constante anthropologique, son expression (symbolique ou sanguinaire) est intimement liée à la mémoire collective. Comprendre le paysage d'un territoire de la mémoire collective est donc un chemin pour comprendre ses expressions violentes éventuelles. Suivre les points de repère de cet enracinement mnémonique c'est notre façon de comprendre la radicalisation. La façon choisie ici pour ce faire est d'établir une poétique de la mémoire collective liée à ses expressions en Irlande du Nord.

Selon Maffesoli, "la violence sociale", comme symbolisation de la puissance, vécue collectivement et rituellement, assure la cohésion et le consensus, "la violence sanguinaire" se manifeste quand il y a impossibilité de symbolisation, ou qu'elle est imparfaite et signifie le retour du refoulé"[130]. Ici, on retrouve à la fois deux idées intéressantes - celle de la puissance, et celle du retour. Comme il est établi dans notre chapitre premier, Maffesoli nous a appris à penser à la mémoire collective avec un regard intéressé porté sur le retour des éléments archaïques, qui est en soi un autre biais pour évoquer l'imaginaire. Ceci, dans le cadre de cette thèse, va se retrouver retranscrit à plusieurs occasions, y compris dans la figure du héros, figure emblématique et symboliquement multiple dans ses représentations et ses interprétations, en qui nous trouvons un bon exemple.

Plus loin dans le même chapitre, Maffesoli nous donne des éléments pour comprendre l'idée de la puissance "dans ce que nous appelons puissance, des éléments d'un syndrome hypersocial caractéristique de l'ixothyme qui accentue la communauté, le collectif, la socialisation, l'unité cosmique, par opposition au champ du pouvoir qui participe de la structure de la *Spaltung*, de la

---

[129] C.F, l'exemple de l'analyse de Gill, Paul, *Lone-Actor Terrorists: A behavioural analysis*, Routledge, Oxon/New York, 2015.

[130] Maffesoli, *Michel, Après la modernité ?*, CNRS Éditions, Paris, 2008 pp 300 - citation de *La Violence Totalitaire*.

schizophrénie[131]". Au contraire du pouvoir organisateur qui a mis en place l'individualisation, l'un des buts de la puissance sociale est d'augmenter la cohésion sociale, des formes diverses de l'être ensemble. Il ne s'agit pas de simplifier le propos, mais ceci se rapproche d'une certaine manière de la notion de la résistance chez Foucault face au pouvoir/biopouvoir[132].

Dans cette vision de la socialité contemporaine, la violence joue un rôle important dans la configuration symbolique qui est au cœur de la compréhension de comment s'organisent et s'identifient les groupes identitaires, les communautés. Dans l'expression symbolique de ces violences sociales qui sont le cheminement vers la violence extrême - la radicalisation -, la sédimentation dont parle Maffesoli joue un rôle important. La sédimentation ici est l'action, la base phénoménologique du social qui peu à peu, par répétition au travers du temps, forme la culture. Ces sédimentations, à leur tour, par accumulation, forment des expressions de l'énergie sociale et des valeurs qui tiennent et se répètent dans une modulation cyclique. Par exemple, dans son livre *La part du diable*, Maffesoli nous rappelle que la violence et les archétypes liés au diable sont des valeurs en soi qui constituent des constantes anthropologiques[133]. Bien évidement, en ce qui concerne la notion de la mémoire collective que cette thèse propose, cette idée de sédimentation est essentielle. Cette idée de la sédimentation, qu'on retrouve chez divers auteurs comme Durand et Freeman, est fondamentale pour notre compréhension de la mémoire collective, et surtout, d'une façon métaphorique, ses modulations permanentes dans le présent[134]. Nous allons traiter cette idée de la sédimentation plus en détail dans notre section empirique.

Dans le contexte de l'Irlande du Nord, et plus particulièrement au sein de la communauté catholique, nous allons faire référence à plusieurs axes, qui ont déjà été élucidés. Ces axes sont clairement, en ce qui concerne la mémoire collective, et des produits de cette sédimentation et des facteurs qui contribuent à sa propre production. Pour emprunter une métaphore que nous retrouvons chez Durand, nous imaginons la mémoire collective et ses changements comme des mouvements

---

[131] *Ibid*, pp 301

[132] Foucault, Michel, 'The Subject and Power' in Herbert Dreyfus, & Paul Rabinow eds., translated by Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* University of Chicago Press, Chicago/ London, 1982, pp 233.

[133] Maffesoli, Michel, *La Part du Diable*, Flammarion, 2004

[134] La métaphore fluviale est notamment employée dans Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996.

fluviaux[135]. Tout comme la façon dont un fleuve produit des sédiments par la force de l'érosion, et qu'il les porte, il crée aussi avec ce même sédiment des éléments topographiques tels que les îles. Au travers du temps, ce processus de sédimentation change même la direction du fleuve qui l'a produit, en laissant des traces dans le paysage tels des lacs. Pour étudier donc le territoire de la mémoire collective d'une communauté, il s'agit de se baigner dans ce fleuve, de nager avec ses courants, d'explorer ses lacs et de se reposer sur ses îles.

Un exemple concret pour illustrer un tel point de repère dans le territoire de la mémoire collective au sein de la communauté catholique en Irlande du Nord, l'une des formes qui vit des modulations symboliques particulièrement sanglantes, est la figure de Cú Chulainn dont nous avons déjà parlé. Particulièrement intéressante car elle est la figure emblématique du guerrier, particulière à l'Irlande du Nord. Elle n'est pas non plus la seule et unique, mais elle rassemble à plusieurs niveaux les imaginaires pertinents à l'expression de la violence. Lui-même peut être considéré comme étant une modulation d'une autre figure, plus ancienne, celle de Lugh Lámfada, dieu ancien des Celtes. Mais pour autant, Lugh est un dieu panceltique qui a donné son nom, par exemple, à la ville de Lyon, comme l'a montré Gilbert Durand[136]. Cú Chulainn est, en revanche, une figure qui a donné son sang aux montagnes de Culaighne, pour s'opposer à une invasion sur le territoire de l'Uladh, l'Irlande du Nord comme elle est considérée dans cette étude. Plus qu'un simple mythe, il s'agit d'épopées qui comprennent le cycle d'Ulster évoquant la vie de Cú Chulainn et mettant en place les coordonnées symboliques de ce qu'est un guerrier de l'Uladh. Comme l'a écrit Maffesoli, "c'est cette mémoire collective, [cristallisée en un seul homme], qui peut au moment du danger rassembler le peuple"[137]. Ceci a été le cas à plusieurs occasions pendant *the troubles* ; le plus frappant, peut-être, a été l'histoire de Bobby Sands, le jeune homme sacrifié pour sa communauté d'une façon horrible et brutale - tout en se référant inconsciemment à la figure de Cú Chulainn[138]. Nous pouvons trouver une explication à un tel acte dans le fait que toute la communauté s'était alors rassemblée autour de lui, et par conséquence l'IRA et Sinn Fein.

---

[135] La métaphore fluviale est notamment employée dans Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996, pp 110. Elle est également empruntée par ses petits-enfants intellectuels, par exemple Fouillet, Aurélien, *L'enromancement, esquisse d'un bassin sémantique*, Conférence faite à la Salle du Conseil, 12 rue de l'Ecole de Médecine, Paris, 21 juin 2013.

[136] Durand, Gilbert, *Op. Cit.*, pp 32.

[137] Maffesoli, *Michel, Après la modernité ?*, CNRS Éditions, Paris, 2008 pp 319 - citation de *La Violence Totalitaire*.

[138] Ceci est particulièrement bien montré dans le film *Hunger*, Dir. Steve McQueen, Film 4 Productions, London/Belfast, 2008.

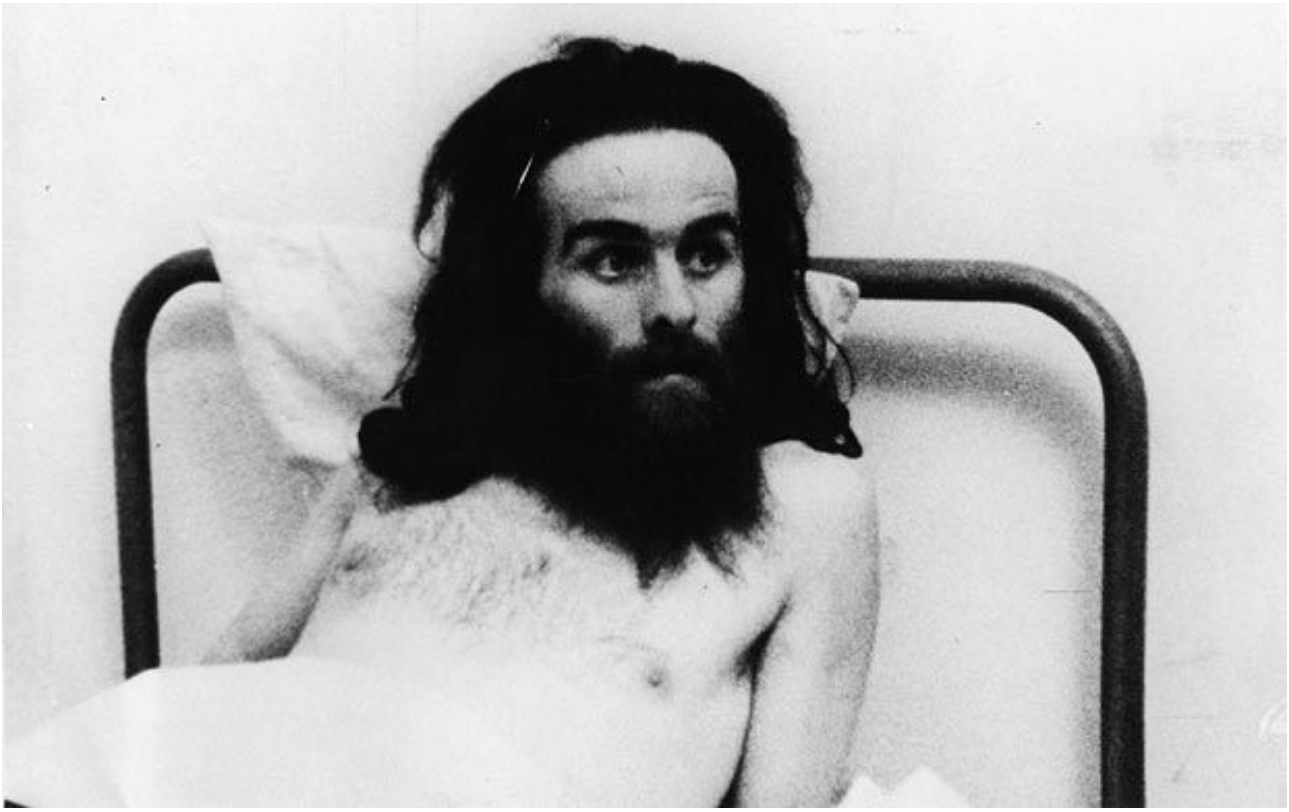

Fig. 6 Image: La mort de Bobby Sands: http://i.telegraph.co.uk/multimedia/archive/01363/1981_1363759a.jpg

Cet élément symboliquement multiple qu'est le héros est ici important, et très utile, pour pouvoir comprendre la radicalisation, dans le cas de notre étude vers la violence. La radicalisation des "guerriers" (qui le sont dans la mesure où ils croient réellement être des guerriers[139]), se fait en suivant la racine, élément "radical" de cette mémoire symbolique et

[139] Cette remarque a été faite par Aurélien Fouillet, qui fait référence au travail de Alfred Schutz, dans son intervention lors du Journées du CEAQ, *Épistémologie pour une sociologie phénoménologique de l'imaginaire,* Salle de Conseil, 23 juin 2015.

collective, jusqu'au bout. En effet, leur association par la mémoire, par le processus de l'enracinement dans la mémoire collective, c'est ce qui renforce leur conviction qu'ils ont fait partie d'un cadre de "guerriers". Maffesoli, dans de nombreux ouvrages et conférences, nous parle de cette association entre la racine et le radical. Dans une conférence en 2014, au sein du Cercle Ernest Renan à Paris, l'occasion a été donnée de comprendre la pertinence de cette association entre la racine et le radical, "la pensée radicale, celle qui nous permet d'entrevoir quelle est la racine des choses". Par extrapolation dans le cadre de cette thèse, l'enracinement dans la mémoire collective et la radicalisation[140].

3.2 Le conflit comme force relationnelle. De l'apport de la notion du *streit* chez Simmel et des relations de pouvoir chez Foucault, à la compréhension de l'Irlande du Nord comme territoire de la mémoire collective: les violences productrices et destructrices.

[140] Maffesoli, Michel, *Dramatique et Tragique Monothéisme et Polythéisme*, Cercle Ernast Renan à Paris, Conference 156, 21 février 2013.

Le travail de George Simmel a laissé des traces indélébiles sur l'histoire de la pensée occidentale ; parmi ses contributions, l'une insiste sur l'importance sociale du conflit, *der streit*[141]. L'affinité qui existe dans les approches de Simmel et Maffesoli se situe dans la reconnaissance universelle de la violence comme force organisatrice dans toute société humaine. C'est-à-dire le fait que la violence et le conflit dans la socialité ont aussi bien des aspects positifs que négatifs, créateurs que destructeurs. Au-delà de la reconnaissance de l'universalité de la violence et du conflit dans toute société humaine, Simmel voyait le conflit comme un facteur important pour l'organisation sociale, en ce qu'est son expression violente et symbolique. Ceci rejoint bien la perspective de Maffesoli, qui - comme on l'a vu - regarde la violence sociale comme symbolisation de la puissance, facteur important pour définir et organiser la constitution des groupes.

Pour approfondir le propos, la notion de *streit* chez Simmel implique plus que le mot "conflit" dans le langage courant. Un conflit est quelque chose de polarisé qui a une temporalité strictement délimitée ; soit il est résolu avec l'arrivée de la paix, soit il résulte en la défaite de l'adversaire, entraînant l'incapacité de continuer le conflit. La notion de *streit*, dans la lecture proposée ici, concorde avec le sens que l'on voudrait apporter à cette thèse, c'est-à-dire le voir plutôt comme un système de violences sociales - symboliques toujours et dans certains cas sanguinaires - qui participe à l'organisation de la société, ce que Maffesoli a appelé "l'harmonie conflictuelle"[142]. Voilà donc la complexité du travail du sociologue, de pénétrer cette harmonie conflictuelle; pour citer Durand à ce propos "complexe, nous l'avons vu, parce que toute "société" repose sur des tensions systémiques ; étrange parce qu'un "système" est ouvert à une certaine altérité, à une certaine contradictorialité. La sociologie est un peu comme ces romans policiers où il y a bien meurtre, mais où l'on ne retrouve pas la victime"[143]. Cette complexité est emplie de violence sociale. Cette violence sociale se manifeste dans la symbolisation de la puissance sociale, et va venir assurer les identités de groupe, va contrôler les frontières identitaires de tel ou tel groupe.

En considérant ainsi le rôle de la violence sociale et de sa symbolisation dans le *streit* organisateur de nos sociétés, on fait davantage référence à la pensée de Michel Foucault. Il y a un rapprochement à faire entre les notions de pouvoir/puissance chez Maffesoli et pouvoir/résistance

---

[141] Simmel, Georg, *Conflict and the Web of Group Affiliations,* The Free Press, New York Paris, 1964.

[142] Maffesoli, *Op. cit.*

[143] Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996, pp 213.

chez Foucault. Ce dernier est particulièrement pertinent concernant l'expression symbolique d'un imaginaire, figure ou symbole dans le cadre d'un récit narratif de la mémoire collective. Comme nous allons le voir, dans le cadre de l'Irlande du Nord, cette thèse va rendre cette tension sociale palpable dans les axes déjà identifiés.

Pour Foucault, le pouvoir (et plus tard, le bio-pouvoir/biopolitique) et la résistance sont, tout comme le *streit* chez Simmel, toujours présents dans une société, et définissent des catégories auxquelles on ne peut échapper ; pour Foucault, la notion d'une société sans relation de pouvoir était "une abstraction"[144]. Tout comme Simmel, avec la notion de *streit*, Foucault voyait et nous rendait sensibles aux aspects potentiellement positifs de l'expression du pouvoir, dans la mesure où cela - et surtout le biopolitique - amène des améliorations et rend davantage possibles les conditions de l'existence[145]. Le rapprochement entre la notion de résistance chez Foucault et de puissance chez Maffesoli se trouve, dans un premier temps, dans la pérennité de cette forme d'expression de l'énergie sociale. Même face à une forme de pouvoir très pesante ou mortifère, l'énergie sociale de la puissance collective trouve des moyens d'échapper à la violence totalitaire d'un régime organisateur de pouvoir.[146] Encore, dans le cadre de cette étude, on s'intéresse aux expressions de la violence sociale dans la puissance symbolique, et son expression sanguinaire, voire sanglante. La notion de *streit*, donc, comme façon de comprendre les cadres sociaux de ces expressions violentes, nous importe surtout pour comprendre davantage l'encadrement et le cheminement socio-culturel du mouvement vers la violence sociale (symbolique) et sanglante.

Le territoire (physique) de l'Irlande du Nord est un territoire sursaturé d'images, cultures, et violences sociales qui, pour la plupart, s'expriment symboliquement. Cela a toujours été le cas, même pendant *the troubles*, le nom euphémique donné au conflit nord-irlandais à partir de 1966 (jusqu'à 1998, ou au plus tard à 2007 selon la version de chacun[147]). La guerre à cette époque peut être qualifiée comme une guerre de faible intensité ; menace permanente de violence physique avec

---

[144] Foucault, Michel, 'Truth and Power', in Colin Gordon ed. trans by Gordon, Marshall, Mepham and Soper, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Vintage Books, New York, 2010, pp 59.

[145] Ibid, pp 157. Voir aussi Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978-1979)*, Seuil, Paris, 2004.

[146] La thèse de Maffesoli dans son ouvrage *La violence totalitaire,* Méridiens Klincksieck, Paris, 1994.

[147] L'accord du Vendredi Saint a été officiellement signé en 1998, date officielle de la paix. Cependant, les actes de violence ont continué depuis cette date, mais ils sont progressivement réduits en termes de violence et beaucoup en termes de quantité.

une intensité suffisamment faible pour permettre la longue durée du conflit et pour permettre la radicalisation (enracinement) et sa perdurance toute au long du conflit nord-irlandais. Le processus de la radicalisation, en effet, a assuré la perdurance du conflit même, créant un véritable cycle fermé de radicalisation et re-radicalisation au travers trois décennies. Cependant, la saturation des expressions culturelles qui prenaient alors diverses formes en termes d'image/imaginaire, figure, représentation symbolique a joué un rôle essentiel dans l'expression de la violence sociale au cœur de ce *streit*.

Ces expressions symboliques, certaines que nous allons étudier en détail, ont pris leurs racines dans les bassins sémantiques des deux communautés ayant partagé le territoire. Il faut

préciser que ce partage prenait la forme de répartition d'un territoire purement physique et géographique, et non pas d'un territoire de la mémoire collective comme nous l'avons défini. Par conséquent, à partir de la partition au début du vingtième siècle, et avec la création de l'Irlande du Nord, la frontière culturelle préexistante entre l'Irlande du Nord (Uladh), comme elle est considérée dans le cadre de cette thèse, et l'Irlande du Sud, a été fortifiée. Dans l'Uladh s'est élaboré, pendant quarante ans et jusqu'au début du conflit, un processus de division et polarisation de ces deux communautés, par des représailles violentes, mais surtout par l'expression symbolique d'une puissance collective au sein des deux communautés. L'Ordre d'Orange, organisation protestante et unioniste, est le parfait exemple d'une tentative de division par la violence symbolique, afin de rendre plus sûres et fermes des frontières intra-communautaires. Au-delà de cela, c'est un groupe pratiquant une forme de violence sociale qui réside principalement dans un récit narratif quasi-fictif de la mémoire collective[148].

Fig 7. L'affiche ci-dessus montre un mélange des symboles maçonniques avec ceux de l'empire britannique. C'est la tentative de tisser un fil narratif à partir de divers éléments afin de légitimer la domination du protestantisme en Angleterre, puis dans le Royaume-Uni plus généralement. En plein centre c'est le roi Guillaume II d'Orange (du Pays-Bas) qui a battu le roi James II d'Angleterre, dernier roi catholique d'Angleterre sur le champ de bataille en Irlande (bataille de la river Boyne, 1690).

Source d'image: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Orangeorder2004.jpg

La division des communautés mise en place à partir de 1922 a, bien sûr, été effectuée en grande partie par les motivations de *realpolitik* de cette époque ; il était alors considéré par l'administration britannique essentiel de garder les zones industrielles de l'Irlande du Nord. C'est par exemple en ce lieu, à Belfast, que le *Titanic* a été construit. Pour ce faire, l'administration de Londres a soutenu ses camarades à Belfast en mettant en place un régime d'apartheid, au sein duquel les protestants *loyaux* ont commandé l'expression de tout pouvoir officiel, économique,

[148] Nous allons beaucoup parler de l'Ordre Orange dans le chapitre cinq. Ici, c'est important de noter la qualité anhistorique de cette ordre ; re-créée dans les années vingt pour assurer la séparation catholique-protestante, ils célèbrent de multiples événements anhistoriques, tels que la conquête du royaume auquel ils sont "loyaux" par un roi étranger (Guillaume d'Orange, un Hollandais, devenu King William III de l'Angleterre). Pour en lire plus sur cette aspect de la subjectivité de la mémoire collective, voir Jess, Mervyn, *The Orange Order*, The O'Brien Press, Dublin, 2012, notamment le chapitre II.

politique[149]. En a résulté la création de deux systèmes de *streit*, deux constellations de conflit au sein des deux communautés, opérant de l'intérieur. Les violences sociales ont servi à unifiées chaque communauté séparément l'une de l'autre, et par conséquent à les polariser. Les symbolisations de la puissance collective de chaque communauté (protestante / catholique) et micro-communauté (secte protestante / groupe républicain ou nationaliste) ont subi pendant cette période une intense introspection, au cœur de laquelle précisément ces expressions culturelles soulignent probablement l'importance de la mémoire collective comme ressource à la construction identitaire des groupes. L'Ordre d'Orange des protestants en est un très bon exemple.

À partir de 1966, l'expression simplement symbolique de ces violences sociales n'arrivait plus à fonctionner pour assurer un équilibre des forces en Irlande du Nord. Les mouvements sociaux commencèrent à prendre de nouvelles formes - la jeunesse de la communauté catholique, en s'inspirant de la communauté noire aux États-Unis, demandèrent des droits civiques, comme le droit de vote[150]. La communauté protestante, qui contrôlait le gouvernement en Irlande du Nord (l'état politique, cette fois-ci) s'est opposée violemment à cette tentative de la part de la communauté catholique. Le conflit s'est intensifié, et en 1969 l'intervention de l'armée britannique a été demandée.

Pendant les trente années qui se sont passées dans le cadre du conflit, la fonction du *streit* à l'intérieur des communautés a joué un rôle significatif dans la modulation, reformulation, et expression des formes symboliques de ce *streit*, cette force organisatrice. Il est intéressant de noter que, bien qu'il y ait eu violence entre les deux communautés principales, le conflit ne peut pas être défini comme une guerre civile. En effet, cela n'a jamais été un conflit catholique versus protestant. Les deux communautés ont gardé l'animosité qui leurs servait de force de division et d'organisation, mais la guerre a surtout eu lieu entre l'IRA et l'armée britannique. La méfiance des catholiques et des protestants en Irlande du Nord, mais aussi la non-violence relative, a servi à établir deux cultures, deux peuples très distincts et séparés, avec de mêmes *streiten*, de mêmes violences organisatrices internes qui ont formé l'expression symbolique des violences sociales de ces communautés presque autant que leurs conflits externes.

---

[149] McKittrick, David & McVea, David, *Op. Cit.* pp 152.

[150] Avant 1969, la plupart des catholiques n'avait pas le droit de voter en raison d'un rapprochement du vote avec le fait d'être propriétaire. En général, les catholiques n'avaient pas ou peu de propriété, et chaque titre de propriétaire portait un vote. Voir O'Dochartaigh, Niall, *From Civil Rights to Armalites: Derry and the birth of the Irish troubles*, Cork University Press, Cork 1997, pp 22.

De ce point de vue, *streit*, le conflit permanent à l'intérieur des communautés qui les structure et qui contribue à l'organisation de ses expressions culturelles et symboliques, est également un facteur clé pour la compréhension des relations entre les communautés. L'affrontement externe et toute autre forme de théâtralisation de la vie quotidienne participe donc au contrôle interne. En ce qui concerne le centre d'intérêt de ce travail de recherche, ceci nous importe pour la compréhension de l'utilisation de la mémoire collective dans le cadre culturel qui accompagne le cheminement vers le passage à l'acte violent. Ceci encadre à bien des égards toute une ritualisation où la personne même aux yeux de la communauté est transformée. Presque comme l'image de l'esclave Aztèque qui est traité comme un roi, le cheminement initiatique qui comprend ces éléments archaïques fait en sorte que l'individu lui-même est changé, qu'il n'existe plus de la même façon, mais qu'il prend les autres qualités tout en les intensifiant. Si l'on veut donc parler d'un radical, ou d'une radicalisation, il faut comprendre que c'est tout d'abord les yeux de la communauté qui sont radicaux, et qui radicalisent. Encore une fois, ici l'image de la racine est importante afin de comprendre ce cheminement vers la violence.

On voit ainsi bien comment le conflit - *streit* - et les violences sociales jouent un rôle essentiel, non pas simplement à l'affrontement externe, mais à la production d'identités internes, au sein même du groupe interne. La communauté, en terme méthodologique, se divise donc en des cadres où les *mesocosmes*[151] se font radicaliser par rapport au macrocosme. Les violences sociales et symboliques internes des communautés ont ainsi un but essentiel dans la production de ces individualités.

Il s'agit ici de rappeler encore une fois que dans cette thèse nous nous intéressons au cas de la communauté catholique, en effet, avec sa mémoire collective. Ceci n'est pas un jugement, mais d'abord une réflexion méthodologique. L'application de notre méthodologie aurait été compliquée au sein de la communauté protestante, pour des raisons éthiques mais aussi de sécurité tout simplement. Nous allons expliquer davantage cette perspective prochainement, mais ici il est simplement important de réaffirmer que ce choix a été fait pour des impératifs de parcimonie et de sécurité du chercheur.

---

[151] La notion socioculturelle de Bertaux, *mesocosmes* est élaborée dans Bertaux, Daniel, *Le Récit de Vie*, 2013, Armand Colin, Paris, 2010, pp 27.

3.3 Le rôle des cadres culturels dans la radicalisation de la violence.

Dans son *Phänomenologie des Geistes*, Hegel faisait référence au tissage silencieux de l'esprit, un processus de déplacement des coordonnées d'une idée ou position, qui soudain explose à la surprise

de tout le monde[152]. Dans le système de *streit* que nous avons évoqué dernièrement, ce tissage silencieux met en forme les éléments nécessaires dans la constellation culturelle ; même si cela se fait d'une façon inconsciente, voire invisible. Tel a été le cas en Irlande du Nord en 1966, les violences sociales ont trouvé de moins en moins de possibilités de s'exprimer d'une façon exclusivement symbolique. Des mutations, dans les tissages silencieux de l'esprit collectif en Irlande du Nord depuis 1922, ont rendu les violences symboliques intérieures de chaque communauté prêtes à l'affrontement, violentes dans un sens symbolique ainsi que physique, à l'extérieur de leur communauté ainsi qu'à l'intérieur. D'après notre analyse, bien évidemment, ce "tissage silencieux" s'est fait d'une manière importante à travers des racines qui plongeaient dans la mémoire collective. La puissance sociale de ces groupes a privilégié la production d'une nouvelle génération de militants. Dans tout ce processus de cheminement culturel, la mémoire collective a servi comme ressource privilégiée. Les coordonnées du passé collectif sont mises au service du passage vers la violence.

Afin de comprendre le processus du passage à l'acte violent, il s'agit bien de réfléchir d'une manière appliquée à l'aspect social que nous avons évoqué - le rôle du regard des autres dans la radicalisation développé ci-dessus. Comme nous l'avons montré, le système de *streit* social fait en sorte que le regard collectif sur un groupe ou un individu les rendent plus puissants en terme d'avatar de violence sociale - ils sont augmentés par des imaginaires collectifs et un ensemble d'éléments culturels et narratifs. Au sein de leurs communautés, ces avatars, les gens dis « radicalisés » deviennent acteurs de cette violence, mais il faut à tout moment garder en tête le fait que leur puissance réside en et est dépendant de ce regard de leur communauté.

Le livre *Friction* écrit par les psychologues américains Clark McCauley et Sophia Moskalenko, financé par le *department of Homeland Security*[153], est aujourd'hui presque une bible des études sur la radicalisation et le terrorisme. Ils font plusieurs contributions pertinentes, par exemple en rendant sensible leur public au fait que la radicalisation n'est pas une chose normative, qu'elle peut agir dans toute société (même la nôtre !) et que les "terroristes" ne sont pas nécessairement des fous comme ils sont souvent perçus, mais qu'ils ont été soumis à un processus de radicalisation. Pour le milieu scientifique au moins, les études sur la radicalisation et le

---

[152] Hegel, Georg, Baillie, J.B., trans., *Phenomenology of the Spirit/Phänomenologie des Geistes [version anglais-allemand],* PLI, Boston/New Orleans, 2013, pp 262.

[153] McCauley, Clark & Moskalenko, Sophia, *Op. Cit.*

terrorisme représentent un avancement non négligeable dans la compréhension des processus de la radicalisation.

Dans leur analyse, ils ont identifié six mécanismes principaux par lesquels fonctionne la radicalisation. En ce qui concerne cette thèse, trois sont intéressants par rapport au rôle de la mémoire collective, de la violence sociale, et du pouvoir. Ils sont la fonction de *Group grievance* (doléance de groupe), l'aspect de *Slippery slope* (progressivité), et *Unfreezing*, ce dernier qui se rapproche de la notion de *liquid modernity* chez Zygmunt Baumann[154]. En effet, le mécanisme de *Group grievance* nous est important dans la mesure où une doléance de groupe s'enracine non seulement dans un schéma temporel plus long que le seul instant présent, mais dans l'instant éternel, pour paraphraser Maffesoli[155], une complexe temporalité qui s'engage au niveau du présent, tout en ayant des racines et des matériaux du passé présents dans ses expressions, ses archétypes et imaginaires qui en sont l'étoffe. La notion de s*lippery slope*, encore, nous est intéressante car elle évoque l'idée de cheminement que nous voulons développer dans cette thèse, l'idée que la violence comprend tout un passage à l'acte, formé par le *streit* propre à sa communauté où agissent des violences symboliques de la puissance sociale. Enfin, *unfreezing* évoque la notion qu'avec le passage à la postmodernité, la rupture qui existe avec le non-fonctionnement des grands récits narratifs, l'énergie sociale s'est déplacée et qu'elle cherche à s'investir dans divers lieux. Et ainsi également au sein des mouvements radicaux, extrêmes, et violents. La perspective postulée dans *Friction* rappelle bien la thèse de Baumann dans son livre *Liquid Modernity*.

La grande faiblesse de cette approche, comme dans la plupart des études positivistes sur le terrorisme et la radicalisation est, cependant, sa sur-focalisation sur le processus de la radicalisation comme une catégorie surtout et d'abord individuelle. De ce point de vue, la radicalisation est une chose qui arrive chez des individus, bien qu'ancrés dans un contexte social. La position sur laquelle cette étude voudrait insister est que c'est d'abord une radicalisation au niveau social, et que cette socialité violente s'exprime à travers des individus qui sont surtout l'expression sociale et non pas l'inverse. C'est-à-dire que les individus ne sont pas simplement conditionnés par leur contexte

---

[154] Dans son livre *Liquid Modernity*, Zygmunt Bauman nous sensibilise à la mobilité identitaire propre à la postmodernité ou la société contemporaine (qui rappelle la notion *du Nomadisme* chez Maffesoli) voir : Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge, 2000.

[155] Dans son livre *L'instant Éternel,* Maffesoli nous enseigne l'acceptation du monde tel qu'il est, et l'importance de l'enracinement dans le présent. Ceci est très important pour une compréhension de la mémoire collective qui se focalise sur le moment présent. Voir Maffesoli, Michel, *L'instant Éternel: Le Retour du Tragique dans les Sociétés Postmodernes*, La Table Ronde, 2003.

social, mais qu'ils sont créés par ce même contexte. Si un individu exerce une grande influence à un moment donné, c'est parce que les conditions sociales s'y prêtent ; s'il y a un héros dans une épopée, c'est que le récit le demande.

Dans son livre *Zur Kritik der Gewalt* (Critique de la Violence), Walter Benjamin a examiné le lien entre la langue et la violence, en montrant le fait que la seule sphère inaccessible à la violence était la langue, sphère de la compréhension[156]. Dans cette approche, quand bien même la langue - le ton - utilisée est agressive il présuppose un minimum de reconnaissance entre chaque partie. Cela, à l'opposé de la confrontation brute et immédiate, a servi à la construction d'une base de compréhension mutuelle entre des partis opposés. Ici, dans le domaine de la langue, on est censé débattre, échanger des paroles et des idées au lieu de tirer des coups de fusil. Il aurait peut-être dû mieux comprendre le rôle de la langue dans le processus de la radicalisation sociale y compris dans son contexte historique. Néanmoins, cette perspective nous rappelle ses racines dans l'école de Frankfurt, où aujourd'hui on retrouve le travail de Jürgen Habbermas. Habbermas participe d'ailleurs à l'élaboration de cette perspective dans *Theorie des kommunikativen Handelns* (Théorie de l'action communicative)[157]. Au cœur de ce livre est la présomption que l'émancipation universelle est possible avec l'utilisation d'une pratique de l'action linguistique enracinée dans une rationalité libérée de toute subjectivité, afin de continuer le projet des Lumières. Hélas, les exemples empiriques de cette action linguistique sont rares, voire inexistants dans le réel de la vie quotidienne. La violence et la beauté de notre monde sont emplies pour le meilleur et pour le pire de violences qui sont les expressions de la puissance sociale.

Comme l'a précisé Slavoj Žižek dans son livre "Violence", les êtres humains sont peut-être les plus violents parmi tous les animaux, précisément car nous sommes dotés des capacités linguistiques[158]. En citant Heidegger et Lacan, Žižek montre bien l'aspect violent dans la théorie de l'Ordre Symbolique de Jacques Lacan[159]. Comme nous a montré Heidegger, le langage n'est pas une création de l'Homme, ce n'est pas notre outil, mais nous "habitons" dans le langage. L'ensemble des capacités créatives de ce dernier est plus qu'un outil de travail, il nous donne accès

---

[156] Benjamin, Walter, Trans Jephcott, E 'Critique of Violence' in *Reflections*, Schocken Books, New York, 1986, pp 289.

[157] Ceci est la thèse de Habbermas, Jurgen, Trans McCarthy, Thomas, *Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston 1989.

[158] Žižek, Slavoj, *Op. Cit.* pp 73.

[159] Žižek, Slavoj, *How to read Lacan*, Granta Books, London 2007

à des mondes qui nous présentent des conditions spécifiques d'existence. Comme insiste Maffesoli sur ce point, le langage dans lequel nous pensons forme plus que la simple expression de la pensée, il forme la pensée elle-même[160].

Ici réside peut-être une des racines ultimes à travers lesquelles nous pouvons expliquer la longue durée du conflit nord-irlandais. Dans son livre *An Irish Sketchbook*, Brendan Behan, poète et ancien membre de l'IRA que nous allons beaucoup citer dans cette étude, nous a montré l'effet de la langue gaélique dans la culture irlandaise. Bien que les Irlandais aient été colonisés par le Royaume-Uni, bien que la langue gaélique ait presque été détruite au dix-neuvième siècle avec la famine, et bien que la population ait été réduite de moitié par l'émigration en masse et l'affamement[161], puis par la colonisation intensive, la langue est restée un puissant élément porteur de signification sociale. S'il existe une pensée irlandaise, elle se situe dans le langage, et ni la colonisation ni l'utilisation des langues étrangères ne peuvent l'écraser totalement du paysage culturel en Irlande. Comme l'a écrit Behen à ce propos, "à l'intérieur même de l'emploi de la langue anglaise par les écrivains irlandais réside un fantôme de la langue gaélique, avec tous ses éléments archaïques. C'est surtout cela qui explique le succès de nos auteurs comme Joyce ou Beckett"[162].

Ce point de vue sur le conflit, semble t-il, conforte l'idée de la division polarisée et violente qui s'est mise en place en Irlande du Nord au début du vingtième siècle avec la partition de 1922. Au cœur du *streit*, qui a dirigé les expressions des violences sociales et symboliques au sein de la communauté catholique en Irlande du Nord, se situaient ainsi des représentations, des imaginaires et des ressources symboliques qui furent totalement étrangères aux protestants. Ainsi, même s'ils parlaient tous l'anglais, ils n'ont pas parlé la même langue. Le fait qu'ils parlent tous anglais, mais avec des ressources imaginaires et des références symboliques totalement étrangères a donc peut-être rendu plus impossible encore la construction de la fameuse sphère de langue commune dont a parlée Benjamin. On peut imaginer, peut-être, que la paix aurait été beaucoup plus accessible si la

---

[160] D'où l'importance des langues latines tels que le français, Maffesoli, Michel, Intervention à *Colloque sur le Fake*, Les Cahiers Européens de l'imaginaire/Cacao Europa, faite à Plataforma Revolver, Lisbonne Septembre 2014.

[161] Ceci, que la Grande Famine irlandaise soit considérée comme un affamement, est notre argument dans l'article 'Oroce dhu', dans *Les Cahiers Européens de l'imaginaire*, 4, Manger Ensemble, CNRS Éditions, Paris 2013.

[162] Behan, Brendan, *Brendan Behan's Island: An Irish Sketch-book*, Bernard Geis Associates, New York, 1962, pp 183.

population anglo-saxonne avait laissé l'intégrité de la langue gaélique intacte, au lieu d'imposer la leur. Ceci, malheureusement, représente probablement une proposition trop radicale pour la plupart des chercheurs qui se sont intéressés à la violence et à la résolution de conflit ; ils privilégient surtout l'approche de Habbermas, *Das Theorie des kommunikativen Handelns,* même si celle-ci implique l'imposition d'une langue commune, c'est à dire, l'anglais.

En ce sens et pour aller jusqu'au bout, une conséquence possible - voire peut-être inévitable - de ce projet d'action communicative, qui s'inscrit dans une pensée strictement moderne et progressiste, est la destruction de la diversité des langues, des façons de percevoir le monde. Cela se rapproche de la description qu'a donnée Zygmund Bauman à l'inévitable du nazisme, pas non plus du fait du nationalisme allemand ou de l'esprit de Hitler[163], mais de la modernité elle-même et de son organisation bureaucratique – l'organe de la violence totalitaire, si l'on veut. Tout cela, par rapport à la construction des "sphères" inaccessibles à la violence ; or, il s'agit bien sûr de la multiplicité des langues, de l'apprentissage des modes de parler et de danser des autres, et non plus l'imposition d'un cadre unique de communication. Si cette dernière arrivait, elle ne serait pas une sphère de communication et de paix, mais un cercle plat et unidimensionnel. Un cercle donc de paix, oui, mais d'une paix qui ressemble plus à la vision de paix à la *IngSoc* (socialisme anglais) décrite par George Orwell dans son livre *1984* ; "War is peace. Freedom is slavery. Ignorance is Strength" (La guerre c'est la paix. La liberté c'est l'esclavage. L'ignorance c'est la force)[164].

Chapitre 4: Les méthodes d'une recherche compréhensive du terrain

4.1 Le symbolisme au regard de la sociologie de l'imaginaire.

[163] Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithica, 2001 pp 12.

[164] Orwell, George, *1984*, Signet Classics, London, 1960.

La sociologie de l'imaginaire, comme elle est conçue dans le cadre de ce travail de recherche, a autant d'apports méthodologiques que théoriques. Le but de ce sous-chapitre n'est pas (du tout) de donner un historique compréhensif de ce champ d'étude sur l'imaginaire, ni d'arguer pour sa légitimité vis-à-vis des approches qui revendiquent être les seules dotées du sacré[165] scientifique, d'avoir "raison" etc. Notre but ici, au contraire, est de mettre en avant comment le recours à la sociologie de la mémoire collective est important pour cette étude. De notre point de vue, la méthode est cheminement ; puis dans notre objet d'étude, le cheminement est aussi initiation, initiation dans une façon de regarder le monde. C'est-à- dire qu'il ne s'agit pas non plus de la déclaration d'une réalité ou vérité absolue qui risque d'occulter toutes les autres vérités, qui sont donc la substance du réel, même si elles ne vont pas avec notre analyse. Analyser l'imaginaire et penser en termes symboliques participent aussi donc au mystère.

Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean Bruno Renard et Patrick Tacussel, dans leur ouvrage *Sociologie de l'imaginaire*, nous ont expliqué que même si la sociologie de l'imaginaire reste ancrée dans la tradition des pères-fondateurs de la sociologie, tels que Durkheim, Simmel, ou Weber, elle se différencie des autres domaines dans la mesure où elle n'est pas un champ spécifique de la sociologie, définie par un objet unique et exclusif comme on peut le prouver dans plusieurs autres domaines de la sociologie. Tant mieux pour cette étude transversale ; comme nous l'avons déjà indiqué, les limites épistémologiques ou bien en terme de *scope* imposé traditionnellement par les études sur la radicalisation ou le terrorisme les rendent de moindre importance pour notre analyse. Comme l'ont expliqué Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean Bruno Renard et Patrick Tacussel, la sociologie de l'imaginaire en revanche peut être comprise davantage comme "un *point de vue* sur le social : elle s'intéresse à la dimension imaginaire de toutes les activités sociales"[166].

Pour préciser, pour parler de la sociologie en termes méthodologiques, il s'agit de s'intéresser à ce qu'est une compréhension bien claire de la notion d'imaginaire, ou plutôt à quel sens du mot "imaginaire" nous nous intéressons. L'imaginaire social, voire collectif, peut être vu fondamentalement comme étant fait du sédiment des fleuves sociaux que nous avons évoqués dans

---

[165] Dans son livre *L'homme et le sacré*, Roger Caillois nous sensibilise à l'importance du sacré dans la société, et l'idée que pour l'existence du sacré, il faut du dé-sacré. Voir : *L'homme et le sacré*, Folio, Paris, 1988, pp 58.

[166] Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean Bruno Renard, Patrick Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, édition Armand Collin, Paris, 2006, p. 1.

le chapitre précédent. Mais même si ceci peut sembler mystérieux, ce n'est pas pour autant que nous devons nous en méfier. Ces fleuves sociaux sont nos contextes sociaux qui donnent à nos vies, aussi bien individuelles que sociales, tout élément significatif. Et si on craint que le fleuve creuse des méandres dans n'importe quelle direction, il faut se rappeler de la notion de rythme de la vie de Maffesoli. Le mot "rythme" en grec (ῥυθμός) signifie quelque chose qui ne s'écoule qu'à partir d'un point fixe[167]. Il n'y a un fleuve que parce qu'il y a une source, il n'y a du rythme que si on sait qu'il y a du fixe quelque part. Ainsi fonctionne l'imaginaire collectif, il s'écoule d'une manière rythmique et façonne nos visions de l'espace, de la temporalité etc.

Ceci se rapproche d'une vision de la pensée mythique. Comme Legros, Monneyron, Renard et Tacussel nous rappellent que "la pensée mythique est une pensée concrète qui, fonctionnant sur le principe de l'analogie, s'exprime par des images symboliques organisées de manière dynamique"[168]. Ceci peut contribuer à la compréhension de la reformation et modulation de ces sédimentations qui constituent l'imaginaire collectif présent dans l'expression symbolique de la mémoire collective. Un exemple plutôt concret dans le cadre de notre terrain serait typiquement comment les cycles mythiques représentent déjà un fondement ou une base à laquelle s'est adaptée l'idée d'invasion par expérience. Invasion ici veut dire également la manière dont nous entretenons les relations avec des groupes externes qui ne partagent pas nos valeurs, nos codes culturels. Par sédimentation sociale, même si peu de gens ont lu ou connaissent bien ces cycles épiques, ces derniers ont contribué à la formation d'un imaginaire "des autres" contre qui il faut lutter, le *stock* de connaissances sur eux. La phénoménologie sociale d'Alfred Schütz nous a donné cette notion d'un[169] *stock of knowledge at hand*, un "stock de connaissance disponible" dans la vie quotidienne de schémas d'interprétation pour comprendre à la fois sa propre histoire passée et son présent, et qui détermine sa manière d'anticiper et de construire l'avenir. Pour Schütz, ce stock se constitue par cette même sédimentation dont nous parlons, l'accumulation au fil du temps des expériences répétées du quotidien qui contribuent à la production d'une culture commune. Il parle bien de l'imaginaire collectif.

---

[167] Dans un entretien pour Cacao Europa, *Paris/Renaître*, numéro 0 Cacao Europa Paris/Ljubljana 2014, Maffesoli souligne l'importance de cette idée de Rythme en évoquant son livre *Le rythme de la Vie*, éditions La table ronde, Paris, 2004.

[168] Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean Bruno Renard, Patrick Tacussel, *Op. Cit.*, p. 2

[169] Schütz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1970, p74.

L'imaginaire, le "stock de connaissance disponible" de Schütz peut être considéré déjà comme une condition nécessaire à l'identification des groupes d'étude. Ce dernier nous amène à chercher des éléments d'identification. Dans le cadre de cette thèse, l'un des éléments qui sert également comme axe dans l'approche poétique à l'étude de la mémoire collective est le symbolique. Dans la définition de Gilbert Durand, il reprend son étymologique "unificateur de pairs d'opposés" - c'est à dire la combinaison du sens et de l'image (*Sinn* et *Bild* en allemand), la combinaison de la perception phénoménologique et les images qui résident au "fond de l'inconscient"[170]. Cette combinaison permet aux groupes et aux individus de saisir leurs vies, d'agir, d'avoir un certain sens de leur enveloppement temporel dans le fleuve social.

Pour rendre cet exposé plus concret, prenons un exemple familier que nous avons déjà évoqué dans cette thèse, celui de Cú Chulainn. Cú Chulainn, figure mythologique celte, décrite par Lady Gregory dans la version Classique de 'Gods and fighting men' - 'Les dieux et les guerriers', une collection de toutes les mythologies celtes irlandaises issues d'une tradition orale et écrite pour la première fois au cours du premier siècle. Dans l'enfance de chaque Irlandais ou Irlandaise, on regarde Cú Chulainn comme un Hercule ou bien un Siegfried - un personnage doté d'une force surhumaine, mais également doté de capacités telles que la poésie, le sport, la pêche, et bien sûr, l'issue d'une relation indiscrète entre une jeune femme et le dieu Celte Lugh. En plus, Cú Chulainn est représenté dans les contes classiques comme figure héroïque, pour ses capacités intellectuelles et artistiques, mais aussi comme symbole de la puissance sexuelle tout en possédant un pouvoir destructeur. Dans plusieurs contes du cycle d'ulster, Cú Chulainn a réalisé beaucoup d'actes héroïques, notamment quand il a protégé le royaume de l'Uladh, tout seul, contre les armées du royaume de Connaught, le royaume de l'Ouest.

À Belfast, ce symbole bien irlandais, dans un sens strictement mythologique, créé au cours des siècles de narration, de sédimentation et de mémoire collective, s'est vu approprié par la communauté protestante en Irlande du Nord; eux aussi considérant le héros Cú Chulainn comme un grand guerrier pouvant les représenter. Une complication s'impose : Cú Chulainn et le *Táin Bó Cúailnge* ont été retrouvés pour la première fois au premier siècle, la population protestante en Irlande du Nord a été postée au dix-septième pour contrôler la région. Cela peut en effet sembler étrange, le fait qu'un héros mythologique de l'Irlande antique celte puisse servir comme symbole et qu'un tel symbole ait été repris par la population protestante, fière de ses racines anglo-saxonnes,

[170] Gilbert Durand, *L'imagination symbolique,* éditions PUF, Paris, 2008, p. 68

britanniques, et qui a lutté à chaque instant pour garder son monopole de pouvoir et de violence en Irlande du Nord. Ces symboles sont souvent représentés en forme de muraux sur les murs des maisons de Belfast, où les communautés opposées sont souvent situées très proches les unes des autres. Ces représentations symboliques servent de frontière entres les communautés, ce qui rend en fait encore plus étrange le fait qu'elles aient autant de similarités.

Fig 8. Muraille protestante qui reprend pour symbole de la défense de l'Ulster la figure emblématique de Cú Chulainn, figure mythique d'un guerrier celte de l'Irlande préchrétienne. Il est intéressant de voir comment ce personnage d'un récit épique celte est devenu, même si peu sérieusement, symbole de la "défense" d'un Ulster protestant contre les Irlandais catholiques. En rappel, la population protestante en Irlande du Nord a été "plantée", littéralement pendant la plantation d'Ulster à partir de 1607, avec la défaite des Clans Uí Néill et Clann O'Donnell. Avant ce point, l'Uladh était considéré comme étant la partie de l'Irlande la plus "gaélique" et résistante aux

Anglais[171]. L'exemple ci-dessus est particulièrement intéressant par l'absurde mélange symbolique, comme encore avec le drapeau du Royaume-Uni sous la figure de Cú Chulainn, et le corbeau sur son épaule, corbeau qui représente la *Morrígan*, déesse celte de la guerre.

Source pour l'image: https://c1.staticflickr.com/1/135/326403949_541c3d51b3.jpg

Fig 9. Encore une muraille sur laquelle figure Cú Chulainn. À nouveau dans la même position, la position mortelle de Cú Chulainn ; lors de sa dernière bataille, il s'est attaché à un menhir pour rester face à ses ennemis. Encore, le corbeau - la *Morrígan* - est mis sur son épaule. Autrement, il y a les quatre symboles des quatre anciens royaumes régionaux de l'Irlande ; Connachta (Connacht) et Mumhan (Munster) sur la gauche, puis Uladh (Ulster) et Laighean (Leinster) sur la droite. Dessus, il y a des visages des membres de l'IRA "hunger strikers", qui sont morts de la grève de la faim en 1981.

Source pour l'image: http://blogs.bu.edu/guidedhistory/files/2012/09/4095113589_7933630324_o-e1353380195192.jpg

Comment, donc, expliquer cette réplication, ce partage des symboles, des figures, presque des mémoires collectives, par des peuples opposés par la violence, qui racontent des narrations contradictoires pour légitimer leurs positions ou aspirations politiques? La présence de ces figures emblématiques, ces symboles d'une mémoire collective non-partagée historiquement, dans les deux positions, est plus qu'une simple confusion, une mémoire fictive. Comme nous l'avons déjà évoqué, Ernest Renan a bien remarqué que l'une des premières caractéristiques d'une nation est une importante capacité à oublier, et à refaire des narrations sur le passé, l'histoire. Plus récemment, Benedict Anderson a présenté sa thèse sur les communautés imaginaires, qui montre que les liens entre les membres d'une communauté nationale et son passé sont souvent imaginaires, voire

[171] Lennon, Colm, *Sixteenth Century Ireland: the Incomplete Conquest*, St. Martin's Press, New York, 1995, pp 81.

fictivement construit[172]. Mais pourquoi alors deux communautés opposées voudraient utiliser des éléments d'un bassin sémantique qu'ils ne partagent a priori pas? Il nous paraît normal que ces deux fleuves de représentations se forment autour des symboles, et fassent partie des sédimentations autour desquelles ce fleuve tourne et change sa direction. Cette idée peut nous permettre de mieux comprendre ce processus de changement et d'adoption des symboles faisant partie d'une mémoire collective, d'un imaginaire ou d'une inconscience collective, d'après Jung.

Comme plusieurs chercheurs contemporains, notamment le psychologue allemand Jens Brockmeier, l'a montré, les processus collectifs de la remémoration, comme la représentation symbolique des figures emblématique de Cú Chulainn, et la construction d'une mémoire collective, est un processus narratif[173]. C'est-à-dire que la production de la mémoire collective en tant que discours ou forme de savoir ou de vérité d'après Foucault[174], l'expression des imaginaires qui la peuplent et des symboles qui la représentent, sont compris par les sociétés comme par les individus sous forme narrative. Comme l'a dit Molly Andrews, la narration est l'une des formes élémentaires par lesquelles les êtres humains créent, trouvent, ou construisent la signification de leur vie. Si l'on considère cet aspect narratif de la mémoire, on trouve bien des enracinements dans la pensée des auteurs classiques aussi divers que Gilbert Simondon ou bien Francis Bacon, qui a adopté un *ars memoris* dans lequel les figures emblématiques, les symboles ont une forte importance pour faciliter l'enchaînement des événements, idées et imaginaires du passé, et pour construire des narrations et significations.

Cette importance de la symbolique, de l'emblématique, est bien sûr au cœur de la sociologie de l'imaginaire, une idée centrale dans les ouvrages de Gilbert Durand, que l'on trouve surtout dans son livre "L'imagination symbolique". Déjà, Durand nous offre plusieurs définitions du symbole, comme celui de Jung, ou bien celui de Lalande "tout signe concret évoquant, par un rapport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir"[175]. Cette chose absente, en terme de mémoire

---

[172] Ceci dans Brockmeier, Jens, 2002. Remembering and forgetting: narrative as cultural memory, in *Culture & Psychology*, 8(1).

[173] Ceci dans Brockmeier, Jens, 2002. Remembering and forgetting: narrative as cultural memory, in *Culture & Psychology*, 8(1).

[174] Nous faisons encore référence à la relation particulière entre la vérité, le discours, et le savoir et les relations du pouvoir dans la société. Voir, re-voir ; Foucault, Michel, 'Truth and Power', in Colin Gordon ed. trans by Gordon, Marshall, Mepham and Soper, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Vintage Books, New York, 2010.

[175] Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 2008, pp 42.

collective, est bel et bien la sédimentation, la substance du passé qui, comme nous l'avons montré en citant Michel Maffesoli dans le dernier chapitre, fait partie de la construction de nos imaginaires collectifs. Cet aspect "épiphanie" du symbole que Durand souligne est aussi ce qui fait que la mémoire symbolique, proprement dite, n'est pas que l'expression arbitraire de telle ou telle figure ou événement du passé, mais un aspect impérieux de notre compréhension du monde quotidien. Cela est le cas même si nous ne connaissons pas l'origine empiriquement historique d'une telle chose. Durand nous donne l'exemple du fait que nous n'avons "pas besoin de savoir qu'il existait un dieu celtique Lugh, et que "Lyon" vient de Lugdunum pour ne pas confondre la ville de Lyon et celle de Grenoble. De la même façon, nous n'avons pas réellement besoin de savoir que Cú Chulainn était le fils de ce même dieu Lugh, et d'une mortelle, Deichteine, et pas non plus son rôle dans le *Táin Bó Cúailnge* pour le reconnaître comme figure archétypale et emblématique, symbole d'une certaine forme de puissance propre à la fois au poète, au guerrier et au séducteur. D'après Durand, "l'archétype est donc une forme dynamique, une structure organisatrice des images, mais qui déborde toujours les concrétions individuelles, biographiques, régionales et sociales, de la formation des images"[176]. Par rapport à la mémoire collective, la symbolique, ces symboles sont les images qui "re-présentent" la mémoire à la conscience, même si les racines du symbole sont profondément enterrées dans l'inconscient collectif. Les modulations du symbole, donc, sont des raffinements d'un processus spiral de la recollection et expression en terme de symbole.

On peut dire que les symboles, les figures emblématiques, les archétypes qui structurent la mémoire collective, font partie de trajectoires anthropologiques, au-delà du constat de simples narcissismes des petites différences en Irlande du Nord. On peut considérer la figure de Cú Chulainn comme figure emblématique qui transcende ces différences communautaires, alors que leurs représentations ont bien sûr certaines différences importantes. On peut aussi comprendre cela comme ce que Marie-Laure Ryan a appelé "la narration postmoderne"[177]. Cette forme de "Narration Postmoderne" produit une démolition ontologique, dans laquelle les frontières symboliques entre les mondes sont souples, poreuses, et où il peut exister/cohabiter communication et échange entre des mondes autrement pensés et ontologiquement distincts. C'est justement cet échange symbolique et ontologique que l'on observe avec le partage de la figure emblématique de Cú Chulainn en Irlande du Nord. Mais que cela implique-t-il donc, pour la mémoire collective, pour cette façon sociale de se souvenir ?

---

[176] *Ibid*, pp 53.

[177] Lors d'une *Keynote* conference faite à l'Université de Tampere, 21 mai 2013.

Si, comme le dit souvent Michel Maffesoli, l'on existe à partir du regard des autres[178], nous pouvons - peut-être - dire que l'on se souvient des choses, des événements, des idées à partir de la mémoire collective des autres et non pas seulement par notre propre tribu, groupe social, ou nation. Comme pour les cadres sociaux de la mémoire collective que Maurice Halbwachs a décrits, ces critères de la mémoire sont fortement structurants, même s'ils ne sont pas propres à nous. C'est-à-dire que nos propres mémoires collectives sont structurées par les mêmes archétypes et figures emblématiques, par les mêmes symboles qui les "re-présentent", et qui sont structurants dans les mémoires collectives des autres. Ces formes structurantes de la mémoire collective, "re-présentées" par des figures et par des imaginaires symboliques nous rappellent que la mémoire symbolique est bel et bien un besoin, une source de puissance, d'énergie spirituelle qui anime un corps social. Bien sûr, si les calvinistes écossais et les protestants anglais qui sont arrivés en Irlande du Nord, il y a trois cents ans, ont inscrit leur propre enracinement dans une mémoire collective, leur propre mémoire symbolique, il est peut-être normal qu'ils se soient appropriés les symboles des autres. Finalement, ceci est uniquement à cause de - ou peut-être même grâce à - cette opposition que ces symboles sont aussi puissants. Les symboles sont donc d'une importance primordiale dans la mémoire, et la mémoire symbolique est plus qu'une simple forme d'expression de quelque chose abstrait dans le passé, mais un critère archétypal de la mémoire collective à travers les groupes, et les sociétés. Cú Chulainn, en tant que symbole, détient sa puissance de son existence comme expression symbolique d'une figure emblématique, comme archétype qui structure notre mémoire symbolique. Les modulations de ce symbole sont multiples, et bien partagées. Comme l'a écrit Durand, "le symbole renvoie bien à quelque chose, mais il ne se réduit pas à une seule chose" - rien n'empêche, donc, que ce quelque chose puisse être partagé, même par des ennemis mortels.[179]

C'est justement cette dextérité intellectuelle qui le rend pertinent concernant cette étude. Concernant la notion que nous avons développée sur le territoire de la mémoire collective, et la violence sociale, c'est bel et bien cette transversalité qui est en jeu. Legros, Monneyron, Renard et Tacussel, dans leur ouvrage sur la sociologie de l'imaginaire, ont identifié des axes différents qui sont intéressants dans le cadre de cette thèse, en particulier l'identification de trois champs de

---

[178] Une notion très présente dans l'ouvrage de Maffesoli, évoquée lors d'un séminaire *"Discours de la méthode" Postmoderne*, Conférence faite en Sorbonne, 28 Avril, Paris, 2014. Voir Aussi son livre, *la Connaissance Ordinaire*.

[179] Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 2008, pp 37.

connaissance et de compréhension du monde social pertinents pour cette étude ; ce qu'ils appellent "fonctions sociales", des champs d'application de la sociologie de l'imaginaire. Ce sont:

- une fonction de régulation humaine face à l'incompréhensible (la mort par exemple) : en opérant par l'intermédiaire du mythe, du rite, du rêve ou encore de la science ;

- une fonction de créativité sociale et individuelle : représentant les principaux mécanismes de la création et en offrant une ouverture épistémologique (relativisant la perception du réel) ;

- une fonction de communion sociale : en favorisant, notamment par le mimétisme, les idéaux-types, les systèmes de représentation, la mémoire collective[180].

Ces axes mettent en avant la pertinence de cette approche pour la thèse en cours. Le premier, par exemple, met bien en œuvre l'importance de cette sociologie de l'imaginaire pour comprendre les forces et fonctions de la violence sociale. Comme nous l'avons argumenté dans le chapitre trois, pour comprendre pleinement la violence dans ses expressions symboliques, mais aussi par la mort et la violence extrême, thématiques au cœur de cette thèse, les mythes et bien des rites sont d'une importance primordiale.

En ce qui concerne le deuxième axe de Legros, Monneyron, Renard et Tacussel, la fonction de créativité sociale est l'axe par lequel nous allons interroger la reformulation et modulation des symboles et des images en fonction des conditions sociales en Irlande du Nord. C'est-à-dire, concrètement, les modulations qui existent entre des *mesocosmes*, les tribus plus ou moins républicaines qui peuplent la communauté catholique dans ce territoire.

La troisième fonction sociale, celle de communion sociale, est d'intérêt indiscutable en ce qui concerne cette recherche. Surtout dans la mesure où cela met en avant l'importance de la mémoire collective dans le travail de recherche qui est le nôtre, en soulignant sa fonction sociale. L'idée de communion ici peut être vue comme le fondement de ce qui construit une communauté, un fonctionnement qui opère sur plusieurs niveaux, inconscient et autres. L'importance centrale de la mémoire collective ne peut pas être plus évidente.

[180] Legros, Patrick, Monneyron, Frédéric, Renard, Jean Bruno et Tacussel, Patrick, *Op. Cit.*, pp 4.

Face aux critiques rationalistes d'un paradigme de recherche qui privilégie l'imaginaire, Legros, Monneyron, Renard et Tacussel nous rappellent: "Aux définitions négatives, en creux, données par la tradition philosophique occidentale – l'imaginaire, c'est l'inexistant, le faux, le mensonger ou l'irrationnel –, le courant de l'anthropologie de l'imaginaire, initié par Jung, Eliade, Bachelard, Durand, oppose une définition positive, "pleine" : l'imaginaire est le produit de la pensée mythique"[181]. C'est bel et bien cette définition "pleine" de l'imaginaire qui est en jeu dans cette étude. Les archétypes de Jung mentionnés ici sont aussi d'une importance considérable dans la mesure où ils forment des "superstructures" dans lesquelles se remodèlent des expressions symboliques. L'affinité entre l'imagination symbolique chez Gilbert Durand et les archétypes chez Jung est également un élément important pour la considération de l'expression de la mémoire collective. Comme nous l'ont montré Legros, Monneyron, Renard et Tacussel "L'imaginaire est une pensée symbolique totale dans la mesure où cette dernière "active" les différents sens de compréhension du monde. En même temps, elle "réunit" en construisant des schèmes de reconnaissance sociale ; enfin elle "dynamise" en faisant varier et évoluer sans cesse sa propre production"[182]. Ce dernier rend claire en termes plus théoriquement soutenus la topographie de notre vision de l'imaginaire produite par la sédimentation dans le fleuve social. Le dynamisme auquel nous a rendus sensibles Durand au sein de la vision du symbole est donc lié aux images et imaginaires qui le construisent. L'exemple du partagé symbolique de la figure de Cú Chulainn voudrait donc représenter le dynamisme signifiant particulier à ces deux communautés - l'expression symbolique d'une violence sociale qui se ressemble, mais qui voudrait dire des choses totalement opposées.

4.2 La recherche narrative: Histoires et récits de vie.

[181] Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean Bruno Renard, Patrick Tacussel, *Op. Cit.*, pp 2.

[182] Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean Bruno Renard, Patrick Tacussel, *Op. Cit.*, pp 68.

Nous avons donc vu l'importance significative de la sociologie de l'imaginaire comme approche de la recherche. Cependant, dans le cadre de cette thèse, la sociologie de l'imaginaire est regardée comme une interpolation avec le monde plutôt que comme un mode d'emploi pour formuler des grilles d'entretien ou encore rendre des données sous forme de résultats statistiquement catégoriques. L'autre approche employée pour encadrer cette étude sur le cheminement vers la violence par l'utilisation de la mémoire collective est celle de la recherche narrative. La recherche narrative, encore, est un vaste paradigme émergeant dans les sciences humaines et sociales, à la fois façon d'interroger du texte et manière d'approcher l'entretien qualitatif. D'abord, concernant la façon d'interroger du texte, on mobilisera ici principalement le travail de Molly Andrews, Corinne Squire, et Maria Tambouku, y compris leurs travaux individuels, mais essentiellement leur travail collectif au sein du *Centre of Narrative Research*, et avec leur publication *Doing Narrative Research*. Puis, concernant la seconde vision narrative, celle enracinée plus strictement dans le vécu, on se rattachera au récit de vie, une approche à la recherche qualitative pour informer le processus de l'entretien.

Pour commencer avec cette deuxième partie, nous allons parler spécifiquement du travail de Franco Ferrarotti et Daniel Bertaux, dans la mesure où ils ont tous les deux nourri la partie méthodologique de cette thèse, spécifiquement avec leur vision du "récit de vie"[183]. Pour donner une nouvelle chaire empirique à cette thèse sur l'Irlande du Nord, la mémoire collective et la radicalisation vers la violence, il a été considéré que cette étude méritait un élément de recherche de terrain original. Pour compléter les parties théoriques sur la mémoire et la violence, le panorama sur le conflit nord-irlandais, ainsi que toute la richesse des éléments culturels qui font partie de ce terrain, cette approche sur les entretiens individuels a été employée justement dans le but de rendre ce travail de recherche "contemporain" en son sens étymologique, *avec le temps*. Avec le temps dans lequel on vit, avec les gens qui partagent nos territoires. Cela pour assurer le lien essentiel au plein temporel entre le passé et le présent, l'essence même de la mémoire collective selon cette thèse.

Ainsi, au lieu de chercher à effectuer un sondage auprès d'un "échantillon" statistiquement représentatif, on optera pour cette étude, en matière de sélection des histoires de vie, l'approche de Bertaux qui repose sur "la construction progressive d'un échantillon". Le choix des groupes, des

[183] Les deux livres qui ont contribué à l'élaboration de cette approche sont ; Bertaux, Daniel, *Le Récit de Vie*, 2013, Armand Colin, Paris, 2010 et Ferraroti, Franco, *Histoire et histoires de vie*, Téraèdre, Paris, 2013.

expériences, des histoires particulières, a été réalisé justement parce qu'ils se distinguaient des autres. Bertaux a nommé cette approche la "recherche de la différentialité"[184] qui consiste à trouver des individus qui partagent certaines similitudes culturelles (dans le cadre de cette thèse il s'agit d'appartenir à la communauté catholique), et en même temps, pour reprendre l'expression de Bourdieu, qui ne partagent pas des habitus - qui ont ainsi des habitudes différentes et ne suivent pas le même schéma de perception, d'évaluation et d'action. En ce sens, nous partageons entièrement les points de vue de Bertaux et de Ferrarotti qui mettent en relief l'importance de ces différences permettant d'animer une recherche et apportant des éléments intéressants, convaincants et explicatifs pour l'ensemble de ce travail. Dans le cadre spécifique de cette thèse, il semble que les différences représentées dans les histoires des interlocuteurs peuvent apporter plus de détails et rendre plus évidentes les spécificités intracommunautaires qu'il s'agit de comprendre en les liant à l'expérience de la violence et à la compréhension des récits de la mémoire collective.

L'importance donnée à cet aspect de la *différentialité* est aussi une facette spécifique à l'approche de cette thèse dans ce travail de recherche. Précisément, pour pouvoir mener l'analyse sur la violence, la *différentialité* a un rôle important à jouer sur la manière dont les groupes et sous-groupes dans une communauté interagissent - comment ils portent une influence les uns sur les autres, et comment ils rentrent en conflit - le rôle du *streit* simmélien dans l'expression de la violence sociale. Cette approche a ainsi été choisie dans le but d'analyser les imaginaires, les récits et les symboles évoqués au cours de ces rencontres, à travers l'étude comparative de l'expérience vécue par chacune des personnes interrogées pendant la période des *troubles* en Irlande du Nord. L'objectif est de démontrer comment cette relation s'établit dans un enracinement au sein d'un schéma temporel plus long, impliquant des éléments archaïques, celui de la mémoire collective, ceci en leur faisant exprimer la détermination de leurs choix, leur soutien ou leur opposition aux actes de violence politique. Ces liens, entre le passé lointain et récent, jouent un rôle important dans "les trajectoires sociales"[185], en s'approchant ou s'éloignant de la violence politique. Souvent, comme nous allons le voir, les éléments qui peuvent être vus comme importants résident au-delà même de la compréhension consciente de l'individu. C'est-à-dire qu'au sein d'un entretien, dans les micro-récits que comprend la totalité d'un récit de vie global d'un individu, il y a la présence d'une multitude d'éléments, qui sont des signaux faibles amenant le chercheur vers le symbole, l'imaginaire, l'archétype ou la figure cachés derrière ces éléments. Ces symboles archétypaux, pour

[184] Bertaux, Daniel, *Op. Cit.*, pp 27.

[185] *Ibid*, pp 29.

résumer, sont donc présents dans les entretiens et les récits des interlocuteurs, bien que les interlocuteurs eux-mêmes n'en soient pas conscients, ou que leur conscience de cela soit faible. Peu importe, ils trouvent ainsi leur sens dans le contexte du bassin synectique, de l'inconscient collectif que nous avons évoqué plus tôt dans ce chapitre. C'est donc en cela que réside l'utilité du récit de vie pour la construction de la poétique de la mémoire collective en Irlande du Nord.

Comme nous l'avons évoqué, notre conception ou définition de l'Irlande du Nord ne suit pas les limitations politiques existantes depuis 1922. L'Irlande du Nord, ici, est définie d'abord comme un territoire de mémoire, c'est-à-dire comme spatialisation de la catégorie temporelle qu'est la mémoire collective. D'une façon pragmatique, ce choix peut être également expliqué par les méthodologies utilisées pour ce travail de recherche. La frontière établie en 1922 est une chose curieuse car d'une manière particulière, elle s'enracine dans une certaine mémoire collective qui a toujours joué un rôle fondateur pour la différenciation culturelle entre le Nord de l'Irlande (L'Uladh) et le reste du pays. Cependant, cette frontière l'a fait d'une façon imparfaite. En effet, face aux impératifs politiques et militaires, les Britanniques en 1922 ont coupé le territoire de mémoire qu'est celui de l'Uladh[186].

Un terme souvent employé pour désigner l'autre côté de la frontière fut " au-delà de la route" - ce qui veut dire "pas loin d'ici", terme dans ce cas distinctement intuitif, car cela renvoie au sens de proximité, de familiarité, malgré le fait que ce « au-delà de la route » ait été soumis à une autre juridiction politique. C'est précisément ce facteur, mais aussi l'existence du réseau des frontières officieuses, qui ont déterminé la définition de l'Irlande du Nord pour cette étude comme zone culturelle et non pas politique. Au cours de ces entretiens, il a pu être constaté une connexion profonde entre le passé et le présent. Sans avoir cherché à extraire ces entretiens de leur contexte, nous avons suivi nos interlocuteurs plutôt que de leur imposer des schémas catégoriques dans lesquels il leur fallait répondre. Pour cette raison, il a été accordé au contexte une place particulière dans la méthodologie. Les histoires de vie, d'après Ferrarotti et Bertaux, constituent une méthode pour mener des

---

[186] Le sens d'Uladh que nous utilisons dans cette thèse est plus large que l'idée de la région moderne d'Ulster, et bien plus large que l'Irlande du Nord en tant que territoire politique. D'une manière socioculturelle, dans la profondeur de la mémoire collective, il touche l'Écosse (nous avons déjà cité l'ancien royaume de Dál Rialta), et les parties de l'Irlande au sud de la frontière, comme il est illustré dans le Cycle d'Ulster. Ces liens de mémoire et culture sont plus que simplement 'des histoires' ou mythes mais des liens mythologiques qui sont des lieux, d'après Durand. Pour lui évoquer "le "lieu commun" où se constituent ces regards en se croisant, le noyau le mieux partagé de la compréhension, c'est le mythe" - voir Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996. pp 190.

entretiens, en utilisant une approche qualitative et non directive, en étroite collaboration avec les participants de la recherche, ce qui nécessite parfois de passer plusieurs entretiens entre le participant et le chercheur[187]. Cela ne provoque pas forcément la perte de vue des objectifs de la recherche, ni une surabondance d'histoires de vie des participants, mais il s'agit plutôt de réaliser plusieurs rencontres afin de les étudier et de chercher à apporter une compréhension qualitative de ces histoires de vie. Pour ce projet, une telle approche flexible et approfondie semblait être le choix le plus pertinent pour apporter sa compréhension à certaines notions mobilisées lors de ces rencontres, comme le rôle des frontières en Irlande du Nord par exemple. C'est seulement par cette approche qu'il a été possible de mener une étude qualitative capable d'alimenter cette thèse en donnant des éléments qui illustrent bien le propos de la poétique de la mémoire collective. C'est seulement ainsi, également, qu'il a été possible d'identifier des éléments subtils, le *subtext* (sous-texte) inconscient qui constitue le contexte au sein de l'imaginaire, d'archétypes – c'est-à-dire, de la mémoire collective. Cette approche qualitative privilégie, dans la manière phénoménologique de Bachelard, les expériences et les valeurs vécues et partagées par une tribu, par un groupe social. Notre objet d'étude a donc été ce qu'évoque Ferrarotti dans son œuvre "Histoire et histoires de vie" et auquel nous nous rattachons:

> À la fin de mon séjour à Chicago et lors des discussion longues et passionnées avec mon ami Léo Strauss... il me paraissait clair que le monde des valeurs devait non seulement ne pas fuir le domaine des sciences sociales au nom d'une 'empiricité' de type paléopositiviste, brute et fragmentaire mais qu'au contraire, des expériences et des valeurs vécues et partagées ensemble en constitueraient la trame vive et l'objet privilégié.[188]

C'est notamment cet objectif que nous avons poursuivi dans l'étude et la compréhension de cette étape de recherche sur le terrain. Les divers récits narratifs de la mémoire collective, les symboles, les significations, ainsi que les récits communs

---

[187] Bertaux, Daniel, *Op. Cit.*, p.24.

[188] Ferraroti, Franco, *Op. Cit.,* pp 83.

constituent des expériences et des valeurs vécues et partagées au sein du groupe choisi pour réaliser cette recherche. Il faut bien préciser que dans notre analyse il ne s'agit pas d'une litanie de citations *verbatim*. Bien sûr, les interlocuteurs n'ont pas parlé en termes d'imaginaires, archétypes collectifs, et symboles, ni de mémoire collective, ni même souvent de récits présents dans la culture dans laquelle s'illustrent leurs témoignages. Mais cela ne veut pas dire, bien au contraire, qu'ils ne jouent pas un rôle crucial dans la formation et le positionnement de leurs valeurs, illustratives de leurs expériences. C'est tout le travail d'un chercheur de *trouver* ces liens de cause, conséquence et signification, et d'en élaborer une constellation significative de connaissances, au sens de co-naissance de sens comme nous l'avons établi dans le chapitre zéro.

Dans l'approche de l'entretien les interlocuteurs ont été sélectionnés en fonction de la diversité de leurs expériences et valeurs (celles apposées à la violence). Ces dernières pour éviter la tentation intellectuelle de la part du chercheur d'imposer une fausse homogénéité sur des personnes qui ont des valeurs et des expériences hétérogènes. C'est-à-dire que tout l'intérêt pour une étude qui essaye de comprendre la radicalisation par l'utilisation du récit narratif de la mémoire collective, est, impérativement, de chercher à explorer les dynamiques intra-communautaires, entre les groupes de personnes qui se radicalisent et non pas à partir d'une base culturelle commune – qui partage le même bassin sémantique mais pas le même habitus, au sens déjà établi. Ainsi, pour accompagner les éléments culturels qui vont illustrer le propos de la poétique de la mémoire collective en Irlande du Nord, il a été choisi pour cette enquête de constituer un groupe de dix personnes dont six hommes et quatre femmes, âgés de 22 à 67 ans. Parmi eux, deux ont affirmé être des militants "bien connus" pour leur affiliation, et être sous surveillance constante de la part des agents du renseignement britannique. Pourtant, ils n'ont jamais participé à aucun acte de violence, mais ils les supportaient vivement, en évoquant généralement de minces opportunités comme la raison du manque d'engagement.

Un autre groupe (quatre personnes), au contraire, consiste en des anciens membres de l'IRA. Ces quatre personnes, pour des raisons de sécurité de l'information, ont déjà toutes été détenues lors de la période de troubles, puis libérées avec l'accord du Vendredi Saint. Souvent, elles ont passé jusqu'à vingt-trois années en prison au cours de plusieurs séjours pour leurs activités menées à l'époque. Elles soutiennent jusqu'à maintenant le "combat

juste" de l'IRA et la libération de l'Irlande du Nord de "ces Britanniques", mais chacun renonce aujourd'hui à la violence, et ne participe plus aux activités de violence, ni ne soutient des groupes de dissidents, ceci pour le respect envers l'autorité verticale de l'organisation centrale de l'IRA et notamment envers *Sinn Féin*, représentant le symbole politique de ce mouvement[189].

Parmi nos quatre autres interlocuteurs, deux sont trop jeunes pour avoir participé au conflit, ils sont non militants, et n'ont pas d'intérêt et d'intention de soutenir le mouvement provisoire, ni d'autres groupes de dissidents, malgré la divergence de leurs positions politiques. Les deux derniers individus sont des personnes catégoriquement opposées à la violence comme façon d'obtenir le change politique ; l'une d'elle a fortement été impliquée, d'abord dans le mouvement des droits civils en Irlande du Nord à partir des années soixante, puis après dans le "peace process" - le mouvement intracommunautaire en Irlande du Nord pour la paix.

Comme il est ici impossible de le démontrer complètement pour ces deux derniers individus - en tenant compte de la diversité de leurs expériences -, la structure de leur mémoire collective et la substance des valeurs communes, l'objectif est de donner une simple illustration de la différence des caractères de ceux qui ont participé à ce projet, fruit de la recherche de la *différentialité*. Cet aspect crucial de la *différentialité* alimente ces différences dans la trajectoire sociale, pour citer à nouveau Bertaux, qui conduit dans ce cas spécifique de la radicalisation vers la violence politique ou, au contraire, nous en éloigne.

Quelle position prend donc le chercheur dans une telle étude de terrain, si épaisse et remplie d'histoires, si pleine de diverses références bien souvent opposées ? Comme Molly Andrews[190] l'a fait remarquer, le chercheur doit prendre en compte la manière dont les participants le perçoivent, de les traiter plutôt comme des participants actifs à la recherche

---

[189] Nous avons choisi d'étudier l'IRA provisoire pour la raison que ceci a été l'organisation la plus active pendant le conflit Nord-Irlandais. Néanmoins, quand ils ont déclaré la fin de leur combat actif, d'autres groupes ont émergé, plus extrêmes, qui ont voulu continuer le conflit armé; le RIRA (IRA 'réel') et le CIRA (IRA de la continuité). Cependant, il faut rester conscient du fait que le PIRA (IRA provisionnelle, le groupe que nous étudions était un groupe qui s'est départi de l'ancienne IRA "officielle" en 1969, car le conseil de l'armée de l'IRA officielle était contre la confrontation avec l'armée britannique à ce moment-là. Pour en lire plus, consultez English, Richard, *Armed Struggle: The History of the IRA*, Oxford University Press, Oxford/ New York, 2003.

[190] Andrews, Molly, 'Never the Last Word', in Andrews, Molly, et al. (eds.), *Doing Narrative Research, Sage,* Thousand Oaks/London/New Dehli, 2013, pp 206.

que comme des « objets » passifs d'étude. Cette perspicacité, est souvent intervenue dans l'organisation de cette étude dans la mesure où elle a amené activement la réflexion sur la perception que les interlocuteurs peuvent avoir du chercheur. Par exemple, le fait que la recherche ait été faite par un catholique de l'Irlande du Nord a donné un accès et une familiarité qui auraient été impossible d'obtenir pour un étranger. En ce qui concerne le choix d'étudier la communauté catholique et non pas la communauté protestante, il est intéressant de noter que rien que son accent a rendu impossible des entretiens avec des "protestants", c'est-à-dire des militants ou anciens combattants de groupes paramilitaires dans la communauté protestante. Ce dernier pour des raisons simplement de sécurité personnelle, mais d'une autre part liée à la subjectivité du chercheur.

L'apport principal de cette étude pour la recherche narrative se situe principalement au niveau de ses apports dans la lecture des éléments culturels. C'est-à-dire, comme Andrews, Squire et Tamboukou l'établissent dans le cadre de leur livre[191], la lecture des éléments culturels n'a pas, d'une manière où ils sont extraits de leur contexte socio-culturel, été faite en les utilisant comme des exemples plats et monochromes, mais en les considérant dans l'entièreté de leur contexte. Ce dernier, car nous ne pouvons pas lire un texte - par exemple - comme un simple texte. Le texte prend avec lui toute sa textualité - les liens qu'il a avec ses univers culturels ; univers culturels qui donnent les conditions de possibilité permettant au texte d'exister en même temps qu'il participe à la construction de cet univers culturel. Nous, de notre part, en tant que lecteurs, nous ne sommes pas non plus des êtres inertes ; nous n'absorbons pas sans l'intervention de notre jugement, nos préjugés, les éléments de nos subjectivités individuelles, sociales voire culturelles.

Pour encadrer cela, le travail de Catherine Reissman est notamment important. Surtout au niveau de ses apports sur l'analyse narrative et le rôle des éléments visuels. Les éléments visuels qui sont déjà présents dans cette étude constituent ainsi divers réservoirs de représentations liées aux imaginaires, enracinées dans le bassin sémantique de la mémoire collective de la communauté catholique en Irlande du Nord. L'apport de Reissman ici nous amène ici à une réflexion sur la manière de les encadrer, les présenter au lecteur[192]. Les

---

[191] Voir Andrews, Molly, Squire, Corrine, et Tamboukou, Maria, 'introduction: what is Narrative Research' in Andrews, Molly, et al. (eds.), *Doing Narrative Research*, Sage, Thousand Oaks/London/New Dehli, 2013, pp 5.

[192] Reissman, Catherin Kohler, *Op. Cit.* pp 192.

images ne peuvent pas non plus être considérées comme des éléments anodins ou de simples supports de texte comme cela est souvent le cas. Les images *sont* le texte. Et comme pour le reste du texte présenté dans cette thèse, il s'agit bien d'un cadre explicatif qui détermine l'importance culturelle de telle ou telle image dans le processus de rechercher, de construire une "co-naissance" constituée de tous les éléments rassemblés.

Donner des nuances à cette analyse est la meilleure solution pour éviter la généralisation manichéiste qui conduit à l'abstraction en de simples catégories, en négligeant l'importance des détails, de la *différentialité*, de la combinaison de la perspective et de l'expérience. Dans le cas des interlocuteurs de cette recherche, les images utilisées, les récits narratifs et éléments culturels des histoires, chansons, nouvelles ou poèmes, nous pouvons constater que cette dimension se révèle cruciale pour comprendre les divergences de leurs trajectoires sociales. Cela enrichit et approfondit théoriquement notre compréhension des changements dans les récits de la mémoire collective, au cours de leur évolution dans le microcosme, le *mesocosme*, ainsi qu'au sein d'une tribu, comme cela a été mentionné précédemment. Les récits, les symboles et les imaginaires représentent des matières fertiles pour une étude qualitative des dynamiques de la mémoire collective comme la nôtre. Encore une fois, c'est la combinaison de la chaire empirique et des cadres théoriques de la recherche qui feront de cette thèse un travail de recherche qui mérite d'être considéré comme une vraie tentative d'élaborer une description pertinente de ces objets d'étude. L'un sans l'autre risque de tomber et de s'écouler dans la gouttière d'études inutiles sur la violence, ou encore pire, sur la mémoire collective.

Un dernier point méthodologique porte sur un subtilité du terrain, mais concerne aussi la lecture de cette thèse en tant que document scientifique. La perspective de la recherche narrative, représentée par les auteurs cités ci-dessus, Andrews, Squire, Reissman etc, nous permet de comprendre l'importance de la recherche située, c'est-à-dire à partir de la situation du chercheur. Ceci rejoint la perspective de Ferraroti citée ci-dessus, que le chercheur en sciences humaines et sociales ne peut pas ignorer l'importance centrale de l'expérience humaine, tout élément irrésistiblement humain qui est constitutif de la vie partagée, la socialité, l'ensemble de nos éléments socioculturels. Justement, c'est ceci qui nous intéresse, les "valeurs vécues et partagées ensemble constitueraient la trame vive et l'objet privilégié" du chercheur dans les sciences humaines et sociales. Ce sont, bien entendu, des éléments influencés par la subjectivité humaine.

Pour le chercheur, ceci représente un défi considérable. Dans le travail de Reissman, nous retrouvons cette préoccupation éthique du chercheur avec les perspectives de ses interlocuteurs, avec sa notion de *Situated Truths*[193]. Nous sommes chargés de respecter leur volonté, leur parole, mais aussi de les protéger. Le cas de Boston College Tapes a bien mis cela en évidence. Entre 2014 et 2015 plusieurs personnes en Irlande du Nord ont été arrêtées[194], dont le président de *Sinn Féin*, le plus grand parti politique républicain et catholique en Irlande du Nord. Ceci à cause du fameux *Belfast Project* de Boston College (une université aux États-Unis avec une forte tradition d'études sur l'Irlande, dans une ville fortement peuplée des descendants des immigrés irlandais). Le gouvernement américain a obtenu des transcriptions des entretiens de certains anciens combattants de l'IRA, dans lesquels d'autres combattants ont été impliqués dans des actes de violence considérables. Ces informations ont été données au gouvernement britannique, qui ont utilisé ces documents "scientifiques" pour justifier les arrêts d'autres ancien membres de l'IRA.

Évidemment, donc, dans une étude comme la nôtre, ceci a été d'une très grande importance. Nos interlocuteurs qui ont fait partie de l'IRA ont été très méfiants au sujet des entretiens, et au départ n'ont pas voulu que leurs entretiens soient enregistrés. Nous avons réussi à les convaincre d'y participer pour deux raisons. Premièrement, nous avons mis en place une condition explicite : en aucun cas nous ne parlons d'événements précis, des actes, attentas, ni de leur place dans l'organisation, et surtout pas d'autres membres. Ceci car - scientifiquement - cela serait totalement sans intérêt pour l'étude présente. Nos préoccupations intellectuelles sont la mémoire collective et le processus de la radicalisation, et ceci n'a rien à voir avec les actes des individus que nous avons interrogés à ce propos, des personnes qui ont contribué à la possibilité de cette étude. Nous avons une dette considérable, intellectuellement, pour le travail présent : tous ceux qui ont été des membres de l'IRA ont été mis en prison pour leur participation dans le conflit nord-irlandais, et ont été libérés et innocentés par les protocoles de l'accord du Vendredi Saint qui a amené la fin de ce conflit.

Deuxièmement, cette étude a été possible grâce à la connaissance intime et locale de la région. Le chercheur qui a effectué ces entretiens, qui rédige le texte actuel est lui-même natif de l'Irlande du Nord, et a grandi dans un zone particulièrement active et violente du conflit nord-irlandais. Ceci, ainsi qu'un réseau de contacts informels, a facilité le contact avec ces personnes, qui

---

[193] *Ibid*, pp 185.

[194] Pour une explication de cette controverse, voir l'article de BBC du 1 mai 2014: http://www.bbc.com/news/uk-northern-ireland-27238797

ont été approchées une première fois par des réseaux de support officiels des anciens membres de l'IRA dans la région. Bien évidemment, comme nous y sensibilise Maffesoli, il y a un rapport important d'empathie qui se fait lors d'une étude qualitative telle que la nôtre. Comme il l'écrit "sans forcément être participant ou acteur, ce que certaines méthodologies demandent, il existe une certaine interaction qui s'établit entre l'observateur et son objet d'étude. Il y a connivence, complicité parfois ; je parlerais même d'empathie (einfuhlung). C'est peut-être même ce qui fait la spécificité de notre discipline"[195]. Ceci ne veut pas dire que nous - en tant que chercheur - partageons les perspectives de nos interlocuteurs, mais simplement qu'une étude comme la nôtre nous demande d'être sensible à ces perspectives, nous invite à expérimenter l'empathie pour nos interlocuteurs, qui ne sont pas des sources de données, mais des co-participants du processus de co-naissance sociologique dont nous avons parlé.

Au-delà de l'empathie humaine qui se crée normalement dans des telles études qualitatives, qui suivent une méthodologie d'entretien comme celle du récit de vie, expliqué ci-dessus, la position et la subjectivité située du chercheur sont ici importantes. Sa culture, sa religion (ou identifiabilité avec la communauté catholique), son nom, le fait que sa famille soit connue dans la communauté locale, l'école où il est allé… Tous ces éléments ont contribué à son acceptabilité en tant que chercheur pour les interlocuteurs. Catégoriquement, nous pouvons dire qu'une telle recherche aurait été - malheureusement peut-être - impossible pour quelqu'un venant de la communauté protestante, autant que l'application de notre méthodologie, qui implique la création d'une confiance considérable, du passage du temps, etc. C'est aussi pour ceci que nous nous sommes concentrés sur la communauté catholique - ce qui n'aurait pas été acceptable en tant que chercheur pour d'anciens combattants de l'UVF[196], par exemple.

Ces éléments sont aussi une forte partie de l'ensemble culturel qui nous a formé. Nous ne prétendons pas que nos expériences du conflit nord-irlandais et de la région depuis le conflit n'a pas formé profondément notre perspective, notre subjectivité, ainsi qu'un ensemble d'éléments trop personnels pour être compris dans ce texte qui reste un travail universitaire[197]. Nous croyons que c'est bien le courage intellectuel de ne pas se cacher derrière des prétentions d'objectivité, surtout

---

[195] Maffesoli, Michel, *La connaissance ordinaire*, éditions Klincksieck, Paris, 2007, pp 37.

[196] *Ulster Volunteer Force,* groupe paramilitaire protestant en Irlande du Nord.

[197] La position du chercheur en tant que 'personne qui écoute' est au cœur du chapitre deux de son livre *Shaping History*. Voir: Andrews, Molly, *Shaping History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp 26.

sur un sujet si passionnel, si rempli d'émotion, vécu personnellement et culturellement. Nous avons des positions subjectives en tant que chercheur autant que n'importe quelle autre personne. Notre position a été, bien évidemment, fortement marquée et formée par la communauté catholique de l'Irlande du Nord telle que nous l'avons définie. Nous ne voudrions pas être accusé d'avoir été sectaire ou anti britannique dans le cadre de cette thèse. Néanmoins nous pensons qu'il serait utile aux lecteurs éventuels de connaître la perspective du chercheur. Cette information rendrait, sans doute, la lecture de ce texte plus clair.

Partie deux : La poétique de la mémoire collective et la violence en Irlande du Nord : vers une compréhension de la violence sur la longue durée

C'est "sur le terrain" concret et vivant des symboles que le "sens" d'un phénomène social doit être cherché.

Gilbert Durand, Introduction à la mythodologie, p 71.

Chapitre 5: La Frontière

5.1 Images de la violence en Irlande du Nord : deux visions

En parlant de l'Irlande du Nord, le "Nord", ou Uladh ("Ulster" en anglais), nous évoquerons et ferons référence à la frontière nord-irlandaise - cela est inévitable. Cela dit, il a déjà été évoqué dans cette thèse qu'il ne s'agit pas seulement de la définition politique du Nord de l'île d'Irlande, isolée du reste du pays par la partition imposée en 1922 par le gouvernement britannique, et avec l'acquiescence de "l'État libre" nouvellement installé à Dublin. Bien sûr, le propos ici n'est pas de nier l'impact qu'a eu cette frontière militarisée dans la création de conditions de vie tout à fait différentes des deux côtés de la frontière. Comme l'a montré Cathal McCall, la frontière a participé à deux processus importants pour notre étude ; la quasi-séparation de la communauté catholique en Irlande du Nord avec celle de l'État libre - donc la création apparente de deux identités irlandaises - et la division de l'ancienne province de l'Uladh[198]. Lorsque nous entendons parler de l'Ulster aujourd'hui, cela est plus souvent employé comme un synonyme pour l'Irlande du Nord - surtout dans le Royaume-Uni. Cela dit, l'authentique Uladh, celle du Cycle de l'Uladh, le *Ulster Cycle* des poésies épiques qui montrent les racines d'une division plus ancienne, nous parle de dix comtés. L'Irlande du Nord n'en comprend que six - An Lú, Tír Chonaill, Múinichean et An Cabhán ont été laissés par les Britanniques au moment de la partition car ils contenaient et contiennent toujours une majorité d'Irlandais catholiques. À vrai dire, la colonisation de l'Irlande du Nord n'a jamais eu plus qu'un succès partiel. L'Irlande du Nord, comme la plupart des constructions politiques par les Britanniques au moment de la décolonisation (C.F Kashmir en sous-continent indien) a été un échec dès le départ. Aujourd'hui, avec un taux de naissance le plus faible depuis bien longtemps, la population protestante est face à l'incapacité de dominer même le territoire qui a été conçu avec le seul but de leur domination.

Mais au-delà de ces constats politiques il faut comprendre que cette coupure a donné une dimension irréelle aux "*troubles*" - au conflit nord-irlandais. D'où - peut-être -

---

[198] Voir McCall, Cathal, 'The Building and Erosion of the "Post-Conflict" *Irish Borderscape, in Stoklosa, Katarzyna & Besier, Gerhard (Eds.)European Border Regions in Comparison: Overcoming Nationalistic Aspects or Re-Nationalization?*, Routledge, New York/Oxon, 2014.

l'incapacité du gouvernement de Londres à éliminer la résistance, même si ce sont leurs administrateurs à Belfast qui faisaient toute la besogne à leur place. Après tout, comme on l'a déjà cité, Zizek a montré l'importance de l'irréel (ici il emploie le concept lacanien du réel) pour assurer la longévité d'un conflit[199]. La poésie, comme il l'a bien montré, peut jouer un rôle important dans l'acceptation ou la compréhension des événements violents.

Rien ne peut être plus violent que l'imposition d'une frontière artificielle par l'ennemi étranger, car cela coupe d'une manière vécue les liens familiaux, communautaires, en un mot culturels. Dans la tentative de rendre cela compréhensible, la poésie et les arts lyriques ont joué un rôle important dans cette idée de la frontière nord-irlandaise, de deux façons - et pour la nier, et pour la rationaliser. Dans son essai sur le poète lauréat récemment décédé, Seamus Heaney, Fintan O'Toole nous démontre qu'une bonne partie de ses poésies peuvent être lues comme des tentatives de nier, ou de surpasser l'existence de la frontière et les conditions que cela a imposé[200]. Quand, en 1982, l'une de ses poésies - *Field Work* - a été publiée dans une collection intitulée *The Penguin Book of Contemporary British Poetry* (Le Livre Penguin [maison d'édition] de la poésie britannique contemporaine), Heaney a réagi avec un pamphlet, An Open Letter (une lettre ouverte), dans lequel il protestait contre son inclusion dans la rubrique "britannique". Bien qu'il soit né en Irlande du Nord, il a souligné le fait qu'il a toujours été un citoyen de la République irlandaise en écrivant les lignes :

EN: …My passport's green.

No glass of ours was ever raised

To toast The Queen.

FR: …Mon passeport est vert.

Jamais ne furent levés nos verres

À la gloire de la Reine.

---

[199] Žižek, Slavoj, 'The military Poetic Complex', *London Review of Books,* 30(16) 2008.

[200] O'Toole, Fintan, 'Poet Beyond Borders' in *The New York Review of Books*, 46(4), 1999.

De simples lignes de définition qui vont bien au-delà de la classique identification par le lieu de naissance, le territoire politique ou le type de document porté, des éléments qui restent aujourd'hui un sujet sensible pour les Irlandais. En France, il est souvent demandé à l'Irlandais s'il n'est pas, par hasard, anglais - sous-entendu, avec implication péjorative. La meilleure réponse à cela, bien sûr, est celle de Samuel Beckett. Lorsqu'on lui demanda "Êtes-vous anglais ?" sa réponse fut "Au contraire : je suis irlandais".

Chez Heany, il est intéressant de noter que le poète, semble t-il, a peuplé ses poésies écrites *avant le commencement* du conflit nord-irlandais avec des imaginaires et des représentations de la violence, des armes de guerre etc. Comme si le poète avait senti des mouvements souterrains dans l'inconscient collectif, il a évité d'écrire à propos de la guerre pour ne pas être utilisé comme simple outil de propagande par l'IRA. Nous pouvons comprendre cela - peut-être - par le retour dans l'inconscient collectif d'une certaine présence de la violence et de la brutalité intra-communautaire. Cela, bien évidemment, pour notre propos, se pose comme un retour enraciné dans la mémoire collective. En effet, nous pouvons comprendre de la part du poète l'association des images d'armes avec celles d'objets de son quotidien comme l'anticipation – inconsciente, également de sa part - de l'émergence de la violence en Irlande du Nord. Il pourrait s'agir d'une rupture dans le système de l'expression de la violence symbolique, comme nous l'avons argumenté dans le chapitre trois. Pour Heaney, maître de l'interpolation des images quotidiennes, la plume du poète devient un pistolet, une grenouille devient une grenade, dans l'armurerie on retrouve des outils de la ferme, le jus d'une mûre est le sang. Des pots de crème où l'on va produire le beurre, image nostalgique et elle-même repli de mémoire, sont de "large pottery bombs" (de grandes bombes en poterie)[201].

5.2 La rationalisation émotionnelle de la division imposée

[201] Heaney, Seamus, 'Churning Day', in *Opened Ground: Selected Poems 1966-1996*, Farrar, Strauss and Giroux, 1999.

Nous pouvons citer bon nombre de poésies pour rendre la dimension poétique (réelle) de la frontière palpable pour le lecteur éventuel, tellement elle a marqué la culture nord-irlandaise. Prenons l'exemple de la pièce de poésie "unapproved road" (route non approuvée) de Paul Muldoon. Comme nous l'avons évoqué dans les chapitres un et deux, surtout vis-à-vis de l'application d'une approche bachelardienne sur une étude de la mémoire collective (chapitre 2.1), notre compréhension de la mémoire collective est basée sur un positionnement épistémologique qui insiste sur le fait que la fonction principale de la mémoire collective est de faire - par le récit - un lien significatif entre le passé et le présent. C'est justement ce qui est en jeu dans le poème "unapproved road" (route non approuvée) de Muldoon. Ses lignes sont des témoins d'une connexion qui s'opère au-delà de la simple association.

EN :

When we came to the customs post at Aughnacloy, as at Cullaville or Pettigoe,

I was holding my breath

As if I might yet again be about to go

Underwater … The fortieth

anniversary of 1916 had somehow fizzled out, the New Year's Eve attack

on Brookeborough ending in the deaths

of O'Hanlon and South, while Dev was likely to bring back

internment without trial… As we drew

level with the levelled shack

I was met by another black coated long fellow, though he wore a sky blue

winding-cloth or scarf

wrapping round his mouth and nose, leaving only a slit for him to peer through[202].

FR:

Lorsque nous avons passé le poste de douane à Aughnacloy, comme à Cullaville ou Pettigoe,

je retenais mon souffle

comme si j'étais sur le point de retourner

sous l'eau… Le quarantième

anniversaire de 1916 s'était étiolé, l'attaque du nouvel an

sur Brookeborough s'achevant parmi les morts

de O'Hanlon et South, tandis que Dev ferait certainement revenir

l'internement sans procès… Nous approchions

D'une cabane dévastée

[202] Muldoon, Paul, 'Unapproved Road', in *Moy Sand and Gravel: Poems*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2002, pp 4.

J’ai rencontré encore un long bonhomme en manteau noir, mais il portait, bleu ciel, une

écharpe ou un chiffon

enroulé autour de sa bouche et son nez, ne laissant qu’une fissure pour qu’il voie à travers.

Dans un premier temps, la frontière est vécue par le poète d’une manière descriptive, presque journalistique. Mais avec un regard plus attentif, il est possible d’interpréter des nuances dans lesquelles se révèlent les significations de cette pièce de poésie. Déjà, la référence à “Aughnacloy, comme à Cullaville ou Pettigoe”, ainsi que l’image de plonger dans l’eau, nous rappellent les bombardements des points de contrôle britanniques par l’IRA officielle, précurseur de l’IRA provisionnelle. À nouveau une référence, une forme de remémoration est faite lorsque le poète nous rend attentif au fait que :

Le quarantième

anniversaire de 1916 s’est arrêté peu à peu, l’attaque du nouvel an

sur Brookeborough

Ici, nous avons une référence architecturale, proprement dite. C’est-à-dire que plusieurs éléments mis en relations participent à la construction d’un ensemble de sens. Cette construction est porteuse d’une mémoire collective issue de plusieurs actes de violence superposés sur un plan temporel multiplié. Écrite en 2002, Muldoon parle dans cette poésie d’un dialogue qui a eu lieu il y a une trentaine d’années après les événements de la strophe 1. Et à nouveau dans la strophe 1, il parle du quarantième anniversaire de 1916. 1916 est la grande rébellion à Dublin, au cours de laquelle les leaders de la rébellion ont été martyrisés par le gouvernement britannique après que ce dernier ait détruit une bonne partie

de la capitale irlandaise. Bien que Muldoon utilise cet anniversaire pour expliquer l'attaque du nouvel an de 1956 à Brookeborough, ceci n'est pas une assertion originelle. Jusqu'à nos jours, la rébellion de 1916 est utilisée comme la date du début de l'indépendance irlandaise par par une partie de la population. C'est ici que la République a été déclarée pour la première fois mais beaucoup plus important, c'est ici que l'armée britannique a attaqué la ville de Dublin tout en tuant les dirigeants de la rébellion. L'on peut alors être excusé pour penser que l'Irlande en général, et l'Irlande du Nord tout particulièrement a une spécialité pour la production de jeunes hommes susceptibles de servir de héros ou encore mieux, de martyrs, car il n'y a que la jeune mort d'un héros qui peut lui garantir sa longévité, bien que paradoxalement.

Ce dernier rappelle intuitivement la chanson traditionnelle - the foggy dew – l'une des deux traditions de la chanson *Orche Dhu* (la rosée brumeuse). Dans cette chanson, encore, nous voyons la surimposition des instances "historiques" de rébellion et conflit contre les Britanniques.

EN:

And from the plains of Royal meath,

Strong men came hurrying through,

while Britannia's huns,

with their long range guns,

sailed in through the foggy dew

… …

(speaking of the wild geese)

Had they died by Pearse's side

or fought with Cathal Bruagh,

their names we would keep,

where the fenians sleep,

'Neath the shroud of the foggy dew

'But the bravest fell

and the requiem bell

rang mournfully and clear,

for those that died that eastertide

In the springing of the year.[203]

FR:

Et des plaines de Royal meath

les hommes forts se sont hâtés

lorsque les Huns[204] britanniques

avec leurs canons longue portée

voguaient à travers la rosée brumeuse

[203] The Foggy Dew : chanson traditionnelle irlandaise, dans Bunting, Edward, *The Ancient Music of Ireland*, Hodges & Smith, Dublin 1840, tune no. 150, p. 109; facsimile reprint, Waltons, Dublin, 1969.

[204] "Hun" est un mot péjoratif employé en Irlande pour parler des Britanniques. En rappelant l'invasion des huns en Europe pendant le Moyen-Âge, les "huns" signifient l'ennemi, l'envahisseur étranger.

…

(en parlant des “wild geese”[205])

Qu’ils soient morts auprès de Pearse,

ou qu’ils aient combattu avec Cathal Bruagh,

leurs noms nous garderons,

là où dorment les fenians[206],

Sous le suaire de la rosée brumeuse

Mais les plus courageux sont tombés

et le glas

a sonné grave et clair,

pour les trépassés de Pâques

au printemps de cette année.

Cette chanson et la poésie de Paul Muldoon représentent donc une combinaison des représentations de l’imaginaire de la rébellion chez les Irlandais, avec un accent mis sur l’épisode de 1916. Mais la mise en relation de ces deux récits est plus qu’une simple anecdote. Ici, c’est justement cette superposition des éléments qui est intéressante pour nous.

---

[205] The Wild Geese, le Vol des Oies Sauvages, un épisode de l’histoire irlandaise où l’élite gaélique de l’Irlande est partie en Espagne, en France, et en Autriche, pays catholiques. Cela va être expliqué dans notre chapitre six.

[206] Les Fenians sont un ancien groupe indépendantiste, ancêtre de l’IRA moderne. Voir English, Richard, *Op. Cit.*, pp 5.

On voit bien à quel point des conflits sont utilisés d'une manière référentielle pour faire appel à la mémoire archaïque de lutte contre un ennemi étranger, illégitime, immémorial. Dans les deux artefacts culturels cités, on voit très bien à quel point il y a un entrelacement des images dans le bassin sémantique irlandais concernant cette lutte. À un moment donné, c'est le passage à travers la frontière en 1956, 1986, ou bien encore en 2002, sur un plan temporel complexe. Prochainement, cela va être la remémoration de la rébellion de 1916 - même The Cranberries ont chanté à ce propos[207]. Plus profondément dans cette mémoire, ces récits font référence donc à quelque chose de plus antique que la rébellion de 1916. En parlant des *Wild Geese*, cités ci-dessous, ils parlent des soldats irlandais qui sont partis progressivement depuis le dix-septième siècle pour servir dans les armées des pouvoirs catholiques européens - surtout l'Espagne, la France et l'Autriche. Les Fénians, précurseurs de l'IRA, ont été fondés au dix-neuvième siècle. C'est dans leur nom qu'on trouvera les signaux de l'existence d'un lien constitutif à un véritable territoire de la mémoire collective enracinée dans le vécu antique. Les Fenians de l'antiquité irlandaise sont l'une des bandes groupes de jeunes guerriers qui combattent l'univers celtique des Cycles Mythiques. Ce sont bel et bien les Fenians qui ont participé à la guerre titanique (dans la mythologie celte) contre l'invasion par le roi de Grèce et son énorme horde de guerriers venue pour conquérir l'Irlande[208].

Comme il a déjà été mentionné dans notre section épistémologique, dansla mythologie irlandaise celte évoque les multiples vagues d'envahisseurs venus en Irlande.. Comme dans l'œuvre quasi-mythologique de l'histoire irlandaise élaborée par des moines irlandais au Moyen-Âge, *An Lebor Gabála Érenn* (littéralement, "le livre qui parle d'Éireann" [Éire = Irlande]), depuis des temps immémoriaux, sept vagues de peuples sont venus pour peupler l'Irlande. Ces sont le Cessair, le Partholón, le Nemed, le Fir Bolg,

---

[207] Dans leur chanson "Zombie" le groupe rock irlandais "The Cranberries" a chanté à propos de la connexion entre la guerre de 1916 et celle des années 90. Encore un exemple typique de ce genre de raisonnement non-linéaire à travers des images émotionnelles dans l'imaginaire de la lutte chez les Irlandais. Voir : The Cranberries, 'Zombie' in *No Need to Argue*, Island Records, Dublin, 1994, https://www.youtube.com/watch?v=6Ejga4kJUts

[208] Le Lebor Gabála Érenn (le "livre des envahisseurs ») nous parle d'une invasion de l'Irlande par 'La grande Armée' d'un roi grec, le roi du monde, qui arrive pour conquérir l'Irlande. La version la plus ancienne du Lebor Gabála Érenn a été écrite au onzième siècle. Voir Alexander, Robert & Macalister, Stewart (restored & edited), *Lebor gabála Érenn : The book of the taking of Ireland*, Ulan Press, Dublin, 2004.

Tuatha Dé Danann et les Milesians[209], en effet ces celtes ibériques sont devenus les "Irlandais" face à l'impératif de s'identifier en tant que nation, venu avec la modernité. Nous n'allons pas perdre notre temps en critiquant la nation en tant que l'une des folies la plus absurde de la modernité, ainsi que la création de l'État-nation comme concept dominant de l'organisation politique depuis Westphalia[210].

Dans *An Lebor Gabála Érenn,* ainsi que dans d'autres sources[211] il est bien montré que dans le va-et-vient des ces vagues[212], il y a eu un échange tout à fait nécessaire pour assurer une hétérogénéité génétique minimale. Et rappelons-nous que nous parlons d'une île. Ce va-et-vient des différents peuples est d'abord notable car cela fut et est toujours raconté avec sérénité, avec une légère nostalgie (surtout pour les Tuatha dé Dannan), mais aucunement avec haine. Il y a toujours eu une appréciation mutuelle pour ce qu'apportait l'autre, ceci est aussi vrai pour les relations entre les Fír Bolg et le Tutha dé Dannan que pour les Milésiens et les Normands[213]. Ceci illustre une différence profonde entre le paradigme antique voire moyenâgeux du rapport intra-communautaire loin de la relation qui a marqué, et continue de marquer les relations entre les populations catholiques et protestantes en Irlande du Nord, ce que l'on peut appeler une non-relation sociale. Bien évidement, il y a eu de grandes

---

[209] Le *Lebor Gabála Érenn* nous parle de ces vagues de migrations, qui sont très présentes dans la culture irlandaise. Voir : Alexander, Robert & Macalister, Stewart (restored & edited), *Lebor gabála Érenn : The book of the taking of Ireland*, Ulan Press, Dublin, 2004.

[210] Des auteurs tels que Hommi K. Bhabha, Anthony D. Smith, et bien entendu Ernest Renan déjà à son apogée, parmi probablement des centaines d'autres, ont déjà analysé et critiqué tout élément de l'état-nation d'un point de vue politique ou historique. Notre propos n'est pas de suivre cet exemple, notre critique ici consiste davantage à mettre en lumière ce que les analystes politiques ont peur de faire; montrer qu'il y a une alternative. Une alternative, d'ailleurs, que nous avons déjà vue, au Moyen-Âge, et comme nous le montre bien notre recherche ici, dans l'Antiquité. Voir: Bhabha, Hommi K. Op. Cit., ; Renan, Ernest, Op. Cit. ; Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1999.

[211] Par exemple, Gregory, Augusta, *Gods and Fighting Men*, Colin Smythe, Gerrards Cross, 1987 ; ou encore plus ancien, Radner, Joan (trans & ed.), *Fragmentary Annals of Ireland*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1978. Les 'Annals' Sont également estimés dater du onzième siècle, et parlent d'une époque plus ancienne.

[212] Par exemple, les Nemed, après "un certain temps" ont quitté l'Irlande pour aller en Grèce. Quelques siècles plus tard, il est raconté dans *An Lebor Gabála Érenn,* que leurs descendants sont revenus - les Fír Bolg, et ont été assimilés par une culture plus développée technologiquement (avec des armes en bronze), les *Tutha Dé Dannan*. C'est peut-être grâce à cette technologie magique, que les *Tutha Dé Dannan* ont été vus comme des dieux (le mot Dé veut dire dieux en gaélique). *Le Tutha Dé Dannan* ont eux-mêmes été remplacés par les Milésiens, les Gaëls celtiques. Voir Alexander, Robert & Macalister, Stewart, *Op. Cit.*, pp 172.

[213] Les Normands en Irlande se sont vite intégrés à la population native, d'où l'expression "more Irish than the Irish themselves" (plus irlandais que les Irlandais eux-mêmes). Voir : Richter, Michael, *Medieval Ireland,* Gill & MacMillan, Dublin, 1988, pp 121.

batailles, comme celle de la Tutha Dé Dannan contre le Fír Bolg, qui a duré une année. Mais cette bataille, et celles du genre, comme toutes les batailles de l'Antiquité, excepté peut-être l'aberration de Troy, n'ont pas du tout été des batailles d'extermination comme la modernité nous l'a appris avec la guerre totale, organisée, presque industrielle depuis Napoléon. En revanche, elles ont été, tout comme le tournoi médiéval, une occasion de socialité. Elles ont eu une dimension relationnelle, car entre les attaques, les deux peuples ont commencé leurs échanges des biens, et leurs échanges conjugaux. Surtout, ces occasions ont représenté des opportunités d'admiration mutuelle - de la vigueur de leur jeunesse, du savoir-faire de leurs artisans, de leurs capacités sur le champ de bataille.

Au sujet des premiers contacts entre Fír Bolg et Tuatha De Danaan, nous retrouvons les lignes suivants dans le livre de Lady Gregory, *Gods and Fighting Men*:

EN:

So the two champions went one towards the other slowly, and keeping a good watch on one another, and wondering at one another's arms, till they came near enough for talking; and then they stopped, and each put his shield before his body and struck it hard into the ground, and they looked at one another over the rim. Bres was the first to speak, and when Sreng heard it was Irish he was talking, his own tongue, he was less uneasy, and they drew nearer, and asked questions as to one another's family and race.

And after a while they put their shields away, and it was what Sreng said, that he had raised his in dread of the thin, sharp spears Bres had in his hand. And Bres said he himself was in dread of the thick-handled spears he saw with Sreng. And Sreng took off the things of his spears to show them better, and Bres wondered at them, being so strong, and so sharp at the sides though they had no points. And Sreng told him the name of those spears was Craisech, and that they would break through shields and crush flesh and bones, so that their thrust was death or wounds that never healed. And then he looked at the sharp, thin, hard-pointed spears that were with Bres. And in the end they made an exchange of spears, the way fighters of each side would see the weapons the others were used to. And it is the message Bres sent to the Fír Bolg, that if they would give up one half of Ireland, his people

would be much content to take it in peace; but if they would not give up that much, there should be a battle. And he and Sreng said to one another that whatever might happen in the future, they themselves would be friends[214].

FR:

Ainsi les deux champions marchèrent lentement l'un vers l'autre, s'observant mutuellement avec attention, chacun se méfiant du bras de son semblable, jusqu'à ce qu'ils soient à portée de voix; et alors ils s'arrêtèrent, et chacun plaça son bouclier devant son corps et l'enfonça fort dans la terre, et ils se regardèrent l'un l'autre par-dessus les bords. Bres fut le premier à parler, et lorsque Sreng entendit qu'il parlait irlandais, sa propre langue, il fut moins inquiet, et ils se rapprochèrent, et échangèrent des questions sur leurs familles et leurs peuples.

Au bout d'un moment, ils éloignèrent leurs boucliers, et ce fut ce que dit Sreng, qu'il l'avait dressé par crainte des fines lances acérées que Bres avait à la main. Et Bres dit qu'il craignait lui-même les lances aux manches épais qu'il avait vues avec Sreng. Et Sreng enleva les accessoires de ses lances pour mieux les montrer, et Bres s'en étonna, étant si puissantes, et si tranchantes sur les bords bien qu'elles n'aient pas de pointes. Et Sreng lui dit que le nom de ces lances était Craisech, et qu'elles transperçaient les boucliers et brisaient chair et os, ainsi leur coup portait la mort ou des blessures inguérissables. Et puis il regarda les lances fines, dures et pointues qui étaient avec Bres. Et finalement ils échangèrent leurs lances, de manière que les guerriers de chaque camp voient les armes auxquelles les autres étaient habitués. Et c'est le message que Bres adressa aux Fír Bolg, que s'ils cédaient une moitié de l'Irlande, son peuple serait très satisfait de le prendre dans la paix; mais s'ils refusaient d'en donner autant, il y aurait une bataille. Et lui et Sreng se dirent que quoi qu'il arrive à l'avenir, eux-mêmes seraient amis[215].

---

[214] Gregory, Lady Augusta, *Gods and Fighting Men*, Colin Smythe, Gerrards Cross, 1987, pp 28/29.

[215] Gregory, Lady Augusta, *Gods and Fighting Men*, Colin Smythe, Gerrards Cross, 1987, pp 28/29.

Avec ces vagues mythiques, la violence a surtout eu un aspect fusionnel intra-communautaire. Même avec les Dubhghaill et les Fionnghaill (les vikings provenant du Danemark et de la Norvège, se distinguant par la couleur de leurs cheveux), et également avec les Normands, ceci a été le cas, bien que dans ce dernier cas l'histoire est beaucoup plus claire, moins "mythologique", dirons-nous. Une hypothèse possible pour expliquer l'incapacité d'échapper à la violence en Irlande du Nord (en Irlande tout court, avant que le Sud ait obtenu l'indépendance), se réfère à l'aspect essentiellement moderne compris dans l'idée même de la nation. C'est-à-dire que de se constituer en tant que nation était la seule manière de s'opposer aux Britanniques. C'est de ce processus de constitution nationale en Irlande que vient l'idée même de l'Irlande ou encore de la nation irlandaise. Comme nous l'avons déjà cité de Renan, se constituer en tant que nation c'est d'abord oublier son histoire - histoire que nous prenons ici comme le récit de la mémoire collective. Pour mettre en forme une nation, l'Irlande a dû oublier la diversité des clans qui ont désormais constitué l'organisation proto-politique irlandaise - un système complexe d'interdépendance basée sur un rapport familial avec la terre et les autres.

Heureusement pour le nationalisme irlandais, de plus en plus puissant depuis la fin du dix-neuvième siècle, le système des clans en Irlande a été pratiquement éradiqué par la colonisation totale qui a fait venir la Grande famine[216], et qui a vu arriver la quasi-destruction de la langue gaélique par l'imposition de l'anglais. Comme nous l'avons déjà évoqué, la destruction de la langue en Irlande généralement et dans le nord en particulier a peut-être, voire très probablement, participé à l'impossibilité de la réconciliation réelle en Irlande du Nord. Un exemple pertinent est celui de la rupture de sens créée par l'imposition d'une langue qui a fait s'écraser les cordonnées de sens propre à l'étymologie qui se retrouvent dans les noms des lieux et la mémoire collective associée. Pour illustrer, regardons de près la deuxième section de la poésie "unapproved road" (route non approuvée) de Paul Muldoon.

---

[216] La Grande Famine irlandaise a beaucoup facilité la colonisation de l'Irlande dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, surtout vis-à-vis de la destruction de la langue gaélique. Ceci ne veut pas dire que la famine aurait été causée par les Britanniques ; cela serait absurde. Cependant, ils avait certainement un intérêt à ce que la famine affaiblisse la résistance face à leurs activités colonialistes. Voir Ritschel, Dan, *The Irish Famine: Interpretive & Historiographical Issues*, Department of History, University of Maryland, 1996, Web-Article : https://web.archive.org/web/20090221122426/http://www.umbc.edu/history/CHE/InstPg/RitFamine/irish-famine-historiographical-issues.html

EN:

In the late fifties I was looking for a place.” he nestled his coffee-cup on its zarf

and turned to me, thirty years later, in Rotterdam…

“An ancestral place… A place my ancestors knew as *Scairbh*

na gCaorach.” “*Scairbh na gCaorach*,” I chewed on my foul madams,

is now better known as ‘Emyvale’

though the Irish name means ‘the sheep-steps’ or ‘the rampart of rams.’

‘Rampart of rams’? That makes sense. It was the image of an outcrop of shale

with a particularly sheer

drop that my ancestors, the ‘people of the veil,’

held before them as they drove their flocks from tier to tier

through Algeria, Mali and Liyba all the way to Armagh, Monaghan and Louth

with - you’ll like this - a total disregard for any frontier.

FR:

À la fin des années cinquante je cherchais un lieu". il a posé sa tasse de café sur son zarf

et il s'est tourné vers moi, trente ans plus tard, à Rotterdam…

"'un lieu ancestral… un lieu que mes ancêtres ont connu comme *Scairbh*

na gCaorach." "*Scairbh na gCaorach*," Je mâchais mes *madames* nauséabondes

qui est désormais mieux connu sous le nom "Emyvale"

mais le nom gaélique veut dire 'le pas des des moutons' ou 'le rempart des béliers'

'Le rempart des béliers'? Cela fait sens. C'est l'image d'une falaise de schiste

avec une chute particulièrement

abrupte que mes ancêtres, le 'peuple de la voile,'

tenaient devant eux pendant qu'ils dirigeaient leur flotte d'un port à l'autre

à travers l'Algérie, le Mali et la Libye, jusqu'à l'Armagh, le Monaghan et le Louth[217]

avec - vous allez adorer ceci - un manque de respect total pour n'importe quelle frontière.

Cette section poétique met bien en avant la séparation entre ce que sont en effet, deux manières d'être dans le monde ; finalement deux rapports avec le monde. Ces différentes

[217] Nous avons déjà expliqué l'importance de ces trois comtés de frontière, Ard Mhaca (Armagh), Muineachean, et An Lú pour une compréhension.

visions d'un *In-der-Welt-sein* heideggérien[218] s'expliquent bel et bien par leur étymologie. Comme il est expliqué dans la poésie de Muldoon, "*Scairbh na gCaorach"* veut dire "'les étapes des moutons' ou 'le rempart des béliers'". Ceci nous suggère une pratique en rapport avec la terre, et non pas nécessairement une simple domination de la nature. Comme le montre Muldoon *Scairbh na gCaorach*, c'est l'image d'un peuple qui "conduit ses troupeaux d'un niveau à l'autre". Ceci est loin de l'image qui nous est présentée par le nom *Emyvale*. *Emyvale* reprend par contre le nom d'un sergent dans une armée anglaise à qui il a été accordé le "*vale*" (vallée) après la guerre qui a fait fuir les bergers natifs. Le rapport avec l'environnement a donc fondamentalement été changé sans la possibilité de revenir sur le rapport antique avec la nature. Dans *Scairbh na gCaorach* nous imaginons le passage quotidien d'un peuple dépendant de son environnement, et vivant véritablement avec celui-ci. Dans Emyvale par contre, il nous est simplement donné une image de la domination de la nature par l'Homme ; plus précisément même une domination menée par un seul homme. Ceci est plus qu'une simple mise à jour de la nomenclature des lieux vis-à-vis du groupe dominant - c'est la destruction d'un élément important du bassin sémantique qui donne un sens aux habitants, tout en rasant la sédimentation qui a été mise en place par le passage d'un temps immémorial dans "la conduite des troupeaux d'un niveau à l'autre". Nous ne pouvons pas nier le fait que le mot "Emyvale" ait ses propres significations en soi. Ce sont la guerre, la domination d'un sergent étranger et la description minimaliste qu'est la vallée. Ici, encore, nous pouvons trouver facilement une racine du conflit intra-communautaire.

Étrange destin du colonialisme - une structure monolithique crée des monolithes en opposition. Face à la double attaque de leur culture et de leur corps, les Irlandais ont dû abandonner leur façon de s'organiser, de vivre ensemble presque, pour lutter contre l'ennemi. Ainsi, pour revenir au nationalisme irlandais, l'Irlande à la fin du dix-neuvième siècle s'est constituée en tant que nation, pour s'opposer aux Anglais, pour faire appel à la reconnaissance internationale, puis pour créer l'homogénéité de sa propre manière. C'est surtout ici que l'on voit bien la victoire des Britanniques en Irlande, car d'une manière paradoxale, c'est surtout la naissance de la nation irlandaise - institution éminemment moderne - qui a mis une fin au système des Clans en Irlande. La première hypothèse pour

[218] Heidegger, Martin, *Being and Time*, Harper, New York, 2008, pp 53. *In-der-Welt-sein* chez Heidegger est un état d'être, de *Dasein*, un *existentialisme* qui est en rapport ontologiquement avec le monde des phénomènes qui entoure le *Dasein*. Dans ce sens, nous retrouvons une richesse ontologique dans l'idée poétique de *Scairbh na gCaorach* dans la mesure où elle implique des liens phénoménologiques avec le monde, un *In-der-Welt-sein* tout à fait particulier.

comprendre le rôle de la frontière en Irlande du Nord pendant le conflit nord-irlandais en tant que haut-lieu de conflit est justement celle de la division physique entre ces deux "nations" qui était alors rendue palpable, même si d'une manière artificielle et abrutie. En se constituant en tant que nation, une nécessité pragmatique pour échapper à l'oppression peut-être, le peuple irlandais a perdu sa capacité d'absorber, d'accueillir et de rendre ce qui a été étranger comme faisant partie intégrale de la culture. La nation de l'Irlande, au contraire des clans irlandais de l'Antiquité, est devenue une chose fixée, donc sclérosée. Coincée ainsi dans une co-identification en opposition, il n'était ainsi plus possible de s'enrichir avec la fluidité identitaire qui a marqué l'Antiquité irlandaise. Peut-être pourrions-nous dire que la vraie frontière n'a jamais été celle de 1922 qui a créé l'Irlande du Nord en tant qu'entité politique, mais qu'elle est venue quand la colonisation britannique a créé la triste nécessité d'une nation irlandaise.

5.3 La *frontiérisation* de l'Uladh.

Après l'imposition d'une frontière sur le territoire de mémoire irlandais identifié ci-dessus, il faut examiner de près la mentalité de la frontière existant en Irlande du Nord. C'est-à-dire, au-delà des simples constats selon lesquels une frontière politique militarisée et artificiellement imposée serait un haut-lieu ou point de focalisation pour tout conflit. Cependant, la notion de frontière en soi n'est pas nécessairement une source ou lieu de conflit. Des zones liminales en Europe qui démarquent une vraie frontière géographique ou culturelle sont souvent des hauts-lieux de la fécondité de l'échange, même si elles font apparemment partie d'un même territoire politique. Les frontières sont aussi des conduites potentielles pour faire venir, d'une certaine manière, le sang nouveau. Il s'agit du va-et-vient que nous avons expliqué ci-dessus. Bien évidemment, nous parlons de l'Irlande du Nord comme nous l'avons déjà décrite au début de cette thèse - définie comme la région antique de l'Uladh, et non pas comme l'Irlande du Nord qui aujourd'hui est toujours occupée par le Royaume-Uni.

Et ce n'est pas non plus une définition anodine. L'importance de la frontière en Irlande du Nord précède à bien des égards l'arrivée des Britanniques en Irlande tout court. Tout comme Marcel Mauss l'a expliqué dans son œuvre classique "Sociologie et Anthropologie"[219], socialement et individuellement, l'homme est un animal rythmique, et le corps humain, pour son action rythmique, nécessite d'être localisé dans l'espace et dans le temps privilégiés, c'est-à-dire d'avoir des endroits centraux et élevés, ainsi que des frontières et des seuils. Pour ne pas trop insister sur la subjectivité d'une telle étude sur l'Irlande du Nord, citons Charlotte Linde pour l'intérêt particulier qu'elle porte à la compréhension de la subjectivité qui doit être prise en considération lors de l'analyse de la cohérence de chaque partie du discours ou du texte (1993, p.220). De tout ce que Mauss a pu identifier, c'est certainement la frontière, frontière politique mais bien au-delà de cette ligne séparant l'Irlande du Nord de la République, qui définit la topographie émotionnelle de la mémoire dans le territoire de mémoire que nous nommons celui de la communauté catholique de l'Irlande du Nord. L'appui sur la subjectivité des "sciences inexactes" reprend à bien des égards un point de Gilbert Durand dans sont livre *Introduction à la Mythodologie*. En effet, comme nous l'a appris Durand, le sens du phénomène est toujours vécu sur le terrain, c'est-à-dire dans le réel, le vécu, le qualitatif[220].

---

[219] Mauss, Marcel, *Op. Cit.,*, pp 36.

[220] Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996. pp 70.

Nous avons déjà abordé l'effet qu'a eu la frontière en Irlande du Nord : la création d'"ambiances" particulières, au sens maffesolien. Ces ambiances, et ces traces sont des modulations des éléments archaïques (au sens propre du mot, originels) et des choses émergentes. Tout essai de définir cela en tant que nation, alors que cela pourrait être légitime d'une certaine manière, ne mène qu'à reprendre un appauvrissement de la pensée qui est de toute façon celle de l'ennemi, et de s'enfermer dedans. Ce n'est pas pour rien que dans son livre "A portrait of the Artist as a Young Man" (Portrait de l'artiste en jeune homme), James Joyce a décrit Thomas Moore comme étant un "Firbolg in the borrowed cloak of a Milesian" (un Firbolg dans les vêtements empruntés à un Milésien). Cette citation de Joyce peut être comprise comme l'illustration de son dédain pour le nationalisme irlandais ; comme nous l'avons expliqué, dans la mythologie irlandaise, les Firbolg (Fír Bolg en gaélique) sont les précurseurs des Milésiens - la vague d'invasion qui a fait venir la culture celte en Irlande cinq cents ans avant la naissance du Christ. Pour Joyce, Thomas Moore, romancier du début du dix-neuvième siècle, a contribué à la construction d'une nation irlandaise en inventant les traditions des Milésiens, qui ont été pour lui un appauvrissement de la culture irlandaise. Nous n'avons qu'à lire Ulysses, The Dubliners (Les gens de Dublin) ou Finnegans Wake pour ressentir le profond amour et l'attention particulière que Joyce conférait à la ville de Dublin et aux éléments propres à la culture et à la mythologie irlandaises. Cependant, comme il l'a écrit dans "A portrait of the Artist as a Young Man" (Portrait de l'artiste en jeune homme), peut-être son livre le plus critique, voire "clair", "Ireland is the old sow that eats its own farrow" (l'Irlande est une veille truie qui dévore sa portée)[221]. Joyce, l'Irlandais ayant surtout vécu à Paris et dans la province de Trente (Italie), nous montre ici sa profonde tristesse vis-à-vis de la nation irlandaise comme elle a été créée en s'opposant aux Britanniques - c'est-à-dire en oubliant sa propre manière d'être, de penser, de vivre ensemble.

La création des frontières a été la manière le plus efficace d'obtenir cet objectif ; en Irlande du Nord comme nous la définissons, il existe une multitude de frontières. Seulement en ce qui concerne la communauté catholique de l'Irlande du Nord, nous pouvons décrire deux sortes de frontières générales qui sont les points de localisation dont a parlés Mauss, des points à partir desquels l'action rythmique est propre à l'Homme. Comme l'a expliqué Maffesoli dans son livre, *Le Rythme de la Vie*, c'est à partir des points fixes que découle

[221] Joyce, James, *Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin Classics, London, 2003, pp 118.

l'enracinement dynamique et qu'il est permis aux groupes sociaux de trouver une signification dans un monde désenchanté. Ceci décrit plutôt bien le mécanisme qui est fondamental en ce qui concerne la radicalisation. Pour bien comprendre le fonctionnement de la radicalisation dans l'IRA, il faut comprendre le besoin primordial de détourner les frontières imposées, et de les utiliser comme des sources de signification. Entre autres, ces frontières font partie du ré-enchantement qui est intégralement parti de la radicalisation en Irlande du Nord à partir des années soixante.

Ces deux formes de frontières sont, globalement, les frontières intracommunautaires (entres les zones "protestantes" et des zones "catholiques", dans et entre les villes et les autres localités rurales), la frontière politique elle-même, et les comtés de l'Uladh au Nord et au Sud de la ligne dessinée en 1922. Bien sûr, il existe d'autres frontières à l'intérieur même de la communauté catholique en Irlande du Nord. Cependant, même s'il est vrai qu'une bonne partie de la violence en Irlande du Nord dans la communauté a été dirigée vers des catholiques eux-mêmes, nous pouvons comprendre cela dans le cadre d'une tentative de contrôler la communauté elle-même. D'autre part, la violence a été dirigée contre des forces secrétaires britanniques - le RUC[222] et surtout l'armée britannique. Nous pouvons constater avec référence à l'histoire empirique[223] que des conditions dites "objectives" en Irlande du Nord pour la communauté catholique n'ont pas été pires pendant qu'avant les années soixante, et ont même peut-être présenté l'espoir d'obtenir une amélioration de la situation en passant par la manifestation légale, la participation politique et d'autres mécanismes biopolitiques[224]. Le fait que cette tentative ait été un échec nous permet de comprendre surtout l'incapacité de ces violences sociales à s'exprimer d'une manière purement symbolique, sans rapport physique. Ce processus a été rendu plus intense encore par l'imposition d'une multitude de frontières dans le territoire de mémoire que nous appelons l'Irlande du Nord.

---

[222] RUC = *Royal Ulster Constabulary*, ancienne force de police en Irlande du Nord, 1922 - 2001, remplacée par le PSNI (Police Service of Northern Ireland).

[223] McKittrick, David & McVea, *Op. Cit*., pp 97.

[224] Les mécanismes du pouvoir (pouvoir dans le sens de Maffesoli dans son ouvrage *la Violence Totalitaire*, mécanismes dans le sens de Foucault dans son ouvrage *Naissance de la biopolitique)*, ont été organisés en Irlande Du Nord précisément pour assurer le contrôle de la communauté protestante, et l'exclusion de la communauté catholique du pouvoir, qui a précipité l'émergence de la violence en 1969. Voir English, Richard, *Op. Cit.*, pp 28.

5.3.1 Les réseaux de frontières en Irlande du Nord et leurs fonctions sociales.

Le premier type de frontière en Irlande du Nord, phénoménologiquement vécu dans la vie quotidienne dans ce territoire de mémoire, est la frontière intracommunautaire. Fort simplement, avec la colonisation qui a suivi la fin de la guerre de neuf ans[225], l'Irlande du

[225] La défaite des Clans de Uí Neill et O'Donnell dans la guerre de neuf ans a effectivement ouvert le champ pour la colonisation de l'Uladh avec l'expansion de la plantation d'Ulster. Voit : Lennon, Colm, *Op. Cit.*, pp 316.

Nord a été plantée[226] par le gouvernement anglais. Cette défaite est désormais vécue par la communauté catholique en Irlande du Nord d'une manière quotidienne. Pour contrôler cette région, la plus rebelle en Irlande, ils ont décidé d'y mettre littéralement des communautés entières de protestants écossais et anglais. L'Écosse a donné son caractère presbytérien à l'Irlande du Nord, et les Anglais ont apporté avec eux leur religion. Ces plantations ont été faites aux frais des Irlandais natifs (c'est-à-dire les clans au caractère celte qui ont occupé cette région jusqu'à ce moment-là, tout en considérant le va-et-vient qui caractérisait l'Irlande d'une manière générale jusqu'ici). L'imposition de cette population a créé, en effet, de multiples clivages et systèmes de domination et de contrôle, par des frontières internes propres à la manière organisatrice de faire de la modernité. En cela, l'Irlande du Nord n'était pas pour autant particulière. Après 1922, et avec l'insécurité prononcée qu'a vécu la communauté protestante face à l'idée d'être menée par un gouvernement irlandais, catholique et anti-protestant à Dublin, ces frontières internes ont été contrôlées d'une manière physique et symbolique particulièrement prononcée.

L'une des manières dont une frontière en Irlande du Nord se créait et se maintenait entre les communautés catholiques est avec l'Ordre Orange. Comme nous l'avons montré dans un chapitre précédent, l'Ordre Orange, qui officiellement existe pour célébrer la victoire d'un roi néerlandais (et protestant), William d'Orange, contre le dernier roi catholique d'Angleterre. Leur guerre est commémorée dans la mémoire collective irlandaise dans la chanson *The Sea Around Us*[227] (la mer autour de nous):

EN:

> Two auld foreign monarchs in battle did join,
>
> each wanting his head on the back of a coin
>
> if the Irish had sense, they'd drown both in the Boyne

[226] Le terme "*plant*" en Uladh a une signification tout à fait particulière, en référence à la colonisation de l'Uladh avec la plantation d'Ulster.

[227] *The Sea Around Us*, Chanson populaire irlandais, écrit par Dominic Behan, 1962, rendu connu par the Dubliners, https://www.youtube.com/watch?v=dAiYLTiBiDk

and partition throw into the ocean

FR:

Deux vieux rois étrangers sont venus s'affronter

tous deux voulaient leur tête sur le revers d'une pièce

si les Irlandais avaient été sages, ils les auraient noyés dans la Boyne[228]

et le partage jeté dans l'océan[229]

Ces paroles, bien qu'elles s'inscrivent dans une idée plutôt nationaliste et donc réductrice de l'identité irlandaise, représentent malgré tout quelque chose de fondamental concernant l'origine et la persistance de l'Ordre Orange, toujours actif en Irlande du Nord. Cet ordre, créé justement pour mettre en mémoire la victoire d'un roi néerlandais contre un roi anglais, est désormais toujours un outil de choix pour renforcer le treillis des frontières en Irlande du Nord de nos jours. D'une manière symbolique, ce sont avec des drapeaux et des bannières qu'ils inscrivent le visage de ce roi néerlandais. Les parades, en apparence, sont planifiées pour célébrer les victoires de ce héros du protestantisme qui a été appelé pour assurer qu'un roi catholique ne pouvait pas rester à sa place à Londres. Cependant, les parades qui sont annoncées dans la couleur et le bruit (elles sont accompagnées par la batterie de Lambeg, sorte de batterie particulièrement profonde) se font toujours dans des lieux qui sont des interfaces avec les enclaves catholiques en Irlande du Nord. Ceci pour rappeler la défaite de la communauté, et semble t-il aussi, la domination protestante en Irlande du Nord. Cette organisation à cent pour cent protestante n'admet bien entendu aucun catholique. La fonction symbolique de cette forme de mise en mémoire comporte des enjeux évidents pour l'imposition d'une frontière officieuse dans le terrain que nous étudions, souvent par la violence physique.

---

[228] Rivière où ces rois ont fait leur grande bataille.

[229] La partition de l'Irlande et l'Irlande du Nord.

Fig 10. L'Ordre d'Orange pendant une parade dans le Garvaghy Road, Portadown , co. Ard Macha. Ce défilé a lieu chaque année le 12 juillet, avec le but de traverser la frontière avec une communauté catholique, une petite enclave dans une ville autrement protestante. Cette parade est la source d'un conflit qui est, chaque année, la source de plusieurs blessés, souvent de morts. Les gens sur le côté dans cette image sont des catholiques qui observent une protestante pendant le défilé.

Source pour l'image: https://en.wikipedia.org/wiki/Drumcree_conflict#/media/File:Orangemen_parade_in_Armagh,_12_July_2009_-_geograph_-_1400153.jpg

Fig. 11. L'Ordre Orange pendant un défilé à Belfast, Irlande du Nord. C'est à nouveau le défilé annuel, ainsi l'utilisation des drapeaux est faite pour rendre palpables les frontières officieuses. Avec les bannières et les drapeaux, nous voyons bien le mélange des symboles britanniques et maçonniques.

Source : http://www.rte.ie/news/2013/0711/461880-orange-order-protests/

Fig. 12.

Fig. 13.

Fig 12 & 13 : Les défilés sont, comme les occasions de *frontiérisation* généralement en Irlande du Nord, prétextes à diverses formes de violence – le plus souvent des émeutes et escarmouches intracommunautaires. Ici, nous avons des émeutes dans les communautés protestantes en 2013, après que les défilés de l'Ordre Orange aient été annulés suite à l'opposition catholique. On y remarque bien l'importance de la peau et des différents éléments de la parure tels que les tatouages, les vêtements des équipes de sport et les habits de l'Ordre Orange pour indiquer une certaine forme d'être ensemble.

Sources pour les images : http://www.theguardian.com/uk-news/2013/jul/12/belfast-northern-ireland-parades-clashes et http://www.islamtimes.org/en/doc/article/283186/

Une seconde dimension dans cet ensemble des frontières en Irlande du Nord s'exprime par des éléments de la vie quotidienne au sein même des rues. Il s'agit des murailles, des graffitis et des drapeaux. Concernant l'Ordre Orange, il n'y a pas d'organisation équivalente chez les catholiques en Irlande du Nord. En ce qui concerne l'expression des frontières, et donc la territorialisation de la rue dans tout l'espace urbain en Irlande du Nord, ceci est un processus qui se fait par les deux communautés d'une manière plutôt équitable. La mémoire collective est en effet ce bassin dans lequel les artistes cherchent et trouvent leur inspiration, l'expression de leurs diverses représentations des imaginaires et figures, ou bien simplement leurs phrases de distinction.

Ces simples graffitis et la présence des drapeaux annoncent le changement de zone de contrôle dans une ville nord-irlandaise d'une manière brute, abrupte et avec un symbolisme de premier niveau seulement. Peut-être est-il utile de reprendre la distinction élaborée ci-dessus entre l'Irlande et le nationalisme irlandais comme version réductrice et abrutie. Ces représentations démarquent surtout la présence d'un contrôle violent mais in-officiel sur un territoire urbain. Partout, dans les zones de contrôle protestantes, les catholiques sont confrontés au tag[230] "KAT". La signification de ce dernier ? "Kill all Taigs"[231]

---

[230] Pour comprendre l'importance des tags et autres formes de graffiti dans l'ambiance d'une ville, voir La Rocca, Fabio, *La Ville dans tous ses états*, CNRS Éditions, Paris, 2014.

[231] Tue tous les *Taigs*. *Taig* est un mot péjoratif pour désigner les Catholiques en Irlande du Nord.

Fig 14 : Le fameux Tag “KAT” qui contribue à la démarcation des frontières officieuses dans des espaces urbains en Irlande du Nord.

Source pour l’image : http://jillgurr.tumblr.com/post/502709266/forthspring-part-iii-detachment-youth-program

Les drapeaux aussi jouent ce rôle de marquer une zone ou une identité de manière immédiate. Particulièrement chez la communauté protestante, la présence des drapeaux est importante pour signifier un changement de zone de contrôle, ou micro-territoire.

Fig 15 : Dans cette image nous voyons les multiples drapeaux britanniques, ainsi que le fameux tag “KAT”. Le présence, en arrière-plan, d’une grue avec les lettres H&W n’est pas non plus sans signification[232].

Source pour l’image : http://ansionnachfionn.com/2013/01/08/the-flags-issue-comes-down-to-one-thing-kill-all-taigs/

[232] Également d’une manière symbolique, une grue de Harland & Wolfe “H & W”, les chantiers navals où le Titanic a été construit à Belfast. Il est intéressant de noter que cela également se présente en tant que symbole de la domination britannique et protestante. Les catholiques de Belfast ont toujours eu les pires et les plus dangereux travaux chez “H&W”, une industrie très importante en Irlande du Nord pendant le vingtième siècle. Voir l’article dans The Guardian, 12 mars 2000, http://www.theguardian.com/uk/2000/mar/12/northernireland.henrymcdonald

Fig. 16 : Des drapeaux irlandais et des symboles du catholicisme comme le pape, sont montés sur de grands feux chaque été par l'Ordre Orange pour être brûlés la nuit du 12 juillet[233]. Encore une fois, ces événements sont une source féconde de violence intra-communautaire, car ils sont souvent planifiés pour être mis en place aux limites territoriales de la communauté protestante.

Source pour l'image : https://theirishatheist.wordpress.com/2014/07/13/the-glorious-twelfth/

[233] Le 12 juillet est la commémoration de la bataille de la Boyne, et la victoire de Guillaume d'Orange, une bataille qui a eu lieu le 1 juillet 1690.

Au-delà de la simple utilité des drapeaux dans le contexte de co-identification, ainsi que des "tags" de graffitis, leur présence oppressante dans les espaces urbains en Irlande du Nord joue certainement un rôle dans l'intensification de la violence à partir des années soixante. Dans le nationalisme polarisant à partir du dix-neuvième siècle, la logique d'une telle division de l'espace physique dans les villes a participé, à bien des égards, à la création des conditions mûres pour l'insurrection. Les frontières intérieures des zones urbaines en Irlande du Nord ont presque autant été fermées que celles de la frontière extérieure avec la République irlandaise. D'une manière phénoménologique, le catholique, en sortant de son enclave a été (et est, toujours), confronté à cet ensemble d'éléments visuels lui disant de ne plus continuer. Bien sûr, des quartiers catholiques des villes nord-irlandaises utilisent des drapeaux et des graffitis, comme par exemple le font des gangs à New York, ou dans les favelas brésiliennes[234]. Cependant, pour rappeler notre focalisation, celle-ci se situe sur le vécu phénoménologique de la communauté catholique en Irlande du Nord.

Dans cette communauté catholique, il y a eu une autre forme de *frontiérisation* davantage développée. L'utilisation des murailles sur les murs des maisons dans les enclaves catholiques sont là pour rappeler l'"identité" de leur communauté. Même si cela est problématique dans la mesure où, en quelque sorte par régression, s'opère une certaine uniformisation de la notion de l'identité chez cette communauté, ces éléments restent des aspects intéressants pour notre propos. Pour rappel, la création de l'idée d'une nation irlandaise, comme à peu près partout en Europe et dans le monde, a été effectuée en grande partie par l'oubli des éléments du passé, dans l'impératif de créer une fausse homogénéité à partir de l'hétérogénéité qui s'appelle autrement "la vie". Cependant, les murailles dans les enclaves catholiques qui possèdent également la fonction d'une frontière contre les protestants ont une potentialité intéressante vis-à-vis de la mémoire collective. Le fait que ces murailles soient elles aussi enracinées dans la mémoire collective de la communauté catholique en Irlande du Nord, nous offre un regard privilégié, un "insight" sur le rôle joué par ce genre d'élément narratif de la mémoire collective dans le processus de la radicalisation.

[234] Voir La Rocca, *Op. Cit,* pour comprendre l'importance du visuel dans la construction de l'ambiance dans la ville.

Fig. 17 : Muraille de commémoration (à Belfast) de la rébellion de 1916 à Dublin. Figurent ci-dessus les symboles des quatre anciens royaumes de l'Irlande, ainsi que la fleur-de-lys, fleur qui est ainsi symbole de cette rébellion. Le grand bâtiment en blanc figurant sur cette muraille est le bureau de la poste générale à Dublin, qui a été pris par les rebelles pour l'utiliser comme leur quartier général, puis soumis à un bombardement par la flotte britannique.

Source d'image: http://www.wingsunfurled-web.com/en/travel/europe/united-kingdom/northern-ireland-belfast-picture-murals-00010.html

La muraille ci-dessus est doublement enracinée dans la mémoire collective dite irlandaise. Premièrement, les mots *éirí amach na cásca* en gaélique signifient l'insurrection ou la rébellion de Pâques (*cásca* en gaélique se prononce curieusement comme le mot pâques en italien). Les quarte symboles sur le bas de la muraille sont les symboles des quatre régions de l'Irlande, dont le symbole de l'Uladh est la main rouge. Encore un symbole enraciné dans la mémoire la plus antique de la mémoire collective irlandaise, la mythologie pré-chrétienne de l'antiquité celte, la main rouge est acceptée pour être celle de Labraid Lámh Dhearg (Labraid à la main rouge), figure mythologique du cycle mythologique le *cycle Fenian*[235]. À travers l'histoire irlandaise, il y a eu plusieurs modulations de cette histoire, autour de l'idée d'une royauté légitime pour l'Uladh. Étrangement, comme nous l'avons montré dans notre section épistémologique à propos de *Cú Chulainn*, la main rouge de l'Uladh fait partie des éléments symboliques de la mythologie que la communauté protestante a réquisitionnés pour rendre légitime leur domination de l'Irlande du Nord[236].

[235] Gregory, Augusta, *Op. Cit.*, pp 91.

[236] Comme nous l'avons montré dans une section précédente, l'étrange transfert symbolique lié à sa *perdurance* dans le temps et l'espace rend ces éléments aptes à l'appropriation, même par un ennemi étranger.

Fig. 18. Encore une muraille qui reprend les symboles des royaumes régionaux de l'Irlande antique ainsi que la fleur de lys, symbole de la rébellion de Pâques (1916). Dessus, on y trouve la GPO (General Post Office, Dublin) qui brûle, et le phénix qui émerge de ses cendres. Juste à droite de cette muraille, est inscrit "IRA", puis un texte très intéressant "The fools, the fools, they have left us our Fenian dead, and while Ireland holds these graves Irlande unfree shall never be at peace" (Les imbéciles, les imbéciles, ils nous ont laissé nos morts Fenian, et tant que l'Irlande garde ces tombes, l'Irlande captive ne sera jamais en paix.). Ceci est une citation de Paidraig Pearse, dirigeant de la rébellion de 1916 à Dublin, à l'enterrement de O'Donovan Rossa, l'un des fondateurs de l'IRB (*Irish Republican Brotherhood* - la fraternité républicaine irlandaise, précurseur de l'IRA moderne. Ceci est intéressant vis-à-vis de la référence à la *Sein-Zum-Tode* Heidigerrian référencée dans Chapitre 0.

Source de l'image: http://sluggerotoole.com/2005/03/31/ the_troubling_memory_of_pearse/

Fig 19. Encore un exemple d'une muraille dans une enclave catholique en Irlande du Nord. Les visages qui y sont montrés sont les visages des membres de l'IRA qui sont morts de faim pendant la fameuse grève de la faim de 1981, moment d'affrontement avec le gouvernement de Margaret Thatcher à Londres. La liaison entre ces combattants et l'esthétique celte est intéressante concernant l'idée d'enracinement dans une mémoire collective.

Source de l'image: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St_James's_support_the_hunger_strikers.jpg

Dans la muraille ci-dessus nous retrouvons un mélange d'armes avec des dessins celtiques, ainsi que des croix celtiques. Au milieu, trois membres de l'IRA moderne. L'association simple veut faire un lien étroit entre la mythologie des guerriers celtes et l'IRA du vingtième siècle, en passant par le christianisme à l'irlandaise[237]. Une nouvelle fois, ceci représente un enracinement dans un récit de la mémoire collective, les imaginaires du guerrier celte, de la culture, et de l'Eglise celte en général.

Une autre sorte de muraille intéressante que nous retrouvons dans les enclaves catholiques en Irlande du Nord, est la muraille réseau[238]. Comme l'a montré Debbie Leslie dans son analyse de ces phénomènes, les catholiques nord-irlandais cherchent à construire une narration de réseau des résistants à travers le monde, dans de très divers conflits, qu'ils considèrent comme étant des luttes contre l'impérialisme ou le colonialisme. Le fait que ces conflits ont peu de choses en commun n'est pas, semble t-il, une raison pour ne pas les inscrire dans les mêmes fils narratifs que ceux de la communauté catholique en Irlande du Nord.

---

[237] Il est ici intéressant de noter que le christianisme de l'Irlande ancienne, grand pays des saints et missionnaires qui ont amené - étrangement - le christianisme partout en Europe (voir : Madigan, Kevin, *Medieval Christianity*, Yale University Press, New Haven/London, 2015, pp48), a connu une sorte de christianisme quasi-hérétique. Même après les réformes qui ont interdit le mariage des prêtres, par exemple, les prêtres irlandais ont continué à se marier. En plus, le culte des saints a toujours eu un rôle très important dans le catholicisme irlandais, en rappelant l'héritage païen de l'Irlande. C'est d'ailleurs pour cela à la base que le pape a donné le droit au roi d'Angleterre, un roi normand, de prendre le royaume d'Irlande, désormais un fief papal. Une grande ironie de l'histoire est que c'est un pape catholique qui a donné la "légitimité" de la revendication anglaise sur le contrôle de l'Irlande.

[238] Ceci est l'argument dans Lisle, Debbie, 'Local Symbols, Global Networks: Re-reading the Murals in Belfast' special issue on 'Art and Politics', *Alternatives: Global, Local, Political*, 31(1), 2006, pp 27-52.

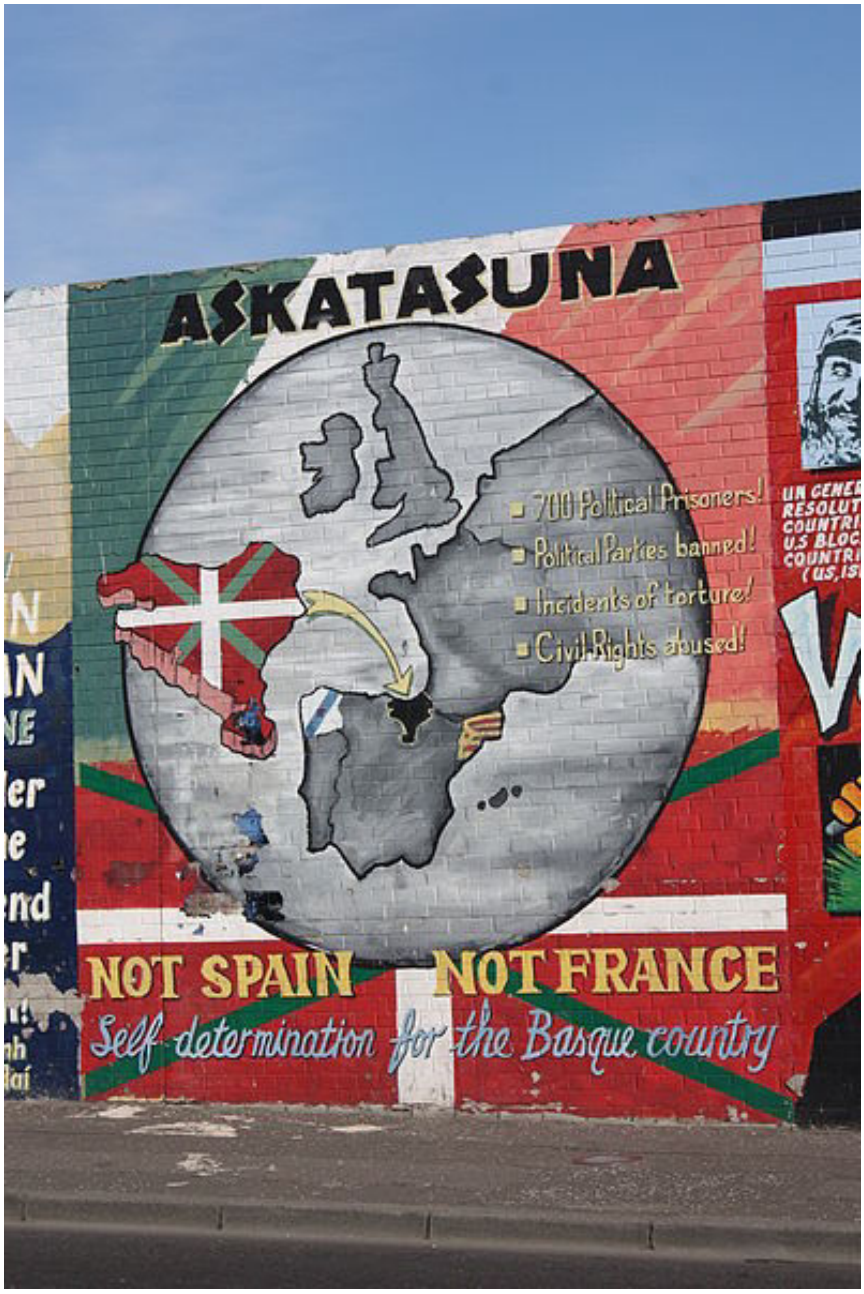

Fig 20 : Une muraille qui soutient les basques indépendantistes à la frontière d'une enclave catholique. Il y est inscrit des raisons rendant légitime la lutte des Basques contre les Espagnols (la torture, le manque de droits civils etc). Le texte explique que le pays basque n'est "ni l'Espagne, ni la France" et demande l'auto détermination[239] pour le pays basque. Avec ce genre de réclamation, la communauté catholique en Irlande du Nord a essayé d'inscrire leur lutte dans le cadre d'un réseau mondial de résistance contre l'impérialisme, malgré les manifestes différences qu'il peut y avoir.

Source de l'image : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mural,_Falls_Road,_Belfast_%287%29_-_geograph.org.uk_-_802538.jpg

[239] Le fameux droit à l'autodétermination de Woodrow Wilson.

Fig 21 : Muraille qui fait le lien entre la lutte des noirs africains du sud sous Nelson Mandela contre l'oppression des blancs. On peut y lire "Dans mon pays, nous allons d'abord en prison, puis nous devenons président". Il est également décrit comme étant un ami de l'Irlande, et un amoureux de la paix. On reconnaît également le symbole de *Sinn Féin*, le parti politique de la communauté soutenant l'unification de l'Irlande.

Source de l'image : http://www.anphoblacht.com/contents/23316

Fig 22. Encore une muraille du genre dans une enclave catholique de l'Irlande du Nord. Nous retrouvons ici les arguments pour la liberté en Palestine contre les Israéliens. Il y a également des slogans palestiniens en arabe ainsi que ceux des catholiques de l'Irlande du Nord en gaélique, notamment "Tiocfaidh à lá" (notre jour viendra).

Source de l'image : http://www.gransha-taxi.co.uk/images/murals/Large/Republican%20palestinian%20falls.jpg

Ces murailles représentent une forme d'enracinement particulièrement intéressante. Un enracinement dynamique, à la fois dans un passé complexe et à plusieurs niveaux, ainsi que l'enracinement dans un présent qui est également complexe, avec sa diversité de luttes et de conflits. Dans les murailles, il y a une signification au-delà de la fonction de cette *frontiérisation* dans le réseau de frontières en Irlande du Nord, qui correspond au treillis du *Streit* simmélien qui entretient des relations entre les communautés catholiques et protestantes en Irlande du Nord. Si nous reprenons la liaison déjà présente dans les notions de *Dasein* chez Heidegger et de territoire chez Maffesoli, nous constatons rapidement que des fresques représentent une manière d'habiter un territoire ; ce sont les enracinements dans ces territoires expliqués ci-dessus qui nous permettent de comprendre le *Dasein* présent dans ce complexe de stratification du présent et du passé. Justement, c'est l'enchevêtrement à la fois avec le monde extérieur d'une manière plus large (ces luttes diverses) et avec la sédimentation qui est propre à celle de la mémoire collective qui donne le dynamisme à cet enracinement. Un enracinement dynamique qui rend le territoire immédiat dans un sens pur, c'est-à-dire qui l'augmente par rapport à ces éléments.

Pour notre hypothèse c'est ici que nous retrouvons le lien avec le moteur de la radicalisation vers la violence dans la communauté catholique en Irlande du Nord. Dans un premier temps, ce treillis des frontières internes en Irlande du Nord a contribué à l'intensification de l'identification de soi en opposition à l'autre, comme l'a expliqué Richard Jenkins dans son livre "Social Identity"[240]. Mais plus profondément, ceci a été une expression culturelle importante de ce *Dasein* collectif - le fait d'occuper un territoire, et la résistance contre la tentative d'enlever cette population, de les dominer. Il est une revendication du "droit" d'occuper ce territoire depuis un temps immémorial, mais aussi une preuve que le lieu est le lien - à la fois entre les membres de la communauté, leur mémoire collective, et la légitimité perçue de leur lutte, mise en relation avec d'autres luttes "justes" à travers le monde entier. En ce sens, les frontières imposées sur la communauté catholique sont devenues de véritables moteurs de la radicalisation, tout en revendiquant la signification du mot "radical", c'est-à-dire la racine. Tout comme les chansons et les poésies

[240] Jenkins, Richard, *Social Identity*, Routledge, London/New York, 2014.

que nous avons citées plus tôt dans ce chapitre, les murailles font partie de cette *Dasein*, le véritable *In-der-Welt-sein* qu'est l'enracinement dynamique[241].

[241] Les notions de *Dasein*, et *In-der-Welt-sein*, comme déjà cité, viennent de Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, l'idée de l'enracinement dynamique est celle de Maffesoli, très présente dans son ouvrage, par exemple *La Connaissance Ordinaire.*

5.3.2 La frontière politique elle-même

Dans la zone frontalière les habitants ont l'habitude de faire référence à la frontière en l'appelant "La Frontière" (EN : the border) sans préciser ce qu'elle sépare. La simplicité de l'utilisation, ainsi que sa fréquence nous fait connaître le rôle que joue une frontière dans la vie quotidienne d'une population. Les habitants se rendent compte de ce que signifie habiter dans une zone frontalière, une signification enracinée dans la mémoire collective de cette population frontalière. La frontière qui séparait le nord de l'Irlande de la République et qui était protégée par de jeunes hommes de Manchester que le destin avait malheureusement muni de mitrailleuses, avait une très grande importance dans la vie de la population de l'Irlande du Nord, au-delà même de ce qui fait une frontière dans des circonstances "normales", comme nous pouvons le constater avec la citation de Marcel Mauss avec son regard particulier porté sur le rythme de l'animal humain. Comme élément de la vie et de l'expérience, l'expérience quotidienne de franchir cette frontière a laissé des traces sur ceux qui l'ont entrepris, un fait très commun, que j'ai appris lors des entretiens. Dans ce cas, il serait approprié de citer l'une des personnes que j'ai interrogée, Evan :

EN:

> That fuckin' check point, aye, I remember it. I used to pass the same stretch of road every day going to my work, and it'd be the same lads asking me the same questions day-in day-out - 'Where ye from? Where ye going? What business have ye there?'... And once a week , of a Wednesday morn, I swear they'd stop me systematically to search the car - and I mean search it like, pullin' every last stitch out of it by the end - just to make me late for work over the road. And if I starting comin' early, they'd change their day, the shites. And ye know, that was normal - used to happen to my gran-da too, every bloody week. And back then it was the B Specials manning the post, not even the British Army. Imagine, the humiliation - that was a neighbour of his, who he'd see often about the town, but when they

met on the border, it was like he didn't know the prick, asking him those same questions, though he knew rightly where he lived and where he was going, so he did.

FR:

Je me rappelle bien de ce putain point de contrôle. Chaque jour, je devais parcourir le même chemin pour aller au travail, c'était toujours les mêmes mecs qui me posaient chaque fois les mêmes questions. "D'où viens-tu ?" Où tu vas? Pourquoi faire? Et une fois par semaine, le mercredi matins, je vous jure qu'ils m'arrêtaient systématiquement pour fouiller ma voiture, j'entends par "fouiller" inspecter les moindres recoins, et tout ça, pour que je sois en retard au travail. Et même si j'arrivais en avance, ils changeaient leur jour de fouille, les connards. Et tu sais, c'était tout à fait normal, mon grand-père, lui aussi, est passé par là, chaque semaine de merde. Mais autrefois, c'était les agents de la Police spéciale de l'Ulster, "les B-Specials" qui surveillaient les points de contrôle, et même pas les forces armées britanniques. Figure-toi, quelle humiliation c'était de côtoyer ces gens, de les rencontrer souvent dans la ville, mais dès qu'il s'agissait de se retrouver à la frontière, ils faisaient semblant de ne pas nous connaître, ces imbéciles, en posant toujours les mêmes questions, même s'ils savaient très bien où chacun d'entre nous vivait et où il allait.

L'emploi du terme " au-delà de la route" serait dans ce cas bien intuitif, car cela renvoie au sens de proximité, de familiarité, malgré le fait que ce "au-delà de la route" fut soumis à une autre juridiction politique. C'est précisément ce facteur, mais aussi l'existence du réseau des frontières officieuses, qui ont déterminé notre définition de l'Irlande du Nord comme une zone culturelle et géographique et non pas politique. Au cours de ces entretiens, nous avons pu constater une connexion profonde entre le passé et le présent vis-à-vis de la frontière. Très justement, ceci est concerné surtout avec l'existence d'une cumulation d'expériences vécues et d'histoires entendues qui participent tout de même à la construction d'un unique phénomène, une partie de sédiments qui participe à la sédimentation dont est faite la mémoire collective

comme nous l'avons développé dans la première partie de cette thèse. Encore, c'est l'image du fleuve, ou bien plus spécifiquement des ruisseaux qui sont des porteurs de ces éléments d'expériences vécues envers quelque chose de plus large qu'est le fleuve. Nous pouvons constater que ce sont bel et bien ces ruisseaux qui amènent des personnes vers ou loin de la violence. Voilà bien la *différentialité* dont a parlé Bertaux[242]. En particulier, dans le cas des histoires de familles, comme l'histoire d'Evan ayant beaucoup en commun avec celle de son grand-père, il s'agit du même genre de complexification de temps que nous avons cité en parlant de la poésie de Paul Muldoon ci-dessus.

Le travail d'un chercheur est de trouver des liens de signification entre les éléments du terrain. Ceci est le cas en ce qui concerne les ressources narratives auxquelles nous accédons (des poésies, des chansons, etc), ainsi que les imaginaires et leurs représentations, expressions, puis les paroles de nos interlocuteurs. Bien que ces liens ne soient pas évidents, voire inconscients peut-être même pour l'interlocuteur, c'est justement là où le chercheur devient véritablement un "trouveur". Ici, dans les paroles d'Evan, nous avons un lien probablement inconscient entre sa temporalité et celle de son grand-père ; bien évidemment ils vivent des choses tout à fait différentes, voire incomparables. Par exemple, les B-Specials qu'a évoqués Evan, formaient un régime policier très particulier. Uniquement protestante, ce fut une réserve qui fut établie pour aider les forces de sécurité britanniques pour contrôler l'Ulster. Ils étaient réputés pour être très mal formés, mal disciplinés et utilisant leur position pour d'éventuels abus de pouvoir. En effet, ils ont été dissous en 1970 suite à la "Hunt Report"[243] ; leur présence dans le conflit nord-irlandais a globalement contribué à accroître l'intensité du conflit. Nous pouvons penser aux B-Specials comme étant des éléments constitutifs du système du *Streit* ayant gouverné les interactions des communautés en Irlande du Nord, pour faire référence à la notion de Simmel que nous avons citée dans notre chapitre sur la violence dans la première partie de cette thèse. Pour faire encore référence à Michel Foucault, c'était avant tout le *regard,* ici celui du voisin, qui portait désormais les symboles et habits du régime du pouvoir, ou encore de la biopolitique en Irlande du Nord à cette époque[244]. Comme nous le montre à bien

---

[242] Bertaux, Daniel, *Op. Cit.*

[243] Le rapport a identifié de multiples abus de pouvoir, et recommande la dissolution des B-Specials. Voir : Baron Hunt, *Report of The Advisory Committee on Police in Northern Ireland*, Belfast: Her Majesty's Stationery Office, 1969. Consulté le 10 February 2015 – via cain.ulst.ac.uk.

[244] Nous retrouvons l'idée du regard comme outil disciplinaire dans l'ouvrage de Michel Foucault, Notamment *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963, 2009, pp 66.

des égards Maffesoli, c'est par le regard des autres que nous nous construisons, et donc ceci a participé à la construction de l'identité catholique irlandaise du nord, justement par les violences symboliques. Il est intéressant de noter que pour les interlocuteurs comme Evan, l'association des éléments vécus d'une manière complexe au plan temporel nous indique l'importance de la mémoire collective pour la construction de ces identités ; c'est même fondateur. Les B-Specials n'étaient pas des soldats britanniques, mais des voisins. Cependant ils participent à la même construction de récit dans l'esprit de notre interlocuteur, la même constellation de sens et signification.

Comme nous l'avons déjà rappelé, notre définition de "L'Irlande du Nord" est assez particulière. Ici il est important de souligner ce qui nous est apparu comme particulièrement intéressant à ce sujet, et notamment en ce qui concerne les frontières en Irlande. Il s'agit du fait d'accepter les divisions qui sont, si nous les examinons autrement, artificielles. Une ligne tracée à travers un ensemble d'histoires, de chansons, d'émotions et de récits de la mémoire collective, n'arrivera jamais à y jeter la division ou à y inhiber la manifestation de la générosité et de la solidarité qui est très présente parmi eux, tout au moins pour le moment. Cependant, cette ligne qu'est la frontière de 1922 a participé bien sûr à la construction des communautés, comme nous l'avons montré. Néanmoins, la plus grande divergence qui érige des barrières insurmontables se trouve souvent au sein des groupes, considérés comme homogènes ou réunis au moins par la mythologie ou par mémoire collective ; la communauté catholique nord-irlandaise en soi n'est pas une chose homogène, et dans notre étude il est surtout important de regarder les différences existant dans cette communauté nous permettant de comprendre justement la "trajectoire" vers la radicalisation et la violence physique. Il existe aussi des frontières invisibles qui renforcent l'union à l'intérieur des sous-groupes, celles de l'opportunité, de la communion, de la solidarité. Nous insistons sur le fait qu'en Irlande du Nord, la séparation politique entre six comtés du Nord et vingt-six du Sud, considérée ou pas comme légitime, détourne l'attention du réseau des frontières intérieures, divisant les communautés, comme nous l'avons expliqué précédemment. Il faut signaler ici l'ensemble du travail qui prend de l'envergure dans l'interprétation et la description de ces phénomènes. Par exemple, Debbie Lisle, parmi d'autres, a mené des études sur "le rôle séparateur" des murs en Irlande du Nord en comparant les phénomènes similaires observés en Israël et en Palestine[245].

[245] Lisle, Debbie, *Op. Cit.*

Dans le contexte de la complexité de ces clivages identitaires, il devient évident que la définition de l'Irlande du Nord comme une simple zone politique, étant sous la juridiction britannique, n'est qu'une abstraction. Même si l'on prend en considération l'Irlande du Nord dans la mesure où la violence était présente pendant la période des *troubles*, il est important de se rendre compte que ces violences s'étendaient au-delà des frontières du pays, et notamment en Angleterre. En ce qui concerne les zones frontalières, au Sud et au Nord, elles avaient une grande importance, en particulier pour l'IRA. Du point de vue conceptuel qui semble très clair, le désordre et la mauvaise compréhension de l'Histoire ont été identifiés auparavant par Ernest Renan comme une partie du processus d'oubli des abstractions, indispensable pour la construction d'une nation. L'Irlande n'est pas une exception, malgré le fait d'être souvent vue comme une nation insulaire, et par conséquent un exemple rare d'une nation relativement cohérente dans sa composition ethnique. Comme nous l'avons montré, par contre ceci n'est pas le cas pour l'Irlande. Cette île a été le produit des cycles de migration et d'intégration - tout comme le reste de l'Europe. La création d'une nation, et donc d'un nationalisme, représente un nécessaire appauvrissement de l'ensemble des sédiments qui ont participé à l'ensemble de la mémoire collective, tout comme l'imposition d'une frontière participe surtout à une division arbitraire des territoires en privilégiant la géographie sur la topographie culturelle, émotionnelle ou autre. L'Irlande du Nord et les zones frontalières prouvent la nécessité de rajouter des nuances à cette compréhension. Comme Michel Maffesoli le souligne dans ses nombreux ouvrages, nous existons et nous nous voyons nous-mêmes à travers le regard des autres. Chaque population se construit sur l'héritage des échanges et des mouvements. La division en nations c'est l'oubli de ces principes, l'abstraction de ce passé commun qui nous fait considérer nous-mêmes comme complètement différents, uniques, spéciaux, privilégiés, avec un destin particulier etc, enfin tout ce qui a marqué le nationalisme du vingtième siècle. Même en habitant une petite île comme l'Irlande, on trouve évidemment plusieurs couches de sédimentation constituées par tous ces gens arrivés au cours des siècles, il est donc ridicule de penser à une homogénéité ou à une uniformité parfaite. C'est surtout le cas en Irlande du Nord, où la situation reste complexe, et la division profonde entre les protestants et les catholiques. Cependant, nous ne pouvons pas considérer cette séparation comme une simple fantasmagorie élaborée à partir du début du vingtième siècle ; les graines de cette séparation ont été semées dans la terre par tous les éléments que nous avons évoqués, comme l'imposition de l'anglais, la destruction de la culture, ou encore l'imposition de la frontière ou encore la création du nationalisme. Certainement, la paranoïa paralysante et destructrice des industrialistes et de la

classe dirigeante des propriétaires du sol (tous des protestants) qui sentaient le danger de la solidarité et d'autres divisions que celles religieuses, et surtout celles qui échappaient à leur contrôle, a contribué au renforcement de la division protestante-catholique en Irlande du Nord[246]. Leur soutien à l'Ordre d'Orange est ici un fort indice ; l'Ordre d'Orange est quasiment mort après sa suppression en 1849. Avec la perspective d'indépendance, les élites de l'Irlande du Nord ont soutenu l'Ordre d'Orange pour en effet protéger leur place, et assurer la survie de l'union. La fantasmagorie d'une unité protestante ou encore catholique est une chose unique qui contribue également à maintenir plusieurs frontières invisibles dans la région de l'Irlande du Nord. De son côté, le clergé catholique a participé avec enthousiasme à l'homogénéisation de la communauté catholique, ainsi qu'à la tentative de suppression de la culture gaélique (celte). Comme l'a bien montré Padraigín Ní Uallacháin dans son livre *A Hidden Ulster* ("Un Ulster Caché"), le clergé catholique a principalement participé à la destruction d'une quantité inconnue de musiques en gaélique irlandais, ainsi qu'à la suppression de la langue elle-même. Comme elle le cite d'un évêque nord-irlandais, "Irish is a threat to the faith" (le gaélique irlandais c'est une menace pour la foi). La raison est fort simple et triste : pour [247]éviter que des protestants évangéliques utilisent des exemplaires de la bible traduite en gaélique pour ainsi inciter la population dans les *Gaelteachteanna* (parties de l'irlande ù l'ion parle le gaélique) à se convertir en une forme de protestantisme ou une autre. La réponse de la part du clergé catholique a été en effet une tentative de raser les particularismes locaux de la culture, donc de participer d'une certaine manière à la colonisation britannique. Ces diverses tentatives n'ont pas pu par contre raser les nuances complètement, mais hélas nous faisons toujours référence à la communauté catholique là où l'on devrait peut-être faire référence à l'Oriel, Tír Chonnail, ou encore Dál Rialta.

Nous arrivons donc à un paradoxe où la frontière d'un point de vue culturel est l'une des divisions artificiellement introduites entre les gens de toute croyance et communauté, mais en même temps, c'est bien leurs différences qui participent à l'entretien de ces frontières dans la vie quotidienne. Et comme nous l'avons montré, la frontière est, à bien des égards, ainsi que ces différences, enracinée dans la mémoire collective de ces populations. Nous pouvons constater en faisant référence aux éléments culturels propres à la communauté catholique, ou

---

[246] L'origine de la division intracommunautaire est discutée dans English, Richard, *Armed Struggle: The History of the IRA*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2003, pp 13.

[247] Ní Uallacháin, Padraigín, *A Hidden Ulster,* Four Courts Press, Dublin, 2003, pp 421.

encore aux diverses communautés catholiques en Irlande du Nord, que cela est bel et bien le cas. L'ouvrage de Padraigín Ní Uallacháin dans son livre *A Hidden Ulster* peut être compris, par exemple comme étant une archive en soi de tout un bassin des récits de la mémoire collective, des choses particulières comme de la vie quotidienne ; c'est quand même au niveau de cette vie quotidienne que la culture se forme. Tout comme Maurice Halbwachs l'a expliqué dans "La mémoire collective chez les musiciens", la musique peut servir comme récit ou support non-textuel de la mémoire collective spécifique à un cadre social. Le travail de Padraig ín Ní Uallacháin, qui est élaboré sans faire référence à Halbwachs[248] (elle-même est musicienne et non pas sociologue, historienne ou philosophe), peut être compris comme la sauvegarde d'un bassin complet d'un monde mnémonique lié à la tradition musicale de la région d'Oriel. Oriel, région de l'Ulster du Sud-Est [249], est aujourd'hui divisée par la frontière qui coupe Ard Mhacha, An Lú, et Muinichéan, désormais les comtés de Armagh, Louth et Monaghan. Comme nous voulons l'argumenter, l'existence de la frontière en soi, même si cette frontière a a été une zone de conflit particulièrement intense, n'a pas rasé les connections existant en Irlande du Nord dans cette communauté catholique sur les deux côtés de la frontière, Nord et Sud. La frontière a été détournée, comme le montre Ní Uallacháin, par la chanson, la poésie, et la musique.

Ces passages quotidiens comme ceux d'Evan cité ci-dessus on été marqués par des violences symboliques, et bien sûr par des violences physiques. D'après l'expérience, cela a été un élément traumatisant, mais suffisant pour accepter le côté artificiel de cette imposition à travers l'impact, un fardeau partagé par la population qui habitait près de ces frontières, et des deux côtés de celle-ci. Ce fait est remarquable dans les témoignages des personnes que nous avons interviewées, les jeunes comme les vieux, et qui surgit à plusieurs reprises. Cela pour citer Bernadette, qui a passé la plupart de sa vie à côté de la frontière entre Fermanagh et Monaghan.

---

[248] L'importance de la mémoire collective pour les musiciens est soulignée dans 'Mémoire Collective chez des musiciens' in Halbwachs, Maurice, *La Mémoire Collective*, Albin Michel, Paris, 1997.

[249] Ní Uallacháin, Padraigín, *Op. Cit.*, pp 109.

EN:

The worst I ever had in all my years crossing the border... It was surely when, one night, I was being questioned by the guard on duty, when mortars started raining down around the place. I was coming back home from my brother's house in Clones, and the bombs started going off all around the checkpoint. The thing is, I was just in shock. I was a student in Belfast at that time, at Queen's, and we were used to that kind of thing - in Belfast. You'd hear an alarm, or even no alarm and you'd hear the bomb, and you'd just get down on your hunkers under a table and wait for what happened next. And after a while it just seemed so routine, almost normal. But out there - that was nearly my home - the few wee stretch of miles that stood between my mammy and daddy, and my brother. And to imagine bombs falling down on it, and me in the middle.... I know I was in shock, because I got out of the car and I stood up, watching it happen, before the British soldier shoved me back in the car and shouted at me to get out. Thinking about it, it feels like it was a long time before I started going, but... Och, sure 'twas probably only a few seconds, y'know - but it felt like so long. Well, I had never been so happy to be shoved by a soldier. I didn't start crying until I got home though - I still remember that every time I cross that same road.

FR:

Le pire qui me soit arrivé durant toutes ces années de passage par la frontière... Un soir, j'ai été interrogée par un officier de garde jusqu'au moment où des obus ont commencé à pleuvoir. J'étais en train de rentrer de chez mon frère qui habitait à Clones, lorsque le point de contrôle est tombé sous le bombardement. J'étais en état de choc. J'étais étudiante à Belfast à cette époque, dans le quartier de Queen's, et nous en avions l'habitude, à Belfast. On entendait une alarme, ou même pas d'alarme et c'était le son d'une bombe, et il suffisait de se replier sous une table et d'attendre de voir ce qui arriverait. À un moment donné, cela devient une routine, presque quelque chose de

> normal. Mais là, près de chez moi, sur les quelques kilomètres qui séparaient la maison de papa et maman de celle de mon frère. Et imaginer des bombes tomber ici, et moi en plein milieu… Je sais que j'étais en état de choc parce que je suis sortie de ma voiture et j'ai continué à regarder ce qui se passait autour de moi, jusqu'au moment où le soldat britannique m'a poussée vers la voiture et m'a hurlé de partir. Quand j'y repense, j'ai l'impression qu'il s'est écoulé un très long moment avant que je parte, mais...Oh, bien sûr, cela n'a sûrement duré que quelques secondes, vous savez, mais j'ai eu l'impression que ça a été tellement long. Eh bien, je n'ai jamais été aussi heureuse de me faire bousculer par un soldat. J'ai commencé à pleurer seulement une fois rentrée chez moi. Je me rappelle de ça chaque fois que je traverse cette route.

Malgré le fait de faire partie d'un groupe politique, de s'identifier elle-même comme catholique et de percevoir le passé de l'Irlande du Nord marqué par une litanie de crimes commis envers ce groupe, Bernadette répugne la violence et n'a aucun respect envers l'utilisation de ce genre de moyens, quelque soit l'objectif visé. Elle affirme qu'elle n'avait rien à voir avec l'IRA et n'a jamais accordé son soutien à ces activités. Ainsi, personne ne peut dire qu'elle faisait partie de la circonscription électorale ce qui paraissait être une condition essentielle déterminant la longévité de chaque groupe politique qui pratique la violence[250]. Militante des changements politiques et sociaux, Bernadette était un membre actif du mouvement défendant les droits civils dans les années soixante, pendant la période dont elle a parlé en évoquant ce qui s'est passé à la frontière.

Cet extrait est intéressant dans la mesure où il nous montre bien à quel point la violence banale, symbolique, telle que la présence d'une frontière (d'une cible), peut devenir une sorte de point de focalisation pour toute expérience de violence. Si nous prenons l'exemple de Bernadette ci-dessus, nous voyons immédiatement naître une liaison intéressante, entre l'attentat qu'elle a vécu sur la frontière, et tout autre acte de violence, où justement des bombes sont devenues étrangement banales, comme dans toute guerre. Mais là où les bombes de Belfast ont été "banales", au sens que Maffesoli donne dans son livre *Essais sur la violence*, l'attentat sur le

---

[250] Schmid, Alex, 'Frameworks for Conceptualising Terrorism', *Terrorism and Political Violence*, 16(2), 2004, pp 207.

point de contrôle a été dans un certain sens une invasion traumatique du réel dans sa vie intime et familiale qui se comprend mieux avec référence à la psychanalyse de Lacan[251].

En terme de méthodologie, c'est précisément pour ces raisons que nous avons choisi d'étudier l'Irlande du Nord comme une région géographique et culturelle, même si ces frontières ont marqué profondément la conscience et la mémoire des interlocuteurs que nous avons invités à participer dans ce projet de recherche. À l'heure actuelle, ces points de contrôle, ainsi que la violence du conflit nord-irlandais restent dans la mémoire vécue de la population. Avec les accords du Vendredi Saint, les points de contrôle ont été démilitarisés par les Britanniques, puis abandonnés. Comme nous l'a expliqué Paul Connerton dans son livre *How Modernity Forgets* (Comment la modernité oublie) il faut retenir à quel point la mémoire des endroits et celle de l'architecture sont étroitement liées. Comme nous pouvons le constater avec une bonne partie des [252]études sur la mémoire citées dans notre première partie, de Simonide en passant par Nora, le lien entre lieu et éléments architecturaux sont clairs. La disparition de l'un entraîne la disparition de l'autre, une forme d'"amnésie sociale" que Assman a associée à la destruction volontaire des mémoriaux, des monuments et des enregistrements. Bien évidemment,[253] ces principes dans l'accord du Vendredi Saint qui portent sur la destruction de toutes les installations physiques des frontières et des points de contrôle ont été élaborés dans le but de calmer le conflit nord-irlandais, puis de permettre une espèce de "réconciliation" intra-communautaire. Ceci, dans une certaine mesure, représente une perte de mémoire de ce qu'a représenté cette frontière, à la fois comme nuisance quotidienne à son niveau le plus banal, et comme centre de focalisation des expériences traumatiques de la violence, comme nous l'avons montré avec le témoignage de Bernadette.

---

[251] Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Granta Books, London 2007, pp 75, la notion du réel lacanien, comme analysé par Žižek.

[252] Connerton, Paul, *Op. Cit.,* pp 108.

[253] Assman, Jan, *Cultural Memory and Early Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2011, pp 29.

Fig 23 : Un point de surveillance permanent de l'armée britannique dans la ville de Forkhille, Ard Macha (Armagh), Irlande du Nord. Cette ville frontalière est entièrement catholique, et a été l'un des points forts de l'IRA brigade d'Armagh du Sud pendant le conflit nord-irlandais. Après les accords du Vendredi Saint, (1998), ce genre de points de surveillance a été déconstruit du fait de la démilitarisation de l'Irlande du Nord. Ce point de surveillance a été enlevé en 2004.

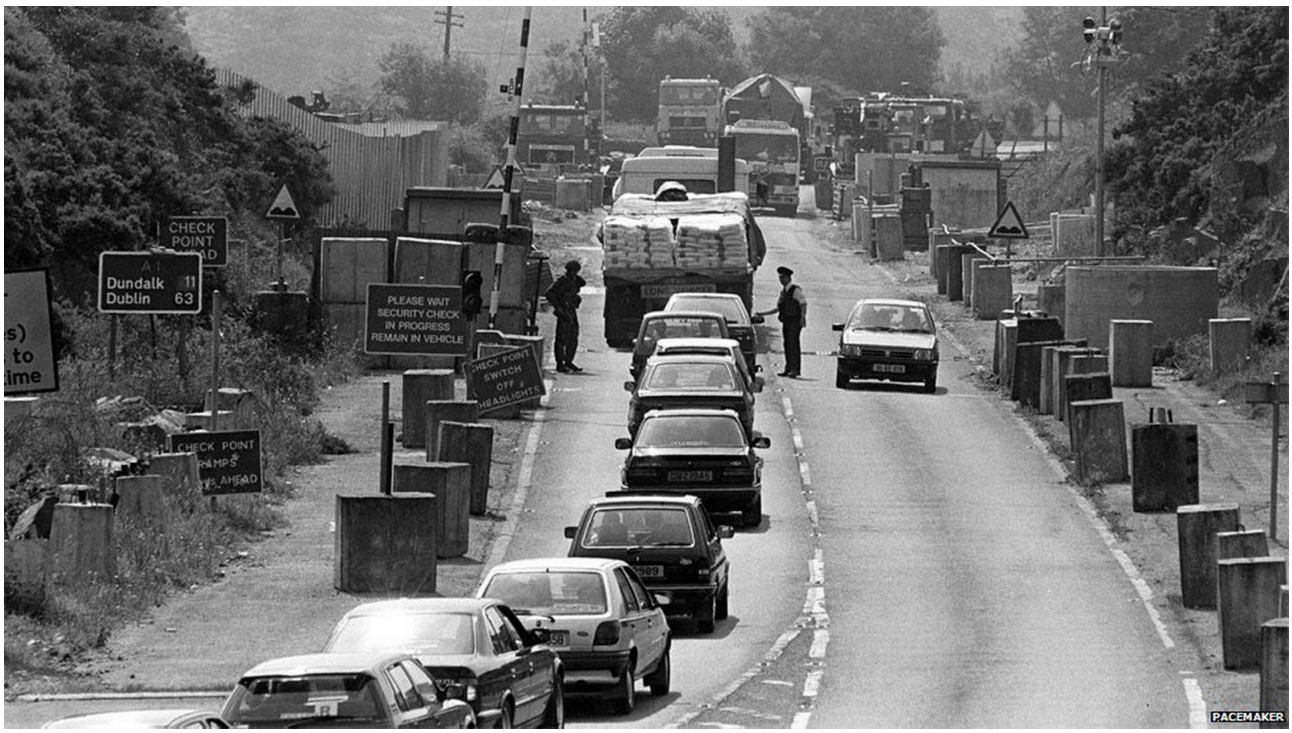

Fig 24: Point de contrôle des véhicules sur la frontière nord-irlandaise. Ceci est le point de contrôle sur le Newry Road, site de la bataille du Newry Road (1993).

Fig 25 : Le Newry Road de nos jours, qui ressemble, peut-être, à la frontière entre la France et la Belgique.

Figs 23, 24 & 25, ci-dessus nous est justement montré le changement énorme qu'il y a eu avec les accords du Vendredi Saint, surtout si l'on considère la présence visuelle des éléments architecturaux de l'installation militaire britannique en Irlande du Nord pendant le conflit, ainsi que les contrôles à la frontière par lesquels passaient quotidiennement de nombreuses personnes. D'après notre analyse, ceci est une ressource importante de la mémoire collective qui est en train de se perdre. Pour le meilleur et pour le pire, ceci est signe certain de l'importance du point de référence en Irlande du Nord qui est en train de prendre d'autres formes.

Source des images: http://www.irishmirror.ie/news/irish-news/ireland-marks-anniversary-historic-ira-4141798

Aujourd'hui, en traversant la frontière située entre Louth et Armagh (le Sud et Le Nord), on constate plus de différences qu'en traversant la frontière entre la France et la Belgique, ce qui réside probablement dans la manière dont les routes ont été peintes. On peut supposer que cela ne sert qu'à mettre en évidence toutes ces "frontières officieuses" en Irlande du Nord, les communautés les embellissent par des graffitis, des peinture murales, des murs de paix, sans compter plusieurs frontières invisibles que l'on peut identifier par leurs noms ou par d'autres signes qui ne peuvent être reconnus que par des gens locaux. Pourtant, pour ceux qui ont été les témoins de la période de troubles et ont connu le pays sans puis avec ces frontières, il s'agit à présent d'un point de repère qui a peu de chances d'être effacé de leur mémoire collective dans les prochaines années. Pour le meilleur ou pour le pire, il est donc impossible de tracer une ligne claire autour de ce problème afin de le rendre pratique d'un point de vue analytique.

Néanmoins il y a un élément clairement important qui a permis à la frontière de s'enraciner dans la vie des gens, dans l'imaginaire et l'inconscient collectif. Il s'agit d'un élément de l'irréel, l'inquantifiable, le qualitatif qui donne sa force à la pauvre réalité d'une base militaire avec quelques jeune hommes malheureux d'y être, en train de garder une frontière qu'ils ne comprennent pas. Cette dimension irréelle se trouve encore dans la mémoire la plus antique existant en Irlande du Nord, celle du cycle d'Ulster.

5.4 Conclusion du chapitre cinq

Dans notre approche, nous constatons que l'enracinement par lequel passe la mémoire collective se rapproche d'une vision jungienne du panorama des archétypes, ou encore du bassin sémantique de Durand. En effet, nous retrouvons en eux encore et encore les modulations d'une expression symbolique des imaginaires. Le fleuve tourne, et bien que cela soit le cas, d'une manière plus générale, nous sommes ici concernés par l'Irlande du Nord, en particulier par le lien existant entre la mémoire et la violence - ici plus précisément dans la mesure où la frontière joue un rôle dans ce que nous appelons le cheminement radical, c'est-à-dire la radicalisation vers la violence, la trajectoire entre l'expression de la violence symbolique et la violence physique. Nous avons déjà exploré de multiples aspects de la *frontiérisation* en Irlande du Nord, au-delà de la frontière de 1922. Nous avons montré comment la frontière – parmi d'autres processus et éléments - a contribué à la création d'une nation irlandaise, ou tout au moins à un nationalisme irlandais pauvre, à partir de la richesse comprise dans le système des clans, permettant un échange vivant et vivable depuis l'Antiquité. Ensuite, nous pouvons identifier l'élément le plus réel de la pertinence de la frontière ou bien encore de la *frontiérisation* en Irlande du Nord, à partir duquel elle prend sa force, à partir duquel elle devient un véritable axe vers ce cheminement de la violence.

Et bien, cela se trouve dans la mémoire collective la plus antique, comme nous l'avons déjà évoqué : le cycle d'Uladh. Plus précisément, nous parlons de la *Táin Bó Cúailnge*. Traditionnellement il est supposé avoir eu lieu au cours du premier siècle après JC, la *Táin Bó Cúailnge* est considérée comme la plus forte, la plus belle et la plus complète des épopées celtes irlandaises[254]. L'histoire, écrite a priori par des Milésiens, nous montre bien à quel point ils vivent avec la mémoire et l'influence des Fír Bolg et des Tuatha Dé Danann, autres groupes ayant peuplé l'Irlande antique. Disons qu'en des termes très larges, les cycles nous racontent que les Fír Bolg ont été remplacés par les Tuatha Dé Danann, qui ont été eux-mêmes remplacés par les Milésiens. Cependant, nous pouvons bien imaginer que ceci n'a pas été en remplacement comme l'expérience moderne nous a appris à imaginer le "remplacement" démographique. Ici, en revanche, nous parlons d'intégration par la culture et par le sang propre

[254] Kinsella, Robert, *The Táin: Translated from the Irish Táin Bó Cúailnge* University of Pennsylvania Press, Philidelphia, 1986.

à l'Antiquité[255]. Une "preuve" assez intéressante se trouve dans le fait que les Gaëls[256] ont eu un échange très important avec les Tuatha Dé Danann et que plusieurs noms de lieux aient ensuite directement été donnés en référence à des noms de personnages mythiques.

On trouve le meilleur exemple avec le dieu Lugh Lámhfhada (Lugh à la main longue), qui a donné son nom (Lugh, dans le gaélique moderne, Lú) au lieu frontalier qui aujourd'hui est un comté dans la République irlandaise. La péninsule de Cúailnge (Cooley en anglais, ou Culaigh en gaélique moderne) le retrouve dans ce comté de Lú, c'est-à-dire dans le territoire de Lugh Lámhfhada. Lugh Lámhfhada, dieu pour les Milésiens, a auparavant été un guerrier des Tuatha Dé Danann - son passage en dieu se retrouve dans l'existence d'un dieu pan-celtique Lugas (le même qui a donné son nom à Lyon), et le besoin de réconcilier les Milésiens avec les Tuatha Dé Danann. Par conséquence, le lien a donc été fait entre l'individu guerrier des Tuatha Dé Danann et le dieu des Milésiens pour donner une mythologie commune. De plus, le dieu Lugh Lámhfhada, lui-même guerrier d'excellence dans les récits des Milésiens, a donné naissance à Cú Chulainn, le type idéal du guerrier celte que nous considérerons de près dans notre prochain chapitre. Néanmoins, en ce qui concerne notre réflexion ici, le fait qu'un homme devenu dieu d'une civilisation antérieure devienne un dieu pour la civilisation ou tout au moins pour la culture qui remplace la leur nous indique beaucoup sur l'estime et la fluidité qui a dû exister entre ces groupes. D'autant plus que cet homme devenu dieu des Tuatha Dé Danann donna son enfant divin à une femme noble, Deichtine, des Milésiens. Tout comme dans l'histoire de la naissance d'Héraclès par Zeus, Lugh Lámfhada utilise une ruse pour imprégner Deichtine[257]. Cú Chulainn, figure emblématique des guerriers gaéliques et également (comme nous allons le voir prochainement) pour les combattants de l'IRA, est donc

---

[255] Les conquêtes pré-modernes avaient rarement pour but de remplacer ou éradiquer des populations. Même des exemples notables de cette règle de violence pré-moderne, tels que Ghenghis Khan, ne le faisaient pas dans le but de créer de l'espace pour sa population - il en avait déjà plein en Mongolie. La destruction des villes entières en Chine a été une tactique de terreur pure. La plupart du temps, comme le *Lebor gabála Érenn* nous le montre bien, il y avait bien des batailles, mais c'était davantage un mélange de peuples qui était en œuvre que la destruction de l'un par l'autre, qui serait une perte génétique inacceptable. Voir: Alexander, Robert & Macalister, Stewart (restored & edited), *Lebor gabála Érenn : The book of the taking of Ireland*, Ulan Press, Dublin, 2004.

[256] Autrement appelés les Milésiens - les termes sont quasiment interchangeables, malgré cela le terme Gaël (et donc toute culture Gaélique) a été repris par des nationalistes d'une manière typiquement réductrice pour designer tout l'Irlande avant l'arrivée des *Sasanaigh* (les saxons/ les anglais).

[257] Sur le caractère semblable des mythes, Durand citera Foucault en disant qu'il sont (ainsi que les nouveaux mythes) "Toujours le memes" : Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996, pp 28.

l'incarnation de cette mémoire collective des Tuatha Dé Danann chez les Milésiens, les Gaëls devenus tristement irlandais suite à l'affrontement avec les *Sasanaigh*[258].

Ce territoire de Lugh est également important, au-delà de sa fonction de porter la mémoire des Tuatha Dé Danann, car il marque aujourd'hui une bonne partie de la frontière de 1922. Comme tout à fait par hasard, la ligne a été désignée en coupant en deux cet ancien territoire *d'Oriel*, région d'Uladh (Ulster) du sud-est. Notre hypothèse ici tient en deux parties. Pour expliquer pourquoi la frontière en Oriel (c'est-à-dire les comtés de Lú - le territoire de Lugh Lámfada du nord - Muineachain du nord et Ard Macha du sud) a été un lieu de haute violence pendant le conflit nord-irlandais, nous n'avons qu'à regarder la manière dont la frontière a été faite en 1922. Brièvement, pour assurer une domination protestante en Irlande du Nord (comme elle est définie politiquement), le gouvernement de Londres a sélectionné les six comtés en Irlande où cette population était précisément concentrée depuis la plantation d'Ulster au dix-septième siècle. Nous pouvons constater que cette population a eu beaucoup de mal à s'intégrer comme nous l'avons expliqué, à la différence historiquement de toute autre vague de migrants. Cette coupure a eu pour effet de créer une myriade de frontières officieuses et une grande frontière officielle, toutes hauts lieux de violence, comme nous l'avons examiné dans ce chapitre. Pour expliquer une première fois cette violence, nous avons tout d'abord le besoin fortement humain de trouver des hauts-lieux, des points de concentration psychique. Comme nous l'avons montré dans le cas de Bernadette, au-delà du fait qu'il s'agissait de points d'affrontement entre les communautés, ces hauts lieux étaient aussi des points privilégiés pour cette concentration d'énergie psychique. La coupure des régions représente l'effacement de la sédimentation qui avait été créée, au-delà de la simple identité, mémoire collective, ou relation avec l'environnement ; mais la *frontiérisation*, obsession bien moderne avec la coupure et la séparation représente également l'effacement d'un territoire. Comme nous l'avons défini dans notre première partie, nous considérons l'Irlande du Nord comme un territoire de la mémoire collective. Le couper, par rapport à la distribution démographique, c'est inviter à la violence, l'inciter même, comme c'est également perturber le fonctionnement de la violence sociale, force désormais nécessairement présente dans toute société.

Le deuxième élément qui a en effet contribué à la puissance de la frontière en Irlande du Nord, à la fois vis-à-vis de la mémoire collective et de la violence, se retrouve dans les grands

[258] Mot Gaélique pour dire Saxon ou Anglais.

cycles mythiques, et surtout dans le cycle d'Uladh. Ceci souligne le fait que dans la mémoire collective en Irlande généralement, et en Irlande du Nord, il y a toujours eu une reconnaissance des différences entres les quatre anciens royaumes, plus fortement prononcées avec Uladh. Ceci a été remarqué par des historiens à plusieurs occasions, même au cœur d'épisodes s'étant déroulés bien avant l'arrivée des protestants en Irlande du Nord. Ici, c'est la *Táin Bó Cúailnge* qui nous offre le meilleur regard sur la manière dont la frontière entre l'Irlande du Nord comme elle est définie dans cette thèse s'enracine bien dans une mémoire collective antique. Dans ce récit, le héros de l'Uladh, Cú Chulainn, porteur de la mémoire collective des Tuatha Dé Danann et de la vigueur des Milésiens, a défendu tout l'Uladh - seul - contre les armées de Connacht - l'Irlande de l'Ouest. Histoire d'honneur et d'avarice, la reine de Connacht, Méabh est venue avec ses armées pour voler le Brown Bull of Cooley (taureau brun de Cooley). Les armées d'Uladh, sous la magie de Méabh ont été incapables de réagir, mais Cú Chulainn, âgé de 17 ans, est présent pour résister à l'attaque sur l'Irlande du Nord, et finalement protéger l'Uladh.

Ici, il y a une double subtilité qui s'applique. Dans un premier temps, l'existence d'une frontière antique et historique dans la mémoire collective nous donne l'élément irréel nécessaire au renforcement inconscient de ce réel, plus réel que la réalité d'une ligne désignée par Londres en 1922. Dans un deuxième temps, et le point essentiel se trouve ici, c'est justement par cette dimension irréelle que l'histoire de la *Táin Bó Cúailnge* accroît la puissance de la frontière en tant que lieu de violence. Nous pouvons constater que, comme nous allons l'élaborer dans notre prochain chapitre, des éléments de ce récit contribuent à une intensification de cette violence à partir des symboles et des imaginaires bien présents dans ce récit de la mémoire collective. Ceci a participé à la transfiguration de la frontière de 1922, ainsi que de chaque frontière intra-communautaire à leur manière, en des champs de bataille tout à fait augmentés, et rendus plus légitimes et plus puissants par référence - bien qu'inconsciente - à ce récit de la mémoire collective.

Chapitre 6 : Le Héros

6.1 L'archétype et les images archétypales : de la compréhension d'une ontologie spécifique de la mémoire collective en Irlande du Nord.

Dans son livre "Introduction à la Mythodologie" Gilbert Durand, dans son chapitre sur le concept de "topique" socioculturelle, nous parle d'une partie

> au plus profond de l'échelle topique! -, c'est donc le "ça" anthropologique, cet *Urgrund* "quasi immobile"[259], qui ne se transforme jamais, et que Jung appelle "Inconscient collectif", mais qu'il répartit très tôt en deux séries : l'une spécifique, attachée à la structure de l'animal social qu'est l'homo sapiens ; l'autre plus "lamarckienne" - comme l'écrit Michel Cazenave en un excellent article[260] - et qui est passible des vêtures culturelles. L'une du côté de l'archétype proprement dit, pure instance numineuse ; l'autre du côté de "l'image archétypale", déjà enrobée d'une représentation, donc "localisée" (R. Thom)[261].

Cette idée d'une dualité existant dans les archétypes se rapproche de l'idée développée dans notre chapitre 0 sur l'épistémologie Heideggérienne, dans laquelle nous faisons justement référence à l'idée de Heidegger d'une division importante entre les "ontologies spécifiques" de ce monde humain et l'"ontologie fondamentale" de l'être humain[262]. Dans ce chapitre, c'est justement

---

[259] Ici, Durand fais référence au livre *Le Temps du Monde* de F. Braudel, Armand Colin, 1979.

[260] Ici, Durand fais référence à l'article de M. Cazenace dans *Cahiers de psychologie jungienne*, 1981, no. 27.

[261] Gilbert Durand, *Introduction à la Mythodologie*, Albin Michel, 1996, pp 140-141.

[262] Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, pp 425.

l'importance de cet archétype (proprement dit) qui forme l'*Urgrund* ou la partie la plus profonde de l'échelle topique socioculturelle que nous allons explorer à partir de ces diverses expressions "localisées", c'est-à-dire les images archétypales qui ont leurs racines à la fois dans cette topique socioculturelle profonde qu'est l'archétype ou encore l'ontologie fondamentale. Ici nous parlons, bien sûr, de l'ontologie fondamentale du héros, et ses expressions spécifiques et localisées en Irlande du Nord.

C'est cette ontologie du héros, spécifique à l'Irlande et plus précisément à l'Irlande du Nord qui est, pour notre propos, l'un des éléments les plus intéressants à explorer vis-à-vis de l'expression de la mémoire collective sous la forme du récit culturel. Il s'agira ensuite de questionner comment cela vient influencer le processus de radicalisation, c'est-à-dire le déclenchement de la violence, et sa continuité par la saturation des expressions symboliques de la violence. Bien évidemment, ceci, avec la frontière et la famine, ne sont que quelques "pôles" archétypales d'une très haute importance pour l'Irlande du Nord. Il en existe d'autres, mais notre but ici n'est pas de dessiner une carte de notre territoire de la mémoire collective avec un GPS (ici, métaphore de l'approche quantitative voire statistique) qui écrase tout détail sur un plan plat, uniforme, inintéressant, il s'agit au contraire de mettre en évidence quelques "points de repères" importants qui donnent la possibilité de s'orienter dans ce terrain. Pour aller plus loin dans cette métaphore, nous pouvons décrire l'utilisation des méthodes quantitatives exhaustives pour un tel terrain comme l'utilisation des réverbères par un ivrogne pour éviter qu'il ne perde son équilibre en rentrant, alors qu'une approche qualitative nous permet d'explorer notre terrain, c'est la lumière éclairante provenant du réverbère qui permet à l'ivrogne de trouver son chemin.

Roger Caillois, dans son livre "L'homme et le sacré" a bien mis en évidence l'importance de la figure du héros dans les cultures humaines[263]. Pour Caillois, le héros se définit simplement par sa fonction socioculturelle vis-à-vis de l'équilibre des systèmes de tension qui soutiennent et forment l'*Urgrund* de nos complexes formes de vie sociale et culturelle. La fonction du héros présente dans cette définition est le déclenchement de l'action, c'est-à-dire d'ôter les blocages à un système de non-mouvement ou bien encore d'hibernation sociale. Bien sûr, ceci passe par de très diverses façons et manières de faire. Ici, l'analyse de Alistair MacIntyre sur la fonction du héros dans l'Antiquité nous est intéressante[264]. Chez MacIntyre, c'est le héros, en passant par les épopées

---

[263] Caillois, Roger, *L'homme et le Sacré*, Folio, Paris, 1988, pp 42.

[264] MacIntyre, Alistair, *Op. Cit.*, pp 215.

classiques, qui définit les vertus dans une société donnée. Il reprend la définition du mot vertu du grec ancien, loin de notre utilisation moraliste moderne, qui est celle de l'excellence. Son excellence est d'abord contenue dans la mesure où il est capable de changer des circonstances réelles qui vont influencer sa pertinence en tant que héros. Sa participation à une grande bataille, par exemple, ou encore le fait de tuer un monstre terrorisant une ville, ou encore son intelligence face au défi, et parfois ses capacités artistiques ou lyriques (cela dépend de la tradition, mais elles sont bien présentes dans les *Sagas* islandaises, par exemple[265]).

C'est bien de cette manière que les "vertus" sont définies dans une "topique" socioculturelle donnée – ainsi même le fait de tuer ou de participer à un massacre peut être définit comme une "vertu" s'il résulte du changement opéré dans les systèmes des complexes tensions un « bon » maintient de l'équilibre socioculturel, ou tout au moins qu'il soit "bien vu", ou encore arrangeant. Telle est la subjectivité essentielle de la vertu qui continue néanmoins (et va continuer) à structurer nos conceptions de la vie sociale, et nos actions. Pour préciser encore, nous ne parlons pas de l'idée de la vertu moraliste qui est très souvent une incompréhension de ce mot et dont se plaint MacIntyre, mais nous évoquons ce mot dans son sens étymologique de l'excellence.

Dans un terrain comme le nôtre, il y a plusieurs exemples de cette image archétypale, localisée dans le territoire de la mémoire collective qu'est celui de l'Irlande du Nord. À de très divers niveaux, de la mémoire antique gravée dans les épopées du cycle d'Ulster, on trouve une continuité des héros dans la mémoire collective à partir des Fír Bolg et des Milésiens, en passant par les rois des régions médiévales irlandaises, puis par des figures plus modernes. Ceci compose, pour notre propos, toute une trajectoire anthropologique comme Gilbert Durand l'a définie :

> Va-et-vient incessant entre le conscient individuel qui énonce, sinon écrit son "texte" et l'ensemble des intimations contextuelles de l'environnement de la société "ambiante",

[265] Dans les *Sagas de l'Islande*, la violence et les capacités pour participer dans le conflit jouent parfois un rôle inférieur aux autres capacités telles que l'intelligence, ou la capacité de composer une belle poésie, par exemple. Voir 'The Saga of Hrafnkel Frey's Godi' pour apprécier l'importance de la poésie dans cette tradition, ou 'Erik the Red's Saga' pour l'importance de l'intelligence et la capacité de naviguer. Ces deux sagas sont publiées ensemble dans la collection formidable de Penguin ; Örnólfur Thornsson (ed.), *Sagas of the Icelanders, a selection*, Penguin, New York/London, 2001.

> comme le dit E. Mounier - il y a un échange incessant sans première poule et sans premier œuf ![266]

Cela pour dire que le trajet anthropologique qui supporte cette ontologie spécifique qu'est le héros en Irlande du Nord n'est pas moins important, tout au contraire pour la raison même qu'il en existent de multiples expressions. C'est justement ces multiples expressions qui tendent à augmenter l'aura (pour faire référence à Walter Benjamin) du héros en tant que figure structurante de la mémoire collective et de ces expressions. Nous avons donc ici, en effet une île issue de la répétition socioculturelle, le sédiment que nous avons évoqué déjà. Ce sédiment, par force de l'action fluviale, est parvenu à constituer toute une île qui a désormais elle-même une influence sur le mouvement de ces eaux, c'est-à-dire qui influence l'expression active.

Pour notre propos, et d'une manière importante, c'est l'expression de ces actions qui est intéressante concernant la violence et la radicalisation. Si nous considérons que la radicalisation est un cheminement enraciné dans la mémoire collective, ce sont évidemment ces points de repères qu'il nous faut comprendre. L'image archétypale du héros en Irlande du Nord, comme nous allons le voir, joue un rôle fondateur dans l'explication et la rationalisation, essentiellement la rationalisation émotionnelle de la violence, à la fois sur son déclenchement et sur sa longue durée.

[266] Gilbert Durand, *Op. Cit.* pp 165.

6.2 Racines mythologiques : la figure emblématique de Cú Chulainn, image majeure des images archétypales du héros en Irlande du Nord

À plusieurs reprises dans cette thèse, nous avons évoqué le nom de Cú Chulainn en tant que figure emblématique. Une figure emblématique qui est aussi d'une certaine manière un point fixe à partir duquel toute autre image archétypale du héros découle. Ceci est l'assertion de cette thèse, car nous ne trouverons nulle part ailleurs cette idée. Néanmoins, nous la trouvons juste. En cette figure de Cú Chulainn, nous trouvons en effet bel et bien quasiment tous les éléments symboliques propres au héros, très proche de l'archétype, l'ontologie fondamentale du héros, rendue spécifique en Irlande du Nord. Pour évoquer à nouveau Durand, nous pouvons dire que Cú Chulainn en tant que figure emblématique et symbolique, puis possédant et réunissant, à bien des égards, le "sens spirituel", "un centre de force invisible", fait émerger le sens du mot héros propre à l'Irlande du Nord[267]. Dans notre partie épistémologique[268], nous avons déjà raconté l'histoire particulière de l'origine de Cú Chullainn ; c'est en tuant un chien de garde qu'il a pris le nom à la fois du chien et de son propriétaire *Cú* (le chien) et *Chulainn* (le propriétaire du chien). Ce qui est important en cela c'est la manière dont il représente d'une certaine manière une renaissance symbolique ; c'est-à-dire qu'en tuant le chien, Setanta le jeune, est devenu Cú Chulainn, le guerrier, enraciné dans la terre même de ce territoire de la mémoire collective qu'est notre terrain.

[267] Durand, Gilbert, *L'Imagination Symbolique*, PUF, Paris, 2008, pp 66.

[268] Chapitre 0, pp 30.

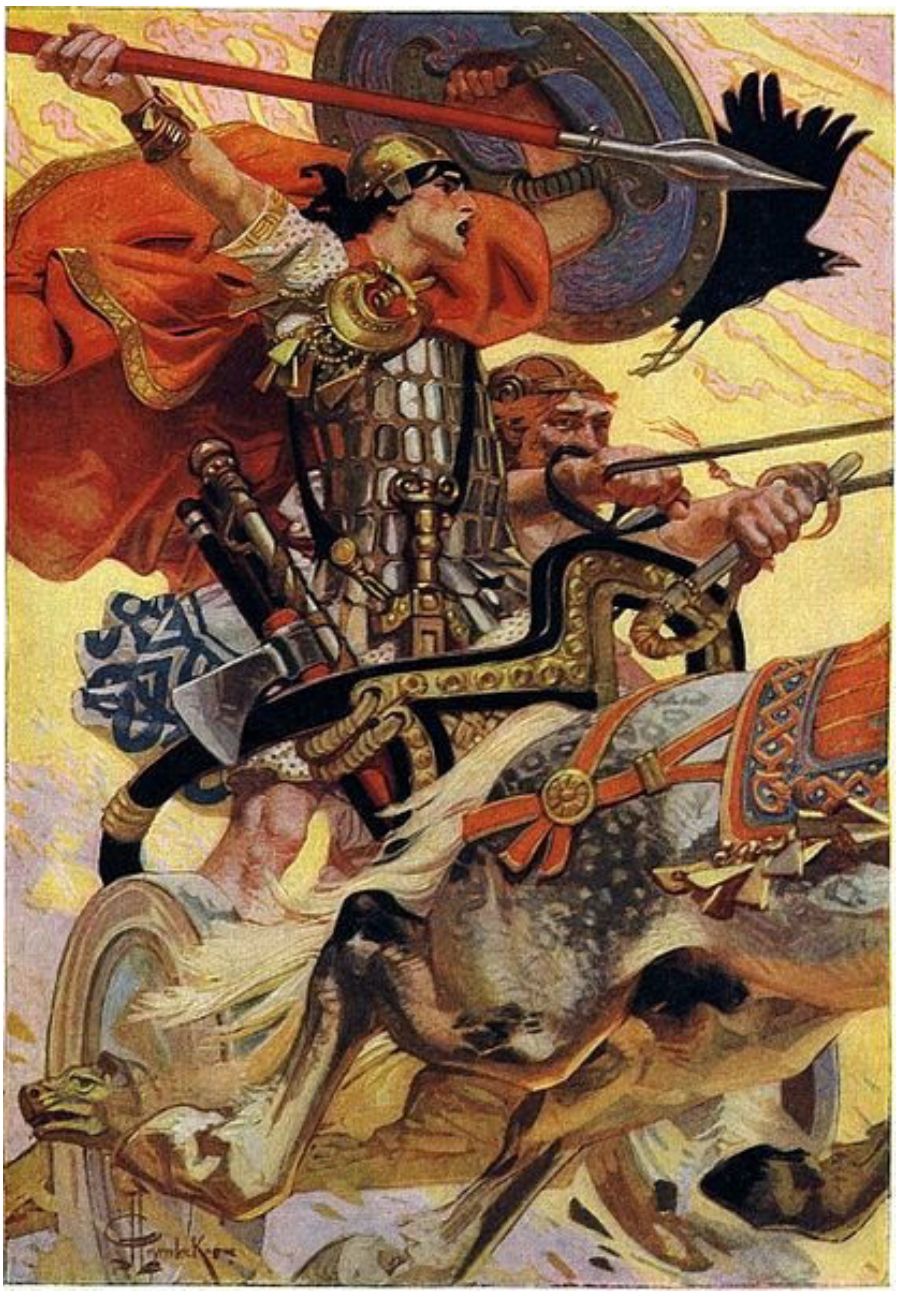

Fig. 26. Image de Cú Chulainn: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Cuinbattle.jpg

Plus intéressant encore, peut-être, que l'épisode avec le chien de garde et Chulainn, il s'agit des parents de Cú Chulainn. Comme avec toute bonne mythologie épique, de Héraclès à Siegfried, Cú Chulainn est doté du sang divin. Dans son cas, c'est Lugh Lámfadh qui est le père, le même dieu qui, dans la tradition celte de Gaul, a donné son nom à la ville de Lyon, Lugdunum. Lugh est une figure fascinante dans la tradition mythologique irlandaise, et nous pouvons - peut-être - le qualifier lui-même de héros, dans la mesure où il a été un féroce guerrier. D'origine humaine dans les récits, il a été un lien important entre les divers peuples de l'Irlande antique. Dieu pour les Milésiens (les Celtes d'origine ibérique, devenus les *Gaëls*, puis les Irlandais modernes), il a été auparavant un guerrier des Tuatha Dé Danann, peuple réputé pour avoir été doté de pouvoirs magiques, d'après les mythologies milésiennes. Comme nous l'avons montré dans le chapitre cinq[269], on donne son essence divine, son sang magique à Deichteine, il est devenu père de Setanta, désormais Cú Chulainn. Ce dernier, même si Deichteine n'était pas tout à fait d'accord, ou tout au moins conscient de sa liaison divine ; tout comme Zeus avec la naissance de Héraclès, Lugh s'est transformé pour tromper la mortelle dont il a eu envie. Ceci est une toute autre histoire, mais ce qui importe est la fusion magique de deux peuples de l'Irlande antique qui a donné naissance au plus grand des héros, Cú Chulainn.

Il est aussi intéressant de noter que Lugh a été bien généreux avec son nom ; tout comme à la ville de Lugdunum, il l'a donné à une région d'Irlande du Nord (comme elle est définie dans cette thèse et non pas politiquement). Elle s'appelle Lugh, tout simplement, le comté de Lú (gaélique irlandais moderne) de nos jours. C'est important, dans l'histoire de Cú Chulainn, de noter que ce lieu est à la fois le lieu de Dún Dealgan, forteresse de Chulainn, et également de Cúailnge, là où le *Táin Bó Cúailnge* a eu lieu, la guerre mythologique qui a défini les frontières de l'Uladh, l'Irlande du Nord comme nous la pensons. C'est sa participation à cette guerre qui a positionné Cú Chulainn comme le plus grand guerrier dans la mythologie (ou bien, l'histoire si l'on voulait…). Pour rappel, il a défendu l'Uladh tout seul contre la reine Méabh et ses armées venues du Sud pour voler le taureau brun de Cúailnge. Il est important de comprendre qu'au moment où ce récit a été écrit (200 av. J-C), les vaches et surtout les taureaux étaient considérés comme la forme de richesse la plus importante. L'origine de l'histoire du Táin bo Cúailnge est donc une histoire d'avarice entre les amoraux. La reine Méabh de Connacht, mariée avec le roi de Connaught, a voulu se conforter en sachant qu'elle était la plus riche des deux. Ils ont fait le compte de toutes leurs possessions, et il s'est avéré que le mari, roi de Leinster avait un taureau magnifique et fameux Finnbhennach.

[269] Chapitre 5, p177.

Furieuse, Méabh a ressenti le besoin d'être à égalité avec son mari. Elle a ainsi envoyé des messagers chez un bétail seigneur de l'Uladh Dáire mac Fiachna pour lui demander de lui prêter Donn Cúailnge, le taureau brun de Cúailnge. Cette bête était la seule sur l'île capable d'être aussi grande et importante que celle de son mari. Le roi de l'Uladh était d'accord, mais cette nuit, alors que tout le monde était saoul après la fête, les messagers de Méabh ont dit, d'une façon très fière, que cela était une bonne chose que le roi de l'Uladh ait été d'accord pour prêter l'animal quelque temps à Méabh, car d'une manière ou d'une autre les armées de Connaught et de Leinster l'auraient pris. Enragés, les hommes de guerre d'Uladh ont expulsé les messagers de la reine Méabh avec plus qu'une simple gueule de bois. Bien évidemment, ceci a déclenché toute une guerre pour prendre la bête, et c'est ici que Cú Chulainn a défendu l'Uladh. Tous les hommes capables de faire la guerre en Uladh ont été endormis par la magie de la reine Méabh. Seul Cú Chulainn a été capable d'intervenir contre les envahisseurs, car il était alors encore assez jeune ; la définition d'un homme capable de faire la guerre en Irlande antique est un homme capable de faire pousser sa barbe. Cú Chulainn n'était pas encore capable de faire pousser sa barbe, alors qu'il était capable de tout acte héroïque de combat. C'est dans ce combat épique que Cú Chulainn a pu défendre l'Uladh, et en le défendant l'Uladh est devenu une sorte de point fixe dans la mémoire collective de l'Irlande du Nord concernant l'archétype du héros. Le fait qu'il ait défendu l'Uladh contre les envahisseurs (bien que ces envahisseurs soient irlandais) a fait de lui une véritable image archétypale du héros et symbole de la résistance.

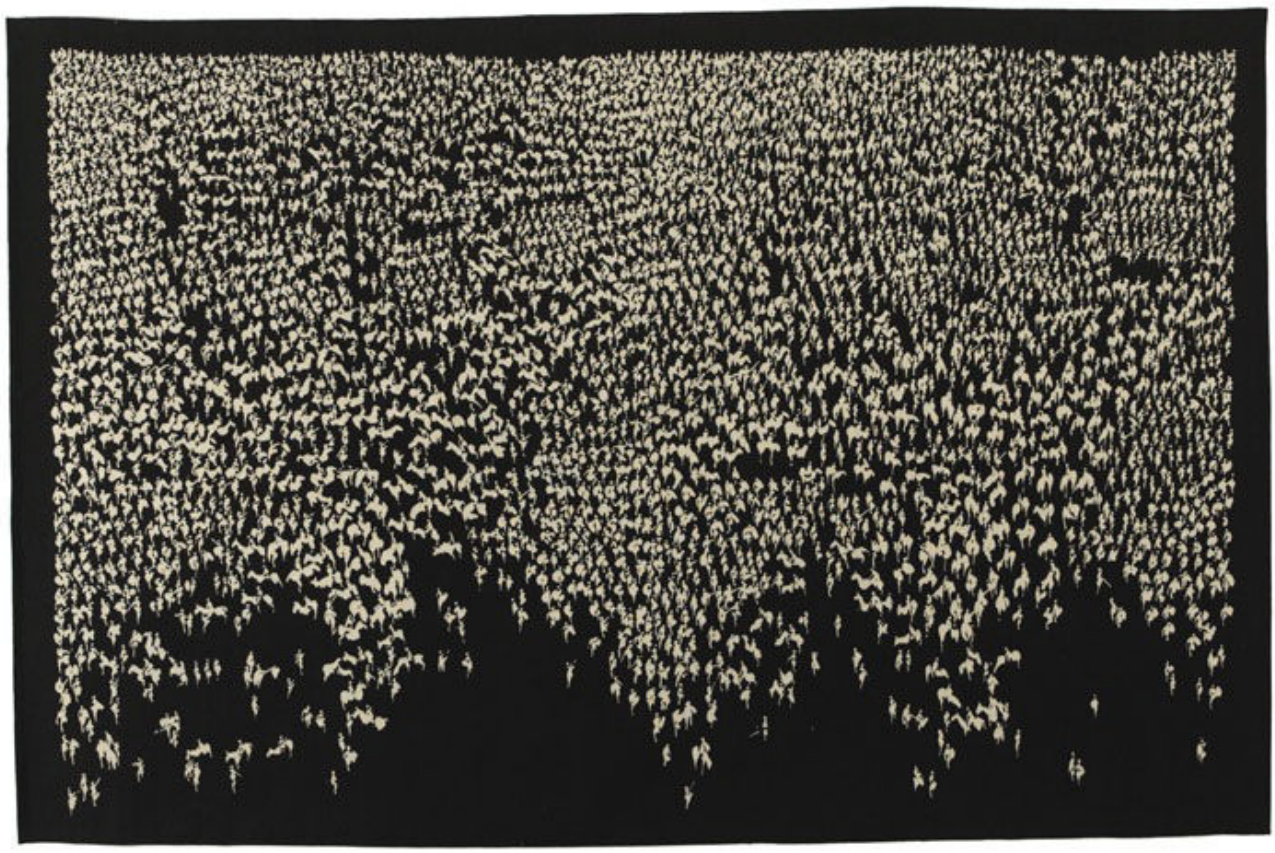

Fig. 27 : Image du Táin : les armées s'amassant (Louis De Broughy) : http://antiquesandartireland.com/2012/05/ireland-art-tain/

Il y a bel et bien d'autres incidents qui ont contribué à l'histoire de Cú Chulainn et qui ont contribué à son aspect héroïque, beaucoup trop pour en faire ici une liste. De toute façon, Lady Gregory, avec son livre Cú Chulainn de Muirthemne, a déjà mis en évidence d'une façon à la fois poétique et érudite, toutes les histoires de Cú Chulainn[270]. À chaque fois, Cú Chulainn a joué le rôle de *l'Animus* social, comme le définit Durand "l'image de l'animus, du "jeune premier" héros aux aventures multiples qui vient équilibrer la conscience collective"[271]. C'est d'ailleurs une facette importante à ajouter à notre élaboration du héros d'une manière générale. Dans la mythologie irlandaise et irlandaise du Nord, la tradition héroïque comme celle des Grecs ou encore la tradition germanique, dessine le rôle central des héros dans les récits. Non pas le rôle d'être des "bonnes personnes" morales comme nous l'avons vu dans beaucoup de films au récit moderne[272] qui cherchent à nous présenter une image d'un héros moralement "parfait" - les exemples sont trop nombreux pour les nommer - mais des personnes de vertu, au sens de MacIntyre[273], c'est-à-dire des personnes d'excellence. Dans les complexes systèmes de la dynamique du pouvoir, pour faire référence à l'ouvrage de Foucault, nous pouvons ainsi penser au rôle symbolique des héros contenu dans ceux qui redressent les déséquilibres dans une relation de pouvoir[274]. Encore, nous pouvons penser à son rôle symbolique dans le fonctionnement d'un système de *Streit* (Simmel), ou encore comme une violence symbolique par excellence (Maffesoli). Le figure de Cú Chulainn, poétique et occasionnellement très sanglant, est loin d'être "moralement parfait" mais qualifie pour la definition du héros nous avons elaboré ci-dessus. D'après notre analyse, c'est pour cela qu'il est si utile en tant que symbole organisatrice ou image archetypale, figure de la mémoire collective de l'Irlande du Nord, inspirant surtout pour des anciens combattants de l'IRA. Très justement, car ils ne croyant pas leurs actes d'avoir été moralement parfait, mais que - pour eux - ils ont été parfaitement nécessaire, peu import leur justification morale. C'est difficile, voir impossible, de justifier des attentas ou actes de violence de l'IRA sur un plan moral ou éthique conventionnelle, et ceci est loin d'être notre but ici. Ce qu'il faut retenir c'est que des combattants, des acteurs de l'IRA se croyait

---

[270] Gregory, Lady Augusta, *Cú Chulainn of Muirthemne,* Colin Smythe, Gerrards Cross, 1990.

[271] Durand, Gilbert, *Op. Cit.*, pp 69.

[272] Certains récits *postmodernes* ont bel et bien, par contre, incorporé l'ombre du héros, ce que nous pouvons appeler la part du diable, ou simplement son humanité essentielle. Nous pouvons citer ici, en exemple de ce "retour à l'archaïque", *Game of Thrones*, où toute la cruauté, la violence, et la sexualité des héros sont bien mises en évidence.

[273] MacIntyre, Alistair, *Op. Cit.*

[274] Ici nous entendons le terme "pouvoir" dans le sens de Foucault. Voir : Foucault, Michel, 'The Subject and Power' in Herbert Dreyfus, & Paul Rabinow eds., translated by Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* University of Chicago Press, Chicago/London, 1982.

justifié pas tout un ensemble d'elements culturelles et réels, dont les récits de la mémoire collective. Dans le measure où ils se sont identifiés avec Cú Chulainn ou l'image archetypale du héros ceci a été car ils se croyait réellement de participer dans une tradition héroïque, d'être des ages du ré-equilibre comme nous l'avons montré ci-dessus.

Si nous pensons, donc, à la mythologie comme un "lieu commun", comme la pense Durand, le rôle du héros est donc de maintenir une sorte d'équilibre[275]. Nous avons déjà défini, dans notre partie épistémologique, que nous considérons le territoire de la mémoire collective comme étant un lieu, dans la mesure où cela fait un lien de signification entre les divers membres d'une communauté - "le lieu fait le lien"[276]. Ce territoire de la mémoire collective qui pour nous est un lieu l'est donc doublement, par son enracinement dans le vécu phénoménologique comme dans le mythe comme lieu. Comme l'a expliqué Durand,

> Le "lieu commun" où se constituent ces regards en se croisant, le noyau le mieux partagé de la compréhension, c'est le mythe. […] C'est, je le rappelle, un récit (semo mythicus) sans démonstration ni but, descriptif - d'où la nécessité des "redondances" - et qui veut montrer comment des forces diversifiées s'organisent en un univers mental "systématique" ! - veut dire qu'un objet, une entité n'existe, ne se réalise que par des tensions de sous-systèmes antagonistes[277].

C'est bien justement ce système de sous-systèmes - "ces regards en se croisant" qui est constitutif de l'identité dont nous parlons. Le rôle du héros, d'après notre analyse, est de faire partie de la structuration des univers mentaux "systématiques" qui forment ces lieux communs de la compréhension. Bien évidemment, en ce qui concerne la mythologie, la mémoire collective est fondatrice. Nous pouvons constater, lors de nos investigations de terrain en Irlande du Nord, qu'en ce qui concerne la violence, la radicalisation, et l'engagement dans la longue durée qu'il n'y a pas "d'image archétypale" plus importante ou chère aux militants de l'IRA que celle de Cú Chulainn.

---

[275] Cette notion se retrouve chez Durand. Voir : Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996., pp 215.

[276] Chapitre 0, pp 34.

[277] Durand, Gilbert, *Op. Cit.,* pp 190/191.

Ce dernier, nous le constatons même si nos interlocuteurs eux-mêmes n'en sont pas totalement conscients. Évidemment, des mentions de Cú Chulainn n'ont été qu'occasionnellement présentes dans le témoignage de nos interlocuteurs – c'est alors d'après notre analyse que son image a le rôle d'image archétypale fondatrice et organisatrice de tout autre aspect de l'archétype du héros adapté au terrain de l'Irlande du Nord, comme elle est définie dans cette thèse.

6.3 Modulations symboliques ; les images et images archétypales du héros dans la mémoire collective en Irlande du Nord.

Comme nous venons de le montrer, la figure emblématique de Cú Chulainn peut être utilisée en tant qu'outil herméneutique mais aussi comme image clé, pour comprendre ce fameux archétype du héros dans son ontologie spécifique à l'Irlande du Nord. Nous tenons à remarquer encore une fois que ces images archétypales, comme celle de Cú Chulainn, même si nous pouvons dire qu'elles ressemblaient beaucoup à nos images d'un archétype "pur" de quelque chose, sont quand même enracinées dans deux terres fécondes. D'ailleurs, cette idée d'un archétype pur est une abstraction, car ils sont toujours enracinés dans un topos socioculturel, pour encore faire référence à Gilbert Durand, même si nous parlons du topos le plus grand ou général, comme nous avons décrit au début de cette chapitre (sous-chapitre 6.1).

La première de ces deux choses, évidemment, est le riche réservoir d'images qu'est celui du bassin sémantique. Pour comprendre le bassin sémantique dans son essence modulatrice, il faut en tenir compte, comme Gilbert Durand l'a fait en développant cette idée de bassin sémantique[278]. Bien qu'il y ait des archétypes (comme celui du héros, selon notre analyse) qui sont quasiment universels, tout au moins dans notre héritage indo-européen où les structures mythiques présentes dans les continuités socioculturelles ont des similarités importantes. Pour illustrer ceci, nous avons vu dans les correspondances épiques de l'antiquité celte, grecque, puis proto-germanique, qui ont eu une très grande influence sur le développement culturel subséquent, de la perception à la création et acception des nouveaux mythes - "toujours les mêmes" écrira Michel Foucault[279]. Notre hypothèse est que ces structures sont un facteur clé pour comprendre la structure narrative que prennent les récits de la mémoire collective, aspect fondateur pour la compréhension de la radicalisation. Ce sont les multiples niveaux de distinction qui rendent les relations entre les archétypes, les bassins sémantiques, et les images archétypales si pertinentes pour notre étude.

---

[278] Durand, Gilbert, *Op. Cit.,* pp 89.

[279] Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1990. Ce phénomène, par exemple, est très important quand il nous faut comprendre l'acceptation de la religion chrétienne. En Europe, l'Église catholique s'est adaptée d'une manière sémantique, justement au terrain socioculturel local, dans une accommodation mythologique qui a donné l'émergence du culte des saints dans plusieurs pays catholiques comme l'Italie ou encore l'Irlande. Nous pouvons également indiquer le caractère semblablement polythéiste de la croyance et de la pratique religieuse au Brésil.

Ceci fait de l'archétype du héros quelque chose de bien plus général, dont l'expression irlandaise du nord est mieux comprise comme image archétypale, et dont la figure emblématique de Cú Chulainn est comme un *Ideal Typus* wébérien mythologique. Il faut bien préciser que dans ce sens d'ideal typus, nous ne l'entendons pas comme aspiration des combattants de suivre dans ses actes précises, mais inspiration dont ils imagine s'élaborer, s'augmenter, ajouter etc, par leurs propres actions. Ici nous reprendrons l'explication Durandian de idéal typus:

> Lorsque Max Weber, par exemple, pose la notion d'Ideal Typus - notion que les étudiants englués dans une information positiviste, ne comprennent jamais bien ! -, il prend bien soin de préciser que cet Ideal tyus ne se rencontre jamais en chair et en os, si je puis dire (dans l'espace et dans le temps !): il est "invisible" mais déterminant. C'est en quelque sorte un "type sémantique" qui sous-tend les "accidents" divers, historiques, sociaux, culturels[280].

Dans le contexte de l'Irlande du Nord, il est utile de penser du idéal typus de Cú Chulainn comme une image organisatrice du bassin sémantique irlandais/irlandais du nord de quasiment toute expression subséquente du héros ou bien du guerrier, bien que d'une manière culturellement implicite la plupart du temps. Nous prenons, ceci dit, bien en compte le fait que Cú Chulainn lui-même est "organisé" plus généralement par l'archétype du héros issu des diverses traditions indo-européennes, comme nous l'avons élaboré ci-dessus. Il y a quelque chose au fond, dans le bassin. À nouveau, une citation de Durand nous semble pertinente :

> Ces "bassins" sont cohérés dans un même ensemble culturel par de plus longues et presque pérennes durées culturelles. Il y a donc là encore un problème d'échelle où c'est la plus longue durée qui ordonne et cohère les durées moindres. Comme si les moments sémantiques et leurs phases se détachaient, pour commencer, sur le fond immémorial d'une culture, sur l'océan mythique primordial, "insondable", comme l'écrit Thomas Mann[281].

---

[280] Durand nous parle de la notion d'*Ideal Typus* de Max Weber dans son ouvrage *Essais sur la théorie de la science*. Voir : Durand, Gilbert, *Op. Cit.*, pp 75.

[281] Durand, Gilbert, *Op. Cit.*, pp 90.

Voilà donc la manière dont il faudrait que nous comprenions la figure emblématique de Cú Chulainn ; comme une structure qui "ordonne et cohère" les images, même les images archétypales qui sont moindres dans leur durée voire importantes dans l'imaginaire collectif en Irlande du Nord comme nous la définissons dans cette thèse. Ceci tout en prenant en compte qu'il y a bien dans la figure de Cú Chulainn, figure mythologique d'environ deux mille ans, quelque chose de plus ancien, plus profond encore, plus fondamental, qui s'opère dans une durée "presque pérenne" qui s'appelle l'imaginaire archétypal du héros, quelque chose qui dépasse largement le terrain de cette étude. Bien évidemment, cet élément "presque pérenne", cet "océan mythique primordial" pour nous est intimement lié à la mémoire collective. C'est à dire le lieu (lien) entre le passé et le présent qui est le mythe, qui lie ces deux points temporels (passés et présents) dans une action spirale du vécu phénoménologique. Le pertinence, donc, de l'imaginaire du héros en tant que symbole, symbole multiple dans ses expressions et dans ses representations nous rappelle la sagesse de Durand dans son live L'imagination symbolique quand il souligné que le symbole est toujours ré-presentative, c'est-à-dire qu'il ré-present toujours quelque chose d'absent, que ses modulation sont des approximations de l'essence de ce qui est représenté[282]. Dans ce cas, donc, les representations du héros en Irlande nous indique une ontologie spécifique qui est initiatique dans le measure où il invite des personnes à suivre un cheminement particulière : celle du héros en tant que agent d'action comme nous l'avons défini ci-dessus.

Nous avons donc, comme dans notre élément de terrain, que nous allons voir prochainement, un schéma organisateur, un niveau proprement archétypal du héros, un autre qui est le *topos*, encore dans la terminologie de Durand[283]. Ici nous retrouvons une sorte de symétrie méthodologique avec le *mesiocosm* de Daniel Bertaux, à la recherche de la *différentialité*, élément important pour la compréhension de la radicalisation. Dans cette mesure, encore, il y a bel et bien de multiples expressions qui varient entre celles des simples images (du héros) et d'autres, plus fortes, plus importantes qui se rapprochent des images archétypales, dont Cú Chulainn est le chef.

Comme indiqué Cú Chulainn lui-même a ses origines dans une mythologie générale, une sorte d'ontologie fondamentale en des termes heideggériens. Lugh Lámfada, le dieu guerrier qui est

---

[282] Durand, Gilbert, *l'Imagination Symbolique*, PUF, Paris, 2008, pp 56.

[283] Durand, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996, pp 139.

également père de Cú Chulainn, est par exemple un bon candidat pour le géniteur mythique de Cú Chulainn. Dans le cycle mythologique ou le cycle d'Ulster, il y a également de nombreuses traditions de divers héros qui se battent entre eux pour s'établir en tant que héros. Il y a bien des exemples divertissants, comme avec l'histoire de la tranche de la viande du héros *Curadmír*[284]. Typiquement, dans la culture gaélique, dans un fête, la meilleure tranche de viande est laissée pour le "plus courageux" des héros. Dans l'histoire *Scéla Muicce Meicc Da Thó* (l'histoire du cochon de Meicc Da Thó), par exemple des guerriers d'Uladh s'en va en Connaught pour une fete, qui deviens bataille autour du *Curadmír*, le meilleur portion de la viande, laissé au héros le plus courageux.

Fig. 28 :Image de Curadmír: https://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Image_of_Irelande_-_plate03.jpg

Ceci a souvent été l'occasion d'une importante compétition, et dans ce cas, a été encore l'occasion d'une dispute entre Connaught et l'Ulaidh[285], qui finissait avec le mort de plusiers guerriers pour

[284] MacKillop, James, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp 77-78.

[285] Une version intégrale de cette joyeuse histoire se trouve dans le *livre de Leinster* (ancien manuscrit du septième siècle, Trinity College Dublin Library, Dublin : 'Scéla Muicce Meicc Da Thó', disponible en ligne: http://vanhamel.nl/codecs/Sc%C3%A9la_mucce_Meic_Da_Th%C3%B3

‘l’honneur’, sacrificié, on peut dire, au nom du héros. Peut-être le meilleur exemple d’un héros se rapprochant de Cú Chulainn dans la mythologie irlandaise du Nord, est celui de Ferdia. Ferdia, demi-frère adoptif de Cú Chulainn, se retrouve dans l’armée de la reine Méabh. Ces deux frères de sang sinon de parenté, n’ont pas la moindre envie de se tuer, bien évidemment, c’est leur devoir - le destin essentiel des mythologies épiques - qui les force à le faire. Pendant trois jours ils se battent dans un combat solitaire[286]. Chaque nuit, les deux frères pansent les blessures de l’un et de l’autre, et ils passent la nuit ensemble avant que la bataille ne recommence. Finalement, dans un acte de triste beauté, Cú Chulainn tue son frère pour défendre l’Uladh ; c’est symboliquement à ce moment que Cú Chulainn devient paradoxalement complet - une fois qu’il a tué son frère - le seul héros capable de se mesurer à lui.

EN:

Ferdia, dead by their deceit,

our last meeting I lament.

You are dead and I must live

to mourn my everlasting loss.

When we were away with Scáthach

learning victory overseas,

it seemed our friendship would remain

unbroken till the day of doom.

[286] Pour une grande partie de la bataille, Cú Chulainn, seul défenseur de l’Uladh, s’est engagé en combat solitaire, d’après un accord mis en place au début de la bataille pour l’honneur (une apparente tradition de combat dans les sociétés celtes, qui se retrouve dans bien d’autres sociétés archaïques telle que la société des Samurai au Japon avant l’ère de Tokugawa).

I loved the noble way you blushed,

and loved your fine, perfect form.

I loved your blue clear eye,

your way of speech, your skillfulness.

Your like, crimson son of Daman,

never moved to the tearing fray,

never was seized with manly wrath

nor bore shield on his broad back.

Never till this very day,

Ferdia, did I ever find

your match for great deeds in battle

since I slew Aife's only son.

Medb's daughter Finnabair,

whatever beauty she may have,

she was an empty offering,

a string to hold the sand, Ferdia[287].

[287] Kinsella, Robert (trans.), *The Tain: Translated from the Irish Tain Bo Cuailnge*, University of Pennsylvania Press, Philidelphia, 1986, pp 139-140.

FR:

Ferdia, que leur tromperie a tuée,

Je pleure notre dernière rencontre.

Tu es morte et moi, à la vie condamné

Pour pleurer ma perte éternelle

Alors que nous allions avec Scathach

Apprendre/connaître la victoire par-delà les mers

Il parut que notre amitié perdurerait

Invincible jusqu'au dernier jour.

J'aimai ta noble manière de rougir,

Et aimai ta silhouette pure et fine

J'aimai ton regard clair et bleu,

La manière de ta parole et ton talent.

Ton semblable, fils carmin de Daman,

N'approcha jamais la tranchante querelle

Ne fut jamais saisi d'humaine colère

Ni ne porta de bouclier sur son large dos.

Jamais jusqu'à ce jour,

Ferdia, je n'ai rencontré

Ton pareil en hauts-faits de bataille,

Depuis que j'ai pourfendu l'unique fils d'Aife.

Finnabair, fille de Medb,

Quelle que fut sa beauté,

N'était qu'une creuse offrande,

Une corde pour retenir du sable, Ferdia.

Ce combat fraternel, fait à cause d'une escroquerie, où la fille de la reine Méabh a imposé un chantage à Ferdia pour le faire entrer dans la bataille contre son frère de combat, son meilleur ami, Cú Chulainn. Les deux sont parfaitement égaux en termes de puissance, sauf que Cú Chulainn a la connaissance de l'utilisation d'une arme spéciale qu'il est le seul à avoir, le Gáe Bolg, qu'il utilise seulement au troisième jour du conflit, quand il semble que Ferdia va gagner. Comme Ferdia est doté d'une peau impénétrable, tout comme une version de Siegfried ou encore Achille, Cú Chulainn lui lance le Gáe Bolg, un type de lance à pointes pénétrant dans l'anus. Les mots cités ci-dessus sont prononcés par Cú Chulainn puisque Ferdia tombe mort, la lancé retirée de son anus.

L'intérêt de parler de ce combat en particulier est bien au-delà de nos intérêts pour les récits épiques, car c'est un épisode de saga qui résonne dans l'imaginaire collectif ainsi que l'imagination populaire. La musique du groupe rock "Horslips" (1973), ou bien les célèbres illustrations de Louis le Brocquy cité en dessous sont des évidences de sa pérennité dans la culture populaire, au-delà de son importance chez les républicains ou les combattants de l'IRA:

EN:

Cu Chulainn's Lament

You felt the chill of midnight ice

As I broke your heart in two

And I felt the kiss of emptiness

As I watched your life turn blue

Life was a game

Now I miss your name;

Your golden hair

No more in your eyes is the blue of skies-

Only shame.

A lonely soul, betrayed by love,

You walked into the stream.

With tears of love upon my cheeks

I heard your final scream[288].

FR:

La complainte de Cu Chulainn

[288] Horslips, The Táin 6, in The Táin, 1973 : https://www.youtube.com/watch?v=08UgiOBbXYc

Tu sentis le frisson de minuit glacé

Quand je brisai ton cœur en deux.

Et je sentis le néant m'embrasser

En regardant ta vie s'emplir de bleu

La vie était un jeu

Maintenant ton nom me manque

L'or de tes cheveux

Il n'y a plus dans tes yeux l'azur des cieux

Seule la honte.

Une âme solitaire, trahie par l'amour,

Tu entres dans le ruisseau.

Des larmes d'amour sur mes joues

J'entendis ton dernier cri.

Fig. 29 : Image du combat entre Ferdia et Cú Chulainn: http://www.adams.ie/53640/Louis-le-Brocquy-HRHA-1916-2012-The-Tain-Tain-Bo-Cuailnge-is-the-longest-and-most-important-of-the-Ulster-cycle-of-heroic-tales-In-September-1969-the-Dolmen-Press-published-a-unique-translation?ipp=All&keyword=&view=lot_detail

6.3.1: Cú Chulainn dans le terrain: un exemple relatif à la culture héroïque.

Dans notre analyse, même si Cú Chulainn n'est pas évoqué, il est souvent présent, en tant que *forme* symbolique de cet archétype du héros. L'enracinement de cela se situe dans le vécu phénoménologique du terrain que nous avons constaté lors de nos investigations. Ici, le témoignage

de Brendan, ancien combattant de l'IRA, nous semble pertinent. Brendan avait la particularité, pendant ses années passées en prison pour ses activités au sein de l'IRA, de fabriquer des miroirs durant son "temps libre" emprisonné. Dans l'ornementation de ces miroirs métalliques, Brendan y dressait des images de divers héros de la lutte contre les Britanniques, afin de rendre en ouvrage un récit de la mémoire collective dans une forme ornementale.

EN:

RMD: Do you see a connection then, between these people, the figures that you carved on the mirrors? Can you tell us about them?

Brendan: Sure. Of course. Well like, see those mirrors, well that's just a way of putting things together for me. It wasn't long after Bobby Sands died, god bless him. A year or two like - it was all fierce raw. and there was a lot of chat about that. A lot of folk trying to make sense of it, for to watch on as your comrade starves himself to death… Ha! It's a lot to take in I can fucking tell you. We all looked up to Bobby. Loads of people admired him like, worshiped him. His sacrifice made sense in the way the conflict was going, in a way it had to happen y'know? And when you're watching that - from the inside.. The In-side[289]! It's very raw. Very real.

So I'd been makin' these mirrors like. Something to pass the time. Pass the days like, to get me outa that fucking place like, outa my mind. And I got ok at it too. A lot of folk started ordering the mirrors, the way I was decorating them, but they'd be asking like specific things. Like Bobby. Fucking everyone and his ma was asking to Bobby - I carved him that much that I could carve him into this here table without a thought. I didn't mind though. Few bob was handy hey.

So like, I'd put Bobby in the middle down at the bottom, but where you'd naturally see him. Where the eye would fall like. And in each corner, I'd put something else - depended what ye wanted put y'know? Sometimes it'd be a celtic cross. Sometimes I'd stick Brian Boru there. Other times, Michael Collins, or Donevann Rossa. Chief Uí Neill even I got once! Had to do a bit of research for that one. Or just "IRA" you know, or the

[289] En anglais le terme " the inside" (dedans) veut aussi dire en prison.

brigade symbole. Wolfe Tone. Cú Chulainn - got that a fair bit. Gerry, of course, Gerry a fair bit fair play to him.

When all that died down, anyway, about Bobby Sands, there would be other requests. I don't do them anymore, but I'd say after the Bobby Sands one died down, I was mainly doing Cú Chulainn, the high cross, Brian Boru… Ach sure I did the auld Bobby the odd time like, but not too much now.

RMD: How did you make sense of these different figures, these different faces you were carving? Was it a random selection, or did it have a sense to it?

Brendan: Of course! I mean it depended, then again on what the person ordering would want. But it was all variation really. I mean, naturally enough people had favourites and that. But these were all heroes in the same fight. Resisting invaders. Resisting the brits like. And sure, when it was Ború it was the same thing - defining Ireland. Cú Chulainn, first defender of Ulster like.

FR:

RMD: Est-ce que tu vois un lien entre ces gens, les personnages que tu gravais sur les miroirs? Est-ce que tu peux nous en parler?

Brendan: Oui, bien sûr. Bon, eh bien... vous voyez, ces miroirs, c'était juste une manière de mettre les choses au clair pour moi. C'était peu après la mort de Bobby Sands, Dieu le bénisse. Un an ou deux, quoi - it was all fierce raw. et on en parlait beaucoup. Plein de mecs qui essayaient d'y voir un sens, à regarder leur camarade se laisser mourir de faim … Ha! Ça fait un putain de poids sur les épaules, je peux vous le dire. On était tous pour Bobby. Des tas de gens l'admiraient, le soutenaient, quoi. Son sacrifice avait du sens dans la tournure que prenait le conflit, dans le sens où ça devait arriver, savez? Et quand vous regardez ça, de l'intérieur … De l'in-té-rieur[290] ! C'est très cru. Très réel.

[290] En anglais le terme " the inside" (dedans) veut aussi dire en prison.

Alors je faisais ces miroirs, quoi. Pour passer le temps. Faire passer les jours, me faire sortir de ce putain d'endroit, sortir de ma tête, quoi. Et je suis devenu pas mauvais, à force. Plein de gens ont commencé à me commander des miroirs, décorés à ma façon, mais ils demandaient des trucs spéciaux. Comme Bobby. Putain, tout le monde, même sa mère, ils me demandaient Bobby; je l'ai tellement gravé que je pourrais le graver dans cette table, là, sans même y penser. Few bob was handy hey.

Alors du coup, je mettais Bobby au milieu en bas, là où on le verrait tout de suite. Là où l'œil tomberait dessus, quoi. Et dans chaque coin, je mettais autre chose, selon ce qu'ils voulaient mettre tu vois? Des fois c'était une croix celtique. Des fois j'y fichais Brian

Boru. D'autres fois Michael Collins, ou Donevann Rossa. Et même le chef Uí Neill une fois! J'ai dû faire quelques recherches pour celui-là. Ou juste "IRA" voyez, ou le symbole de la brigade. Wolfe Tone. Cú Chulainn, celui-là je l'ai eu souvent. Gerry, bien sûr, Gerry a fair bit fair play to him.

En tous cas, quand tout ça est retombé, avec Bobby Sands, il y a eu d'autres demandes. Je n'en fais plus maintenant, mais je dirais qu'après que l'histoire de Bobby Sands soit retombée, je faisais surtout Cú Chulainn, la Haute croix, Brian Boru… Ah bien sûr je faisais le vieux Bobby dans mon temps libre oui, mais plus autant qu'avant.

RMD: Comment avez-vous donné un sens à ces différents personnages, ces visages que vous graviez? Est-ce qu'il s'agissait d'un choix aléatoire, ou avaient-ils un sens?

Brendan: Bien sûr ! Enfin, ça dépend, c'était selon ce que voulait celui qui commandait. Mais ça variait beaucoup, vraiment. Je veux dire, évidemment les gens avaient leurs préférés, tout ça. Mais c'étaient tous des héros d'un même combat. Résister aux envahisseurs. Résister aux Anglais, quoi. Et pour sûr, quand c'était Ború c'était la même chose: définir l'Irlande. Cú Chulainn, quoi, le premier défenseur de l'Ulster.

Fig. 30 : Image d'un miroir avec Cú Chulainn (fourni par l'interlocuteur).

Fig. 31 : Image d'un miroir avec Cú Chulainn et d'autres personnages "héroïques" (fourni par l'interlocuteur). Il est écrit : Life springs from death and from the graves of patriot men and women spring living nations / La vie naît de la mort, et des tombes de femmes et d'hommes patriotes naissent des nations vivantes.

Nous constatons que ce genre de témoignages est doté à la fois d'une particularité, et d'une généralité. La particularité se trouve bien évidemment dans la façon dont notre interlocuteur ici a raisonné avec diverses figures héroïques mentionnées ci-dessus. Et bien, d'après notre analyse celle-ci fait partie de la multitude d'autres expressions de cette forme archétypale qu'est celle du héros dans son expression spécifique de l'Irlande du Nord. La généralité, comme bien des commentateurs l'ont remarquée, se situe dans la manière dont ces diverses expressions vont se conforter dans les divers moments de la rationalisation émotionnelle de la violence, physique ainsi que symbolique.

Les personnages sus-mentionnés sont tous intéressants à leur tour. Très spécifiquement, nous pouvons diviser des références en références mythiques, quasi-historiques, et historiquement contemporaines, c'est-à-dire de la même ère. Cú Chulainn, personnage très probablement de fiction pure, ou tout au moins un rassemblement de racines dans le vécu d'une mémoire très antique, probablement d'une multitude de personnes, comme nous l'enseignent les mythologues[291].

D'autres références, ou figures citées par Brendan sont des références quasi-historiques. Quasi-historiques, c'est-à-dire qu'ils sont des personnes qui ont réellement vécu, des personnes dont nous avons réellement la trace d'un vécu phénoménologique. Commençons par le plus ancien, Brian Ború. Brian Ború a été une personne rare dans l'histoire irlandaise en tant que *Ard Rí na hEireann* - haut roi de l'Irlande[292]. Mais encore, roi n'est pas un bon mot car il suggère à nos imaginaires un système linéaire, vertical, soit féodal, soit absolu. Le bureau de *Ard Rí na hEireannn* n'a existé que rarement dans l'histoire irlandaise, dans laquelle très justement la puissance a été fortement localisée dans les quatre régions, et encore dans les *Clannigh* (les clans) qui constituaient la source de la puissance sociale à chaque niveau - économique, militaire, culturel… Donc le fait que Brian Ború ait tenu plus ou moins un monopole de force sur l'île de l'Irlande est un phénomène remarquable en soi, même de nos jours bien évidemment - il n'y a jamais ou bien très rarement eu de périodes de domination totale sur l'île.

---

[291] Nous retrouvons cette assertion dans le livre de Joseph Campbell et Bill Moyers, *The Power of Myth*, Anchor Books, New York, 1991, pp 158.

[292] La poste de 'Ard Rí na hEareann' (le grand roi des Irlandais) était un titre plutôt honorifique, qui n'a été que rarement réclamé - dont Ború a été le plus connu. Voir : O'Cronin, Daibhi, *Early Medieval Ireland, 400-1200, Rotledge*, London/New York, 2013, pp 79.

Fig. 32, image de Brian Ború à Dublin Castle : https://en.wikipedia.org/wiki/Brian_Boru#/media/File:Brain_Boru_sculpture_outside_Chapel_Royal_outside_Dublin_Castle.JPG

Brian Ború, lui-même, est désormais connu surtout pour avoir vaincu les Vikings en Irlande, pour les avoir boutés en-dehors de l'île, d'avoir en effet libéré les Irlandais de la domination étrangère. Ceci est du moins l'histoire racontée par les nationalistes au début du vingtième siècle. Et cette fantasmagorie est bel et bien la version de l'histoire que Brendan comprend dans son récit physique de la mémoire collective. C'est désormais une fiction. Les Vikings, qui avaient une culture plutôt nomade à cet époque du onzième siècle, n'ont jamais eu intérêt à conquérir l'Irlande. Ils ont construit des villes costales, des ports etc, et ils ont créé de petits fiefs autour, bien sûr, mais seulement dans la mesure où ceux-ci étaient utiles à leur culture maritime. En fait, les premières villes en Irlande - Dublin, Carlinn, Limerick, Waterford, et bien d'autres - ont été construites par les Vikings. Avant cela, les Irlandais gaéliques n'avaient pas du tout une culture urbaine, mais étaient dispersés dans l'Ile. Autrement, les Vikings et les Irlandais gaéliques avaient une relation harmonieuse. Cependant, dans la bataille de Clontarf (1014), Brian Ború, *Ard Rí na hEireann,* a employé des forces mercenaires Vikings, beaucoup. Son adversaire, Máel Morda, a employé des mercenaires Vikings. Ce n'était pas une bataille d'Irlandais gaéliques contre Vikings, mais d'Irlandais gaéliques contre Irlandais gaéliques, dans laquelle les Vikings ont participé en tant que force mercenaire des deux côtés[293]. Cependant, dans la mémoire collective irlandaise, et surtout dans la mémoire collective des républicains catholiques en Irlande du Nord, cet épisode est devenu important dans le récit de la lutte contre les Anglais, des envahisseurs en terme général. Bien évidement, tout comme les batailles de Cú Chulainn, il ne se luttait pas contre les anglais, mais contre les envahisseur - ce dernier dans la subjectivité de la mémoire collective et en termes générales.

Les deux autres figures héroïques quasi-historiques citées par Brendan sont Chief Uí Neill et Wolfe Tone. Tout d'abord Chief Uí Neill, Hugh Uí Neill qui a été *Taosaigh* (chief) du clan Uí Neill, les rois traditionnels (mais pas sans interruption) de l'Uladh, la région dans le Nord de l'Irlande. Uí Neill, à la fin du dix-septième siècle, était horrifié par les tentatives des Anglais, qui ont longtemps dominé le Pale, d'agrandir leur domination sur l'Irlande. Et ceci depuis le douzieme siècle, après la décision du premier et dernier pape anglais de donner le titre de Roi de l'Irlande au Roi d'Angleterre[294]. Cependant, ils n'ont jamais contrôlé toute l'Ile, mais juste un territoire qui

---

[293] *Ibid*, pp 272.

[294] *Ibid*, pp. 287. Le pape Adrien IV, premier et dernier pape anglais, a donné au roi Henry II d'Angleterre le droit de prendre le royaume de l'Irlande, afin d'imposer la conformité romaine sur l'église irlandaise, qui avait bien des pratiques archaïques, comme par exemple le fait que les prêtres se mariaient toujours.

s’appelle “the Pale” - une centaine de kilomètres autour de Dublin. À la fin du dix-septième siècle, ils ont commencé enfin à consolider leur contrôle en Irlande.

Hugh Uí Neill qui, il faut le noter, a été allié avec les Anglais pour assurer sa domination en Uladh (Irlande du Nord), a lancé une guerre contre les Anglais, la guerre de neuf ans. Même si à certains moments dans cette guerre, il a expulsé les Anglais presque entièrement de l’Irlande (sauf de Dublin), et qu’il s’est présenté comme *Ard Rí na hEirean,* il n’a jamais réussi à réunir tous les clans irlandais avec lui. Et, dans sa bataille définitive, il a bénéficié de l’aide des Espagnols. L’idée, à ce moment, a été de libérer l’Irlande des Anglais, qui étaient des protestants, et de rejoindre l’Empire espagnol, empire catholique. Bien sûr, l’attraction principale d’une alliance avec les Espagnols était surtout qu’ils étaient plus lointains. Étrange, en même temps, qu’une figure qui est désormais employée et vénérée par les indépendantistes et les nationalistes avait comme but de rendre l’Irlande aux Espagnols !

Fig. 33 Le Chief Hugh Uí Neill : https://en.wikipedia.org/wiki/Hugh_O'Neill,_Earl_of_Tyrone#/media/File:Hugh_%C3%93_Neill,_2nd_Earl_of_Tyrone.jpg

Pour Wolfe Tone, leader de la rébellion des United Irishmen en 17x98, nous pouvons également constater que c'est une récollection imparfaite. La révolution de 1798 (qui n'a pas réussi à libérer l'Irlande) a été la première de plusieurs tentatives de révoltes et rébellions qui avaient pour but d'établir l'Irlande comme pays indépendant, et donc non pas une dépendance de l'Espagne ou de la France, les puissances catholiques envisageables par les élites gaéliques. Cette insatisfaction avec les alliés catholiques (les Espagnols et les Français) a survécu dans la culture irlandaise. Dans l'Ulysse de James Joyce nous retrouvons une belle citation indicative :

EN:

— The French ! Says the Citizen. Set of Dancing masters ! Do you know what it is ? They were never worth a roasted fart to the Irish. Aren't they trying to make an Entente cordiale now at Tay Pay's dinner party with perfidious Albion ? Firebrands of Europe they always were.

— Conspuez les français, says Lenehin, hobbing his beer.[295]

FR:

– Les Français, que dit le Citoyen. Une bande de maîtres à danser. Si vous ne le saviez pas. Pour l'Irlande tout ça ne vaut pas un pet de lapin. Est-ce que maintenant ils ne sont pas en train à ce dîner de T.P. de tripatouiller une *Entente cordiale* avec la perfide Albion? C'est toujours eux qui mettent le feu à l'Europe pour changer.

– *Conspuez les Français*, dit Lenehan escamotant sa bière.

(Traduction Auguste Morel pour l'édition Gallimard, 1996)

[295] Joyce, James, *Ulysses*, Penguin, New York/London, 2008, pp 428. Il faut bien préciser que pour Joyce ce genre de nationalisme représenté par 'the Citizen' (le citoyen) n'était pas quelque chose qu'il prenait au sérieux. Au contraire, Joyce était un opposant du nationalisme, et trouvait ce genre de logique rejetant la faute des problèmes de l'Irlande sur les autres totalement ridicule; ainsi en est-il de notre perspective sur ce sujet.

Il faut bien remarquer, cependant, que la révolution de 1798 a été inspirée par les révolutions française et américaine, et que Wolfe Tone a compté sur l'aide de la France révolutionnaire, qui n'a cependant pas été délivrée[296]. Le but de Wolfe Tone était d'établir une république irlandaise libre de l'Angleterre sur les principes de la liberté, égalité, et fraternité, etc. Ceci pour résoudre les problèmes déjà existants entre les protestants et les catholiques, car la mise en place des populations protestantes en Irlande a été accélérée à partir du début du dix-huitième siècle, avec la défaite de Hugh Uí Neill, qui a déclenché le "flight of the Wild Geese" (le vol des oies sauvages), émigration des élites militaires gaéliques de l'Irlande. Il est surtout intéressant de noter que Wolfe Tone lui-même (rien que son nom est suffisant pour l'indiquer) était un protestant - un notaire anglican de Belfast, avec des origines anglaises.

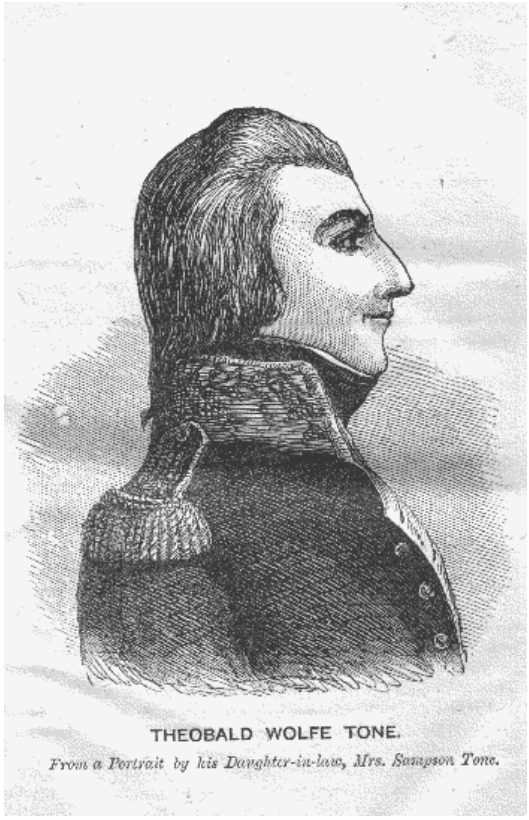

Fig. 34 : Image de Wolfe Tone : https://en.wikipedia.org/wiki/File:Theobald_Wolfe_Tone_-_Project_Gutenberg_13112.png

[296] McDowell, R. B., 'The age of the United Irishmen: Revolution and Union' in Moody, T. W., & Vaughan, W. E., *A New History of Ireland, Volume IV: Eighteenth Century Ireland 1691-1800*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2006, pp 359.

Son républicanisme était un républicanisme intellectuel, et avant 1922, il est important de le noter, plusieurs protestants ont fait partie de l'IRA et d'autres organisations républicaines. Cependant, la haine intra-communautaire a rendu ces organisations totalement hostiles aux protestants à partir de 1922 et la partition de l'Irlande. Il nous faut alors retenir la manière dont les républicains contemporains se souviennent de Wolfe Tone en particulier, et des protestants républicains en général. Pour la plupart, c'est simplement l'oubli, élément constitutif essentiel de la mémoire collective. Pour les personnages "inoubliables" tels que Wolfe Tone, par exemple, le fait qu'il ait été un protestant d'origine anglaise n'est tout simplement pas mentionné en général. Cependant, il existe bien une tradition catholique et républicaine en Irlande du Nord, mais pas militante - marginale - qui a tendance à évoquer Wolfe Tone en particulier comme preuve de la possibilité de la coopération et la paix entre les protestants et les catholiques.

EN:

Bernadette: The United Irishmen, with Wolfe Tone, they might have been able to keep people together, might have stopped us from hating each other for this wrong and that right... It's one of the only real examples of a genuine effort to unite protestant and catholic to create self-rule in dignity and co-operation. Maybe it's because of that that it didn't work, because it was too ambitious, but that is the ambition that all of us committed to peace and reconciliation must keep dear - to overcome our differences.

FR:

Bernadette : La Société des Irlandais unis, avec Wolfe Tone, ils auraient été capables de rassembler les gens, ils auraient pu nous empêcher de nous détester les uns et les autres pour ceci ou cela… C'est l'un des seuls réels exemples d'un effort sincère pour unir protestants et catholiques, et créer une autonomie dans la dignité et la coopération. C'est peut-être pour cela que ça n'a pas marché, parce que c'était trop ambitieux, mais c'est l'ambition que tous ceux qui s'engagent vers la paix et la réconciliation doivent garder en eux: surmonter nos différences.

Comme nous l'avons montré dans notre chapitre méthodologique, c'est très justement une hétérogénéité que nous avons cherché dans nos entretiens. Ceci pour donner un juste relief à la diversité d'opinions et de perspectives existant dans un même "échantillon" d'interlocuteurs. Ce n'est pas sans intérêt de noter que dans une même communauté, ici la communauté catholique de l'Irlande du Nord, qui est souvent représentée comme étant plate, homogène enfin immobile, il existe bien une mobilité de perspectives. Nous ne voulons pas le nier, ni l'abstraire ; bien trop souvent, pour des besoins de "cohérence conceptuelle", nous avons remarqué qu'en effet les nuances propres au terrain sont écrasées ; ceci nous semble bien particulièrement être le cas dans les études sur la radicalisation, sur la violence. Symptôme, très probablement, de l'obsession conceptuelle du "Un" propre au mythe positiviste de la science moderne. Comme Maffesoli l'a bien fait remarquer, "contredire l'hétérogénéité de la vie à l'unicité du concept a toujours été lourd de conséquences dans l'histoire humaine"[297]. Donc, au lieu de créer un concept parfait, nous acceptons l'hétérogénéité de cette "échantillon", nous l'assumons. La perspicacité de Daniel Bertaux à ce propos, est de bien prendre compte la richesse dans ce qu'il appelle "la différentialité" - les différences de perception entre les groupes *mesocosmiques* qui partagent néanmoins un même habitus[298]. Dans notre langage sociologique, nous pouvons dire que c'est ce qui nous permet de comprendre les différences de perceptions existant chez des tribus qui partagent une bonne partie de leurs trajectoires nomadiques[299]. Encore, en des termes heideggériens comme nous l'avons expliqué dans notre chapitre 0, ce sont ces petites différences de *Dasein* qui nous permettent de comprendre diverses manières d'être, qui contribuent dans le long terme des *In der welt sein* tout à fait différents. D'une manière complètement quotidienne, nous partons donc d'un bassin sémantique partagé sur une grande échelle pour arriver à des interprétations divergentes d'images partagées. Bien évidemment, c'est dans la vie quotidienne, et les histoires de ces vies, que nous allons trouver cette diversité d'ontologies spécifiques, même si elles peuvent de très loin sembler être la même chose.

Dans le cas de Bernadette et Brendan, cités ci-dessus, c'est bien évidemment les différences réelles, existant dans leurs interprétations d'une même figure, un personnage historique dont la mémoire collective est interprétée subjectivement (et tout à fait d'une façon inconsciente) d'une

---

[297] Maffesoli, Michel, *La Connaissance Ordinaire*, éditions Klincksieck, Paris, 2007, pp 51.

[298] Bertaux, Daniel, *Op. Cit.*

[299] Les notions de tribalisme ici évoqué veinent de Maffesoli, dans ses livres *Le temps des Tribus* et Du *Nomadisme*, comme déjà cité.

manière très différente. Wolfe Tone prend part dans leur construction logique respective à propos de comment ou en quoi la violence en Irlande du Nord a dû et doit être réglée, ou encore comment résoudre les problèmes, comment exprimer les différences intra-communautaires bien que très symboliquement.

Les trois autres figures, qui appartiennent plutôt à l'histoire contemporaine, avec Bobby Sands bien sûr, sont Michael Collins, O'Donnevan Rossa et Gerry Adams. Ici nous retrouvons moins de complexité très probablement car ils sont tous des personnes du vingtième siècle, et Gerry Adams est toujours vivant, toujours président de *Sinn Féin*, parti politique qui a représenté l'IRA pendant tout le conflit nord-irlandais, qui est désormais le troisième parti en République d'Irlande, et le deuxième parti en Irlande du Nord, dans les deux cas avec une très petite marge.

Pour commencer, prenons O'Donnevan Rossa, mort en 1915, à l'âge de 83 ans . Pour comprendre son rôle, ou peut-être mieux sa mémoire, il faut également faire référence à Paidraig Pearse, qui est connu pour son discours oratoire à l'enterrement de O'Donovan Rossa très connu en Irlande, source d'inspiration de tout mouvement indépendantiste à partir de ce jour;

EN :

> They think that they have pacified Ireland. They think that they have purchased half of us and intimidated the other half. They think that they have foreseen everything, think that they have provided against everything; but, the fools, the fools, the fools! — They have left us our Fenian dead, and while Ireland holds these graves, Ireland unfree shall never be at peace[300].

FR:

> Ils pensent avoir pacifié l'Irlande. Ils pensent avoir acheté la moitié d'entre nous et intimidé l'autre moitié. Ils pensent avoir tout prévu, paré à toutes les difficultés; mais, idiots, idiots,

[300] Cité dans plusieurs sources, sur des murs et des bouches, cette citation est également disponible dans Townshend, Charles, *Easter 1916: The Irish Rebellion*, Allen Lane, London 2006, pp116.

idiots ! Ils nous ont laissé la mort de nos Fenians, et aussi longtemps qu'elle garde ces tombes, l'Irlande captive ne sera jamais en paix.

Pour comprendre l'importance de O'Donovan Rossa, il faut savoir qu'il venait d'une organisation précurseur de l'IRA, qui s'appelle, l'IRB (Irish Republican Brotherhood), et qu'il faisait partie originellement aussi d'une organisation qui s'appelle the Fenians, organisation armée du dix-neuvième siècle, qui avait comme but de libérer l'Irlande par la force. Les *Fenians* sont essentiellement intéressants car ils portent le nom (et donc la mémoire, d'une certaine manière - ou tout au moins ils y font référence) d'une bande de guerriers celtes mythologiques. Cette bande, qui prend un rôle important dans le cycle mythologique, est surtout réputée pour avoir défendu l'Irlande contre l'invasion du roi grec et son immense armée[301]. O'Donovan Rossa n'est pas mort en Irlande, mais aux États-Unis, là où les Anglais l'ont exilé après son emprisonnement pour actions dans le cadre des *Fenians*. En effet, O'Donovan Rossa a passé la deuxième partie de sa vie à New York, où il a continué à agir pour l'indépendance irlandaise. Notamment, il a organisé les premières campagnes de bombardements des villes anglaises, et il a financé en bonne partie l'IRB grâce à la grande diaspora irlandaise aux États-Unis.

Quand il est mort, à Staten Island, l'IRB en Irlande a tout de suite demandé que son corps soit rapatrié en Irlande pour enterrement. En 1915, une année avant la révolte pascale de 1916, l'IRB a utilisé l'occasion de l'enterrement de O'Donovan Rossa pour solliciter la sympathie et le soutien de la révolte qu'ils étaient en train d'organiser. D'une manière Totalement symbolique, ils ont transformé O'Donovan Rossa en figure martyre, l'un des derniers porteurs de l'héritage des *Fenians*, héros des révoltes des années 1860. Ainsi O'Donovan Rossa est présent dans le cadre mnémonique des républicains irlandais.

[301] Mackillop, James, *Op. Cit.*

Fig. 35 : Image de O'Donnevan Rossa : https://en.wikipedia.org/wiki/Jeremiah_O'Donovan_Rossa#/media/File:Jeremiah_O%27Donovan_Rossa.jpg

Michael Collins a été, pendant la guerre d'indépendance, chef de l'intelligence de l'IRA. Basé à Dublin, il était de la ville de Corcaigh (Cork), détail important dans la guerre d'indépendance [1919-1921] car la guerre a eu principalement lieu dans la partie du sud de l'Irlande, même si Dublin était la capitale. Les habitants de Corcaigh sont connus pour être très fiers, et ils nomment leur ville "la vraie capitale" car elle a été la première capitale de l'État libre de l'Irlande du sud[302]. Notamment, Collins a été envoyé à Londres pendant les négociations avec les Anglais, et non pas De Valera, le commandant en chef de l'IRA, et président subséquent de l'État libre d'Irlande du Sud puis la République Irlandaise. Cela également est important - plusieurs commentateurs croyaient que De Valera avait fait cela car il savait que les Anglais ne donneraient jamais Belfast et les comtés du Nord, avec son industrie et sa population protestante fortement unioniste, majoritaire à cette époque dans les six comtés du Nord. De cette manière, il était facile pour De Valera de critiquer l'accord avec les Anglais, puis de déclencher la guerre civile quand la majorité des députés du *Dáil na hEireann* (assemblée nationale ou parlement irlandais) a voté pour l'accord avec les Anglais. Sur le long terme, De Valera a pris le côté le plus populaire, même s'il n'a jamais recommencé la guerre pour reprendre le Nord. De grandes paroles, mais pas d'actes. Le

[302] La République Irlandaise n'a été déclarée que tardivement, en 1949. Avant cette date-là, depuis 1922, la partie Sud de l'Irlande a existé en tant qu''État Libre' dans le Commonwealth, avec le statut de Dominion. Ainsi étaient les termes de l'accord Anglo-Irlandais qui a mis fin à la guère de l'indépendance, annulé par le gouvernement irlandais en 1949.

résultat a été une triste victoire du rationalisme : une guerre totale avec les Anglais était impossible, mais les Anglais n'ont pu garder la plupart de l'Irlande sans cet engagement. Ils n'étaient pas prêts, cependant, à abandonner également le Nord, industrialisé et majoritairement protestant (environ 60% de la population dans le Nord depuis les colonisations du dix-huitième siècle).

Michael Collins, d'une manière un peu mystérieuse au vrai sens du terme, est devenu une figure vénérée en Irlande, même par les républicains militants de l'Irlande du Nord, et malgré qu'il ait d'une certaine manière (ou bien d'une manière très concrète) abandonné l'Irlande du Nord. La raison, au-delà de son importance dans la guerre d'indépendance, provient probablement de sa belle mort. Toujours un homme plutôt jeune et beau, ayant environ quarante ans, ceci l'a rendu candidat parfait pour l'héroïsme. Pendant la guerre d'indépendance, entre ceux qui ont voulu l'accord avec les Anglais, et ceux qui étaient contre, Collins était en manœuvres, très proche de son village natal, dans le comté de Cork, lorsqu'il est tombé dans une embuscade, tactique préférée de l'IRA. Il est mort, apparemment par accident - sa mort a arrêté l'embuscade et la guerre d'indépendance s'est arrêtée peu de temps après. Bien évidemment, la beauté symbolique et assez irréelle de son "sacrifice", de son "martyre" contribue a cela.

Fig. 36 : Image de Michael Collins : https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Collins_%28Irish_leader%29#/media/File:Commander_Michael_Collins.jpg

Par ailleurs, et plus important d'une manière explicite dans les paroles de Brendan, nous avons Bobby Sands. Sands, membre de l'IRA en Irlande du Nord, est mort en 1981. Il est mort de faim, cela n'a pas été une "belle mort". Il a participé également à la protestation sale, où les prisonniers républicains ont sali leurs cellules en protestant avec leurs propres excréments. La raison ? Le gouvernement britannique leur avait nié le statut de prisonnier de guerre, ou de prisonnier politique, et les traitaient comme des criminels "normaux" mais dangereux. C'est-à-dire qu'ils n'avaient pas le droit au rassemblement, au port de l'uniforme militaire, ni à l'auto-organisation, comme l'ont fait les prisonniers de guerre, par exemple lors de la seconde guerre mondiale.

Fig. 37 : Image de Bobby Sands : https://en.wikipedia.org/wiki/Bobby_Sands#/media/File:Bobbysandslongkesh1973.jpg

Bobby Sands, pendant sa grève de la faim, s'est fait élire membre du parlement britannique à Londres, alors même qu'il était en train de mourir de faim dans une prison en Irlande du Nord. Sa mort est devenue un symbole de la résistance contre l'occupation britannique de l'Irlande du Nord, et a revitalisé l'IRA de cette époque.

Gerry Adams a été, et est toujours au moment de la rédaction de cette thèse, président de *Sinn Féin*, parti politique de l'IRA. Cependant, il a toujours nié le fait de faire partie de l'IRA, et d'en avoir fait partie. Nous allons le voir plus précisément, mais il est surtout considéré comme un héros du conflit nord-irlandais car il a mené à une paix, avec sa participation dans les accords du Vendredi-Saint, mais une paix plutôt favorable à la communauté catholique en Irlande du Nord. Dans son "profil" héroïque comme nous l'avons précédemment défini avec Caillois et MacIntyre, nous voyons surtout des capacités intellectuelles, dans la mesure où il a été capable d'apporter un changement, une résolution politique et sociale face à trente ans de conflit. Il faut bien noter le fait que *Sinn Féin*, souvent considéré comme un parti politique "extrême" avec des liens avec l'IRA, a été capable de faciliter la paix et de gouverner avec les partis unionistes, là où cela a été impossible pour les partis dit "modérés". Comme nous allons le voir, Gerry a bénéficié et de l'autorité sur l'IRA provisionnelle, et de l'aura héroïque, malgré le fait qu'il ait toujours nié publiquement le fait d'avoir fait partie de l'IRA. Ceci était nécessaire pour qu'il puisse se présenter en tant que président de *Sinn Féin*. Il faut bien préciser que la question de sa participation ou pas dans l'IRA est strictement hors sujet concernant notre étude. Surtout, nous n'avons jamais demandé à nos interlocuteurs le moindre détail sur cette question et ils n'ont pas non plus suggéré des hypothèses qui pourraient donner le moindre indice sur cette question, question d'intérêt purement anecdotique.[303]

Ces divers personnages nous présentent une complexe mosaïque, d'une manière très concrète - à la fois personnifiée (dont Brendan et les personnages évoqués sont les exemples), et concrète dans son sens matériel, fabriquant une image-objet de référence (dans ses miroirs, par exemple). Ce dernier exemple , vis-à-vis de la mémoire collective et de la fonction de l'image archétypale du héros, nous est très intéressant. Voici une dernière citation pertinente de Brendan dans le cadre de ce sous-chapitre pour souligner très justement comment et à quel point ceci représente une complexe interaction entre diverses modulations de cette image archétypale

[303] Ceci est, bien sûr, une sorte de référence à la fameuse étude du Boston College en Irlande du Nord, qui a précipité l'arrêt de Gerry Adams en 2014. Pour plus de détail à ce sujet, voir : http://chronicle.com/article/Secrets-from-Belfast/144059/

enracinée dans la mémoire collective. Cela est surtout pertinent dans le contexte d'une discussion sur Gerry Adams, ce qui met en lumière précisément la façon dont ce processus est un processus vivant, et donc comment il est possible de témoigner le changement de ces modulations en termes d'intensité et de pertinence.

EN:

Brendan: Gerry though. Gerry was the man that brought it all together. See, the SDLP and the UUP[304] would've just talked and talked and talked, till the cows came home and bloody well milked themselves like. But only *Sinn Féin* - and only Gerry if y'ask me - had the stomach to actually sit down and do peace like they did war - for real like. That meant, getting the brits off our streets - done. Getting full power-sharing - done. Ending discrimination and getting Catholics full civil rights - done, finally done. But here's where's it at. Gerry was the man willing to put it all on the line, everything he was and lived for was only the cause sure. And so, when Gerry came to the table we knew it wasn't to sell us out like the stoopers[305] did every chance they got. He'd stand behind the lads like he always had, and if that meant going back to war, so be it. But like we always said "Ready for Peace, Prepared for War". Gerry understood that, and lived it. He did the best for everyone Northern Ireland, even if the protestants hate him. The South too in that sense. He was the boss, and when he said to stop we stopped - no messing around.

FR:

Brendan: Gerry, quand même. Gerry, c'est l'homme qui a mis tout ça en forme. Voyez, le SDLP et l'UUP auraient juste parlé et parlé et parlé, jusqu'à ce que les vaches rentrent à l'étable, en s'étant sacrément bien laissées traire avec ça. Mais seul Sinn Féin - et seul Gerry si vous voulez mon avis - avaient le cran de vraiment s'asseoir et de faire la paix comme ils faisaient la guerre - pour de vrai, quoi. Ce qui signifiait, sortir les Anglais de nos rues: c'est fait. Obtenir les pleins pouvoirs: c'est fait. En finir avec la discrimination et

[304] Social Democratic and Labour Party et Ulster Unionist Party, les deux partis "modérés" en Irlande du Nord.

[305] Terme dérogatoire pour la partie SDLP qui rappelle une mauvaise posture (le fait de *stoop,* se voûter).

> obtenir des droits civils complets pour les catholiques: c'est fait, enfin fait. But here's where's it at. Gerry, c'était l'homme qui voulait mettre toutes les cartes sur la table, tout ce qu'il était et sa seule raison de vivre, c'était notre cause. Et donc, quand Gerry est venu à la table nous savions que ce n'était pas pour nous vendre comme les stoopers le faisaient dès qu'ils en avaient l'occasion. Il se tenait derrière les gars comme il l'avait toujours fait, et si ça signifiait retourner à la guerre, ainsi soit-il. Mais comme il disait toujours, "Si tu veux la paix, prépare la guerre". Gerry comprenait ça, et c'est ce qu'il vivait. Il a fait au mieux pour tout le monde en Irlande du Nord, même si les protestants le détestent. Le Sud aussi, de ce côté-là. C'était le patron, et quand il a dit d'arrêter, nous avons arrêté; pas de blagues.

Nous allons voir très prochainement comment diverses ressources de cette image archétypale du héros propre de l'Irlande du Nord a une cohérence symbolique. Même si cela peut sembler encore un peu obscur, il faut tenir compte que cette image archétypale, image qui n'est qu'un rassemblement de diverses expressions de ce qu'est un archétype proprement dit, c'est-à-dire quelque chose de beaucoup plus large, enraciné dans l'inconscient collectif, dans une topique socioculturelle beaucoup plus large que celle de l'Irlande du Nord. C'est justement en cela que nous voyons l'intérêt de regarder ce terrain - pour pouvoir ainsi en comprendre quelque chose de plus général, ou au moins, quelque chose de l'ordre de l'humain. De la même manière, justement, nous pouvons tenter de comprendre le processus de la radicalisation. En ce sens, la radicalisation, en tant que processus socioculturel, tendant vers quelque chose, est ordonnée par diverses ressources symboliques et, d'après notre analyse, très fortement enracinée dans la mémoire collective. Ainsi si nous établissons que - par exemple - une image archétypale du héros (enracinée dans une mémoire collective spécifique) a, et a eu, une importance dans le processus de la radicalisation vers l'engagement dans l'IRA, puis dans le fait de rester engagé sur la longue durée, nous établissons aussi un schéma de compréhension de la radicalisation plus généralement.

6.3.2: Une image multiple mais archétypale du héros.

Comment comprendre la mise en récit de tout un tas d'éléments très vraisemblablement peu indiqués pour cohabiter ? Un peu comme le fameux exemple donné par Alfred Schutz à propos des sorcières de Salem ; lorsqu'elles se croyaient véritablement être des sorcières, elles étaient - effectivement - des sorcières[306]. Nous pouvons donc dire que lorsque les combattants de l'IRA se sont perçus comme étant des participants à une lutte antique contre un ennemi envahisseur - en l'occurrence les Anglais, même s'il y en a bien eu d'autres (Vikings, Normands…) - ils ont fait partie de cette lutte. Le réel présenté dans un récit bien raisonnable, sensiblement, d'une lutte antique, légitime, contre un ennemi étranger, puis oppresseur, est beaucoup plus puissant que la réalité de l'histoire empirique en tant que discipline universitaire. C'est-à-dire que l'histoire (récit) bouleverse l'histoire (empirique), grâce à la réelle puissance sociale vécue dans le vivre ensemble de cette histoire héroïque. De cette manière c'est un récit héroïque, conçu comme explication de la réalité en quelque sorte - la réalité, l'expérience réelle d'engagement dans la violence radicale et d'être en prison, et de risquer à nouveau sa vie - ceci devient réel, même si de toute évidence empiriquement parlant c'est irréel. C'est à dire que sa puissance herméneutique dans la communauté (tribus) particulière fonctionne avec une force réelle, grâce, justement, à la puissance sociale de la tribu. Encore, nous pouvons dire avec Maffesoli que ce phénomène trouve ses racines dans une observation de l'être ensemble sociétal bien plus générale que celle de l'IRA ;

> … des catégories paroxystiques telles que le pouvoir, la puissance, le rite, la théâtralité, la duplicité, le tragique, etc. ; ces catégories sont à comprendre comme autant de modulations de la "forme", en tant que telles elles n'existent pas, elles sont irréelles, elles n'en sont pas moins méthodologiquement très utiles pour illustrer, mettre en images tous ces petits riens signifiants ou toutes ces structures macroscopiques qui constituent nos sociétés.[307]

Nous pouvons donc dire que l'assemblage de tout un tel récit héroïque correspond d'une certaine manière à la construction précise d'un élément constituant de la socialité, bien que radical

---

[306] Cité par Fouillet, Aurélien, *Épistémologie pour une sociologie phénoménologique de l'imaginaire,* Conférence faite à la Salle du Conseil, Paris, 23 juin 2015.

[307] Maffesoli, Michel, *La connaissance ordinaire*, éditions Klincksieck, Paris, 2007, pp 24.

chez les anciens combattants de l'IRA. Radical, en son sens étymologique, c'est-à-dire aussi enraciné dans quelque chose. Ici, cette chose, cet enracinement dual encore se fait dans le vécu immédiat phénoménologique de la vie, ainsi, bien évidemment, que dans la mémoire collective propre à la communauté catholique en Irlande du Nord.

Nous pouvons comprendre la différence importante dans la manière dont nos interlocuteurs se sont souvenus des diverses figures citées ci-dessus, c'est-à-dire leurs interprétations plus ou moins "correctes" vis-à-vis de l'histoire empirique, et les *histoires* signifiantes qu'ils racontent à partir de celles-là. Celles-ci, au sens de F. Ferrarotti, constituent peu à peu leurs propres histoires de vie[308]. En faisant référence à notre métaphore fluviale de la mémoire collective, chère aussi à Gilbert Durand dans son livre *Mythodologie*, nous pouvons aussi comprendre la granularité différente des figures citées ici en tant que l'effet de proximité dans le fleuve. Nous voyons très bien de près, avec de nombreux détails, avec une granularité très précise, la figure qui coupe le fleuve sur le terrain, ces bancs où ils vont tourner, justement. De loin, nous pouvons voir les îles, les lacs qui se sont détachés du fleuve etc. Mais à partir de la surface du fleuve, cette distance nous est moins perceptible.

Très justement de cette manière métaphorique, nous pouvons dire que les figures héroïques qui sont plus lointaines dans le passé ont moins de détails, faisant d'elles des contenants très vastes pour l'imaginaire collectif. Nous pouvons y stocker beaucoup d'images, beaucoup de potentialités. Dedans, nous pouvons trouver des quantités de significations et d'utilisations très diverses. C'est ce qui fait des figures "réelles", dans un passé plus concret des figures bien plus précises, et pour cela, moins généreuses pour l'imaginaire. C'est ce qui fait d'une figure comme Cú Chulainn une vaste image archétypale, qui se rapproche de très près de l'archétype même du héros. Nous pouvons et stocker et y trouver énormément d'images, énormément de significations justement car il est très profondément enraciné dans la mémoire collective. Nous pouvons dire que c'est bien pour cela qu'il est l'image archétypale la plus générale, le plus représentative de l'archétype du héros en Irlande du Nord – à tel point que les protestants l'ont empruntée, voire volée[309] ! Toutes les autres figures, tous les autres personnages, tellement réels que certains sont toujours en vie comme Gerry Adams, ou tellement lointains dans la mémoire collective comme Brian Ború, sont des expressions plus ou moins détaillées ou précises - qui augmentent avec sa proximité de nos jours, la preuve en

[308] Ferraroti, Franco, *Op. Cit.*

[309] Nous avons exposé sur ce propos au Journées du CEAQ ; MacDubhghaill, Rónán, *La Mémoire Collective et la Sociologie de l'Imaginaire*, Journées du CEAQ 2012

est que Gerry Adams a un compte Twitter ! L'autre facette de cela, bien évidemment, c'est qu'ils sont moins généreux, moins aptes à pouvoir stocker des images et des significations. Néanmoins comme nous allons le voir prochainement, et très particulièrement avec l'histoire de l'arrêt de Gerry Adams en 2014, il y a une certaine fonction symbolique dans la figure, dans l'image archétypale du héros que nous avons constatée en Irlande du Nord, qui est très intéressant. C'est que, au-delà de sa fonction symbolique dans la vie quotidienne, et au-delà de ses diverses interprétations dans la mémoire collective qui contribuent à la production de la *différentialité* comme nous l'avons expliqué ; les diverses expressions connaissent des moments de collaboration sur un plan symbolique, une collaboration très intéressante, car le fait de les rassembler n'apporte pas une confusion, ni du "*Information overload*" (surcharge d'informations), mais produit une cohérence symbolique capable de provoquer des passions très intenses. C'est le cas dans la mémoire collective de Bobbie Sands, et en 2014, c'était le cas avec Gerry Adams. L'irréel symbolique, inconscient est venu augmenter la force de ces expressions, précisément dans leurs combinaisons, dans leurs collaborations irréelles très concrètes, nous pouvons dire. Comme Gaston Bachelard l'a dit d'une manière si élégante "la vie réelle se porte mieux si on lui donne ses justes vacances d'irréalité"[310]. Dans l'arrière-plan de cette irréalité augmentatrice et organisatrice, dans ses ombres si l'on veut, nous voyons bien claire l'image archétypale de Cú Chulainn, même si elle est cachée aux yeux initiés, ou aux chercheurs positivistes dans une réalité réductrice, c'est-à-dire manquant d'une dimension irréelle. Notre but ici est de rendre, si nous le pouvons, visibles les éléments irréels et symboliques qui sont enracinés dans la mémoire collective, et qui en font une terre apte à l'enracinement radical.

Que cette image, cette image qui se rapproche de nous plus ou moins clairement, c'est-à-dire avec plus de détails, de précisions, de particularités représentées par divers exemples, ou encore en des termes plus généraux ne veut pas dire nécessairement que ceci est une image archétypale diffusée dans le corps socioculturel de la communauté catholique d'Irlande du Nord comme elle est définie dans cette thèse. Au contraire, les diverses images sont, d'après notre analyse, des modulations formelles des divers aspects particuliers à la fois du héros et du terrain qui est le nôtre. Ceci est, encore, le résultat d'un long processus de sédimentation socioculturelle, l'action fluviale dont nous avons parlé en évoquant notamment le travail de Gilbert Durand. Comme Jung l'a

[310] Bachelard, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, éditions José Corti, Paris, 1978, pp 34.

identifié en parlant des archétypes, ce processus, bien lent, donne forme au monde, tout comme c'est le monde qui donne naissance à ces archétypes :

> L'inconscient collectif apparaît comme le résultat des sédimentations précipitées par l'expérience humaine depuis des éternités, et en même temps comme un *a priori* de cette expérience, une image préformée du monde. Au sein de cette image certains traits ont pris au cours des siècles un relief particulier ; je parle alors de dominants de l'inconscient collectif ou archétypes.
>
> Ce sont les valeurs régnantes, les dieux, c'est-à-dire les images de lois prédominantes, de principes découlant des moyennes régulières dans la succession des représentations, dont l'âme humaine renouvelle inlassablement l'expérience. Dans la mesure où ces images sont fidèles aux événements psychiques, les archétypes - c'est-à-dire des caractères généraux dominants mis en relief par la somme d'expériences analogues - correspondent aussi à certains caractères fondamentaux et généraux du monde physique.[311]

Dans cette optique, nous voyons bien la manière par laquelle un archétype peut être une fontaine à la fois unique et multiple, enracinée dans le terrain, c'est-à-dire l'expérience vécue, qui donne justement une multiplicité de représentations qui sont des ressources symboliques dans un récit potentiel de la mémoire collective destiné - par exemple - à la radicalisation vers la violence extrême. Ce processus, comme nous avons pu le montrer, peut voir combiner des éléments qui sont des expressions de cet archétype. Nous avons ici montré, par exemple tout simplement, la combinaison de Brian Ború et Bobby Sands. Ce genre d'association "objectivement" illogique, est issu d'une sorte de raison sensible. C'est-à-dire une raison qui est sensible au terrain pas non plus en tant que région géographique d'un échantillonnage sociodémographique, mais en tant que territoire occupé par des communautés émotionnelles.

Notre contribution éventuelle à l'étude des archétypes liés au héros en Irlande du Nord a l'espoir, sinon la prétention de faire une contribution également à la notion de l'archétype en soi-

---

[311] Jung, Carl Gustav, Traduit Cahen, Roland, *Psychologie de l'inconscient*, Le Livre de Poche, Paris 1993, pp 165.

même. Ici, nous employons le mot notion précisément afin de ne pas concevoir l'archétype en tant que concept, cycle fermé de pensée, mais tout en étant établi dans et à partir de ses racines dans le monde réel et vécu. Une image archétypale, pour insister sur cette expression de Gilbert Durand, se déploie donc en des formes multiples. L'image archétypale de Cú Chulainn n'est que celle qui est la plus représentative, la plus emblématique si l'on veut, de notre terrain. Derrière, dans les ondes de son passage, nous apparaissent diverses représentations particulières à ce terrain, enracinées dans la mémoire collective, et qui donnent et ont donné signification et sens à la violence physique sur la longue durée.

6.4 La fonction symbolique du héros dans l'explication de la radicalisation vers et l'engagement dans la violence sur la longue - l'aura héroïque.

Le symbole, ou image archetypale du héros, pour tout sa complexité et character apparemment mystérieuse, a joué un role désormais très concrete dans le conflit Nord-Irlandais. Ou plutôt, nous pouvons dire que sa complexité mystérieuse a eu des moments assez concretes. Mais meme quand ils sont au plus clairs, plus "évidents", ce n'est pas pour autant qu'il faut les prendrais au premiere plan tout simplement. Le fait d'évoquer l'inspiration de autant des figures, si diverses, que ceux que nous avons évoqué a eu une role très important pour rendre concrete, solide, ou bien, puissant, la signification de la part joué par certains combattants dans le conflit. En dessous, nous citons le témoignage de Brendan à nouveau.

RMD: Did these figures inspire you, or help in some way to make sense of the troubles?

Brendan: They did of course. Sure that's what kept us going inside all them years. We knew we were fighting in the same struggle like. As long as any part of Ireland is under Brit Rule like, we can never be at peace, not really - not with ourselves, not with the brits, that's for sure. We were fighting the same fight that Wolfe Tone led in 1798 sure, we were the sons of the fenians. We knew history was on our side - and it still is - I believe it anyway. We were told to down tools, and there was the cease fire and all that. Good Friday. Sure I'm a happy man, got me outa jail so it did. And if Gerry said stop, for me that meant I stopped and that's it. If we can get a united Ireland through politics, grand, lets go, just once the brits are off our streets. But that's just the direction history's going like, and nobody can stop history. We're part of a long line y'know…

RMD: Was this part of your reasoning when you got out the first time, after the five year sentence you told me about before?

Brendan: It was surely. For me the fight was still on. Probably more than before. After meeting Dominic inside, well sure that's how I found out about all my history. It wasn't until then that the whole thing really made proper sense like. But then I knew this was something much bigger than just what we were living, and hard as it was we had to keep going. Of course we had to keep going.

FR:

RMD: Est-ce que ces personnages t'ont inspiré, ou aidé d'une manière ou d'une autre pour donner un sens aux troubles?

Brendan: Bien sûr. C'est sûr que c'est ce qui nous a aidé à traverser toutes ces années. On savait qu'on était dans le même combat, quoi. Tant que la moindre partie de l'Irlande est sous la coupe des Brits, en fait, on ne sera jamais en paix, pas vraiment – pas avec nous-mêmes, ni avec les Brits, ça c'est sûr. On était dans le même combat que Wolfe Tone a mené en 1798, c'est sûr, on était les fils des féniens. On savait que l'Histoire était de notre côté, et elle l'est toujours, en tous cas c'est ce que je crois. On nous a dit de baisser les armes, et il y a eu le cessez-le-feu et tout ça. Le Vendredi Saint. C'est sûr, je suis content, ça m'a fait sortir de prison. Et quand Gerry a dit d'arrêter, pour moi c'était le moment d'arrêter et c'est tout. Si on peut unifier l'Irlande grâce à la politique, tant mieux, allons-y, tant que les Brits finissent par quitter nos rues. C'est juste la direction que prend l'Histoire, et personne ne peut arrêter l'Histoire. On fait partie d'une longue lignée vous savez...

RMD: Est-ce que c'était ce que vous pensiez en sortant pour la première fois, après la sentence de cinq ans dont vous aviez parlé?

Brendan: Oui, c'était ça. Pour moi, le combat continuait. Peut-être encore plus qu'avant. Après avoir rencontré Dominic à l'intérieur, c'est là que j'ai tout appris de ma propre histoire. Ce n'est qu'à partir de là que tout ça a vraiment pris un sens, en fait. Mais à ce moment je savais que c'était quelque chose de bien plus grand que juste ce qu'on vivait, et si dur que ça puisse être, il fallait continuer. Bien sûr qu'il fallait continuer.

La complexité de la figure du héros dans ses manifestations n'a rien de nouveau. Il s'agit d'un sujet très cher aux anthropologues. L'ouvrage séminal de Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (*Le Héros aux mille et un visages*), nous montre avec force et une profondeur de recherche la transversalité qui touche de multiples traditions héroïques[312]. D'après le livre de Campbell, le héros

[312] Campbell, Joseph, *The Hero with A Thousand Faces*, New World Library, Novato, 2008.

suit, anthropologiquement, une formule plutôt commune à travers des cultures très diverses ; ceci peut être résumé, selon lui, en trois étapes ; le départ, le voyage initiatique et le retour. L'intérêt de notre étude porte, bien sûr, sur l'aspect fondamentalement initiatique chez le héros. Suivre nos héros c'est donc suivre le chemin initiatique. Comme nous l'avons déjà souligné, la radicalisation peut être bien comprise comme un cheminement initiatique, où nous sommes initiés, ou bien enracinés en suivant une racine jusqu'au bout. La terre, encore une fois, et les héros cités ci-dessus sont bien évidemment la terre de la mémoire collective de la communauté catholique en Irlande du Nord.

Il y a de multiples exemples où des personnes ont suivi ou saisi ces racines 'héroïques'. Nous ne donnerons ici que quelques exemples illustratifs. Le 23 septembre 1993, à Crosmaglen, dans le comté Ard Mhacha à la frontière entre l'Irlande du Nord et la république, a lieu un affrontement, appelé en anglais "the battle of the Newry Road". La bataille contre des soldats britanniques dans des hélicoptères est devenue une légende locale, justement parce que l'IRA a réussi à chasser leur ennemi du terrain. Plus intéressant, peut-être, que les détails spécifiques d'une escarmouche concernant l'IRA, reste ce qui s'est passé après la bataille. L'IRA a envoyé cinq véhicules pour attaquer cinq hélicoptères britanniques ; après la bataille, un des véhicules a été poursuivi jusqu'à une ville voisine. L'armée a appelé l'aide des forces stationnée dans la ville, mais quand ils sont venus, une foule de civils s'est formée. Ils ont protégé les combattants de l'IRA, qui ont encore réussi à échapper à l'armée britannique.

Nous pouvons comprendre cela à travers le paradigme de Campbell. D'une manière schématique, dans les traditions héroïques, le héros part de chez lui (son village, pays, ville natale), pour participer à une aventure, qui devient un voyage d'initiation. Finalement, il revient ; quand il revient, il (ou eux) est acclamé par la population de chez lui, et placé dans le cadre des héros immortels. Il est très important de noter que cela est aussi une chose qui galvanise la population ; les citoyens s'unifient derrière leur héros, ils se bat pour eux, ils les protège à tout prix en tant que symbole de la vitalité de leur communauté. Nous pouvons dire que, d'une certaine manière, c'est justement ceci qui s'est passé avec l'épisode que nous avons cité ci-dessus. D'une manière totalement abstraite de la tradition héroïque des contes et récits et épopées, la communauté locale a vécu ainsi que les combattants de l'IRA un moment de cette trajectoire anthropologique identifiée par Campbell, probablement sans le savoir, presque certainement sans l'avoir prévu. Néanmoins, c'est une chose qui nous montre bien le caractère fondamentalement social de la radicalisation. Tout

la communauté, d'une manière différente, participe à cet enracinement, ce spectacle, cet "enromancement", pour citer Aurélien Fouillet. Bien que peu d'entre eux suivent la racine jusqu'au bout, c'est la présence et le regard de la communauté qui les rend héroïques, qui leur associe les figures que nous avons citées ci-dessus.

Un autre exemple de ce processus serait celui des grèves de la faim de 1981. Ainsi que Bobby Sands, de qui nous avons parlé plus haut, trois autres prisonniers sont morts de faim. Des deux côtés de la frontière politique, la communauté se sont rassemble derrière ses personnages, et en effet leurs morts ont revitalisé l'IRA à un moment sinon désespéré. Nous avons déjà mentionné l'importance de Bobby Sands en tant que figure ou modulation de la figure héroïque. Ici nous pouvons simplement ajouter un aspect important du héros souligné par Campbell - le sacrifice. D'après notre analyse, dans sa mort, Bobby Sands a été associé avec Cú Chulainn dans la mémoire collective. En effet, l'on se rappelle de la mort de Cú Chulainn défendant l'Uladh contre l'envahisseur. Ceci n'est pas vrai en tant que tel, car le cycle d'Uladh nous raconte qu'il est mort dans une querelle tout à fait différente. Néanmoins, l'appropriation de l'image de la mort de Cú Chulainn s'est ancrée dans la mémoire collective de la communauté catholique de l'Irlande du Nord en tant qu'acte de sacrifice, acte de défense.

Fig. 38 : Commémoration de la mort de Cú Chulainn : http://i.telegraph.co.uk/multimedia/archive/01363/1981_1363759a.jpg

Ceci, ainsi que les images de Bobby Sands en particulier, a contribué à la construction de ce que nous pouvons appeler l'*aura héroïque*. En parlant d'aura, nous faisons référence à l'idée d'*aura* chez Benjamin comme développé dans son essai *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. L'idée développée par Benjamin nous signale l'importance du contexte temporel, spatial et culturel de l'œuvre, ce qu'il appelle *Aura* en s'inspirant de Ludwig Klages. Pour notre propos, une référence importante serait la suivante ; "the manner in which human sense perception is organised, the medium in which it is accomplished, is determined not only by nature but by historical circumstances as well"[313]. ("La manière dont s'articule la perception sensorielle humaine, le médium qui l'exprime, sont déterminés non seulement par la nature mais également par le contexte historique"). Pour l'idée de l'*aura héroïque*, nous pouvons ajouter que ceci est un élément important dans la perception des figures que avons citées dans ce chapitre. En effet, l'accumulation de ces éléments dans la mémoire collective joue un rôle très important dans la fraction temporelle qu'est le présent. Encore, donc, nous retrouvons la temporalité complexe propre à la mémoire collective, ce que nous avons appelé de lien dynamique, qui se fait entre le passé et le présent.

Pour démontrer cela, nous pouvons citer un exemple contemporain - celui de l'arrêt de Gerry Adams. Au moment de son arrêt par les forces de police en Irlande du Nord, au printemps 2014, à cause du scandale des 'Boston Tapes', la communauté catholique de l'Irlande du Nord s'est rassemblée autour de leur symbole, le président de *Sinn Féin*, Gerry Adams. Des menaces ont été proférées, et il était clair que charger Gerry Adams des crimes aurait été une grave erreur politique : il a été libéré. Ce qui est intéressant pour notre propos dans cet épisode, c'est la manière dont le discours (au sens foucaldien) s'est formé autour de l'idée que Gerry Adams a été héros, non pas simplement de la guerre, mais aussi de la paix, et que peu importe ce qu'il a fait, s'il a été dans l'IRA ou non (une allégation qu'il a toujours niée malgré les liens intimes entre l'IRA et *Sinn Féin*), il doit être libéré. Ce faisant, Gerry Adams a été associé avec des figures telles que Cú Chulainn, Bobby Sands, Michael Collins, etc. Cette association dans la mémoire collective a eu pour but de faire de lui un héros, ainsi intouchable. Nous pouvons faire le lien entre son histoire et l'épisode du Battle of the Newry Road, dans la manière dont la population l'a défendu.

---

[313] Benjamin, Walter, Arendt, Hannah ed., *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Fontana, London, 1968, pp. 214–218.

Fig. 39 : Gerry Adams et *l'aura héroïque* http://www.thejournal.ie/news-fix-saturday-8-1446961-may2014/

C'est donc encore un élément important du héros, d'après notre analyse - la manière dont il assume une *aura héroïque*, ainsi devenu intouchable, en mort ou en vie - peu importe.

6.5 Conclusion du chapitre six

Pour résumer, nous avons commencé à comprendre l'importance du héros dans notre terrain , mais pas seulement ; cette investigation du héros nous a appris bien des choses. La présence de cette image archétypale dans le terrain, qui est indiscutable, dans la diversité de formes qu'elle prend, nous a aussi appris un élément important du symbolique, de la mémoire symbolique. Nous avons compris l'importance des archétypes tels que le héros, d'une façon générale, pour donner forme aux récits, même à notre capacité d'imaginer, ainsi que de se souvenir. Dernièrement, nous avons compris l'importance du héros, de ce que nous avons appelé l'aura héroïque dans la radicalisation, c'est-à-dire de l'enracinement des combattants, militants ou figures publiques tels que Gerry Adams.

La présence du héros sur le terrain, c'est-à-dire dans le topique socioculturelle, est déjà très importante. Mais ce qui nous importe dans cette présence, et cette diversité, c'est surtout l'aspect symbolique. Si nous considérons les perspectives de Campbell, sur l'universalité (nous pouvons dire le caractère archétypal) du héros, le lien avec la perspective durandienne sur le symbolique devient intuitive. L'apport d'une perspective durandienne à la perspicacité de Campbell dans son analyse du cheminement héroïque nous permet de réaliser que ces diverses figures, réelles, fictives, mortes ou vivantes, partagent un aspect de cette image archétypale du héros, qui n'est - nous le rappelons - qu'une image de l'archétype plus général du héros. Dans notre terrain, nous remarquons que plus l'image est mythique, ou archaïque, plus elle est archétypale ; pour citer Bachelard "Parfois, plus simple est l'image, plus grands sont les rêves"[314]. Dans le cadre de notre étude, l'image qui donne les plus grands rêves héroïques, c'est sans doute celle de Cú Chulainnn.

Nous avons appelé Cú Chulainn, suivant la terminologie de Durand, une image achétypale. Archétypale dans le sens où il est l'image, ou la figure symbolique, qui se rapproche au plus près de l'archétype du héros qui est - sans qu'il l'ait dit - le sujet d'étude de Campbell. D'après notre analyse, toutes les autres modulations symboliques du héros dans notre terrain bénéficient de son patronage. Comme le saint patron, doté d'une vertu particulière, le héros est, suivant l'analyse de MacIntyre, à la fois source et bassin des vertus ; c'est justement cela que nous retrouvons dans ces modulations, Cú Chulainn en étant simplement le plus complet, le plus proche enraciné dans le topique socioculturel au sens le plus vaste.

---

[314] Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, éditions PUF, Paris, 2001, pp 139.

Concernant la radicalisation, comme nous l'avons vu, ceci a une importance indéniable. Dans un premier temps, concernant la rationalisation de la lutte contre les Britanniques, un lien de signification se fait entre les luttes archaïques, même contre un ennemi tout à fait autre. Le caractère anhistorique de cela n'empêche pas du tout que cela soit un argument puissant. Dans un second temps, les combattants, ainsi que les figures publiques, comme nous l'avons vu, bénéficient de ce que nous avons appelé l'aura héroïque. Ceci, bien évidemment, n'est rien d'autre que la forte manifestation de leur lien avec la communauté.

Chapitre 7 : La Famine

7.1 An Gorta Mór[315] : l'affamement en masse et la mémoire collective.

Il serait difficile de parler de la mémoire collective en Irlande (nord ainsi que sud), et de la radicalisation sans parler de la Grande Famine Irlandaise. Il s'agit de parler de *an Gorta Mór*, la Grande Famine Irlandaise de 1845-1852. C'est ici que beaucoup de caractéristiques culturelles irlandaises trouvent leur source. Un mot de précision - il ne faut pas parler de pommes de terre : c'est de mauvais goût, un sujet qu'il convient de laisser à Monsieur Parmentier. Après tout, la récolte de pommes de terre fut exécrable partout en Europe cette année-là, mais seule la population irlandaise était si misérable qu'elle dépendait entièrement de cette denrée. Pour la plupart des Européens, les pommes de terre étaient le plat du pauvre, plus appropriées, à dire vrai, à l'ordinaire des cochons. Il n'est guère besoin de s'appesantir encore, comme le font certains, sur la question de savoir s'il s'agissait en fait d'un génocide ; il faut simplement rappeler que, comme les historiens Finnegan et McCarron l'ont fort bien démontré, le pays produisait assez pour nourrir et vêtir sa population qui s'élevait alors à presque neuf millions d'habitants[316]. Mais cette production était exportée vers une Angleterre alors en pleine croissance, au plus fort de sa révolution industrielle. Plutôt que de fermer les ports pour empêcher l'exportation de denrées, ainsi qu'on l'avait fait lors des précédentes crises alimentaires, les propriétaires anglais en Irlande eurent le dernier mot sur leurs homologues de Westminster : l'on décida de se fier à la doctrine libérale et de la laisser régler les choses. C'était le prix à payer pour la modernité : jamais le pays ne retrouva sa démographie d'avant 1845. Il comptait presque neuf millions d'habitants, la population irlandaise s'élève aujourd'hui à six millions d'habitants du Nord au Sud.

Ce désastre démographique a été n'a pas vraiment été un génocide par intention meurtrière, auquel nous sensibilise bien Cormac O'Garda, comme nous pouvons le dire des autres génocides

[315] Nous avons mis en annexe un poème épique classique de Patrick Kavanagh; une sorte d'explication poétique de An Gorta Mór.

[316] Finnegan, Richard, et McCarron, Edward, *Ireland: Historical Echoes, Contemporary Politics*, Westview Press, Boulder CO, 2000, pp 322.

historiques[317]. Cependant, nous ne pouvons pas résister à la connexion spontanée entre la manière dont l'Irlande a perdu sa population pendant cette période et celle de l'holocauste un siècle plus tard, d'après l'analyse de Zygmunt Bauman. Pour Bauman, dans son livre *Modernity and the Holocaust*, l'holocauste est bien moins un épisode dans l'histoire allemande, ni même dans l'histoire juive (bien que certains intellectuels juifs d'après guerre ont tenté de monopoliser le mot même de génocide) qu'un résultat quasi-inévitable de la modernité. Dans la thèse de Baumann, c'est surtout la fonction de l'antisémitisme en Allemagne de 1933 combinée avec l'obéissance disciplinée programmée intégralement dans le système bureaucratique de l'état moderne allemand de cette époque qui a conduit à la Shoah[318]. Cette analyse est certainement bien plus convaincante que l'idée que l'holocauste (ainsi que la deuxième guerre mondiale plus globalement) est le résultat des actions d'un petit cadre d'individus malfaisants et excessifs. L'idée, souvent présentée dans l'imaginaire collectif des Nazis, que Hitler était un dictateur total qui a séduit la population, est aussi peu convaincante que le constat répété si souvent que des meurtriers n'ont rien fait de plus que de suivre les commandements de leurs supérieurs. La vérité est beaucoup plus complexe car elle est, comme si souvent, plurale, même si divers récits qui prétendent être LA vérité (unique et indivisible) sont notamment identifiables par leur incapacité de tolérer des perspectives divergentes. Ceci rejoint la perspective foucaldienne sur la vérité que nous avons discutée dans la première partie de cette thèse. Il est intéressant de prendre cette notion des vérités uniques et intolérantes face aux contradictions avec la notion d'une culpabilité totale concentrée dans un cadre spécifique de personnes, de membres du régime Nazi dans cet exemple. Ceci dit, la vérité est beaucoup plus complexe et la notion de culpabilité assez limitée si nous parlons d'un pays entier, dont nous avons pendu les 'coupables' et réhabilité les 'innocents'.

La liaison entre l'analyse de Baumann sur l'holocauste juif et la Grande Famine Irlandaise n'est donc pas dans l'acte mais dans l'idée. C'est-à-dire l'idée d'une famine dont les causes sont issues de multiples vérités, chacune complexe et chacune progéniture d'une perspective en opposition. Premièrement, le fait historique qu'au milieu du dix-neuvième siècle, il y a eu une grande maladie dans les pommes de terre en Europe, provenant des Amériques, comme la pomme de terre elle-même. Pour les apologistes du régime anglais de l'époque, l'explication d'un désastre

---

[317] Ó Garda, Cormac (2000), *Black '47 and Beyond: The Great Irish Famine in History, Economy, and Memory,* Princeton University Press, Princeton, 1999, pp 79.

[318] La thèse de Bauman dans son livre, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithica, 2001.

naturel est la plus acceptable, bien évidemment. Deuxièmement, le problème que même aux pires moments de la Grande Famine, l'île de l'Irlande a continué d'exporter la nourriture, des quantités suffisantes pour pouvoir nourrir sa population entière de presque neuf millions[319]. Cette fois-ci, la réponse des apologistes est aussi simple - il ne fallait pas perturber les messianismes du marché libéral mis en place dans l'empire britannique pour favoriser l'échange libre des biens, etc. Troisièmement, il y a le problème des expulsions en masse des paysans locataires, les paysans les plus pauvres, vulnérables et dépendants des récoltes des pommes de terres. Ce fut la combinaison de ces trois catégories qui a eu pour résultat la destruction d'une population vulnérable, surtout d'une population "irlandaise", des parleurs de gaélique, porteurs d'une culture celte.

C'est ici que nous rejoignons dans notre analyse celle de Zygmunt Bauman sur le génocide. Bien que la Shoah ait été un génocide total, indicatif d'un régime total d'une modernité avancée, nous pouvons dire avec Bauman qu'elle fut aussi la conséquence de la modernité. La famine irlandaise, aussi, dans la mesure où elle a été un génocide, a été un génocide d'une modernité émergente, instituée. Dans ce contexte, la famine, un événement non-planifié, donnait apparemment de belles perspectives aux Anglais pour poursuivre la destruction de la civilisation celte tout en laissant l'impression que cela se déroulait dans le plus grand des hasards. Une preuve de la supériorité des Saxons si souvent citée dans le Times de Londres à cette époque se retrouvait dans la pauvreté de l'agriculture irlandaise, où la plupart de la population ne subsistait qu'avec des pommes de terre[320]. Finalement, il était surtout utile aux intérêts anglais que cette agriculture irlandaise elle-même soit modernisée pour mieux servir l'expansion de la population des grandes villes industrielles anglaises. Pour cela, l'expulsion des paysans locataires a été essentielle pour justement pouvoir changer l'utilisation du territoire agricole pour l'élevage des vaches, bien plus profitable aux propriétaires anglais[321]. Donc, nous pouvons penser à la famine comme étant au profit d'une certaine population dans l'émergence de la modernité, dont le coût a été un génocide qui pourrait laisser croire qu'il a eu lieu par hasard. Toutes les excuses d'une pensée économique moderne, ainsi que d'un système légal moderne, se sont combinées à un désastre de circonstances humaines

---

[319] Poirteir, Cathal, 'Introduction' in Poirteir, Cathal (ed.), *The Great Irish Famine*, RTE/Mercier, Dublin, 1996, pp 15.

[320] La précarité de la plupart de la population irlandaise à ce moment se constate à travers de nombreux ouvrages historiques, et a été le résultat d'un système agricole en déséquilibre. Voir : Ó Gráda, *Op. Cit.* pp 89, Poirteir, *Op. Cit.*

[321] Ó Gráda, Cormac, Ireland's Great Famine: Interdisciplinary Perspectives, University College Dublin Press, Dublin 2006, pp 301.

déclenché par un phénomène naturel, l'infection des pommes de terre. Donc, même si ceci n'a pas été un génocide prémédité, nous pouvons dire, avec Francis Boyle, qu'il avait à bien des égards les caractéristiques d'un génocide[322].

[322] Professeur Francis Boyle a écrit "Clearly, during the years 1845 to 1850, the British government pursued a policy of mass starvation in Ireland with intent to destroy in substantial part the national, ethnic and racial group commonly known as the Irish People...Therefore, during the years 1845 to 1850 the British government knowingly pursued a policy of mass starvation in Ireland that constituted acts of genocide against the Irish people within the meaning of Article II (c) of the 1948 [Hague] Genocide Convention". Cité dans Ritschel, Dan, *Op. Cit.*

7.1.1 An Gorta Mór : l'histoire empirique et l'histoire en tant que récit.

Cormac Ó Garda, l'historien de référence en Irlande concernant la Grande Famine Irlandaise, précise dans son livre *Ireland's Great Famine* que l'histoire empirique nous montre des éléments qui vont à l'opposé de la perception populaire (ce que nous pouvons appeler, en ce qui concerne nos objectifs, l'imaginaire collectif) de la Grande Famine irlandaise. Ó Garda identifie une multiplicité de petits détails dans cette perception telle qu'elle nous est racontée de diverses manières culturelles. Par exemple, il souligne le fait que les émigrés, surtout les émigrés qui sont allés en Amérique du Nord, n'étaient pas les plus misérables victimes de la famine, comme cela nous est souvent représenté, notamment dans la tradition de la chanson. Dans l'imaginaire irlandais, y compris l'imaginaire de la diaspora, ce destin misérable d'émigration à cause de la pauvreté est fortement enraciné dans la culture irlandaise dans ce sens large. Mais comme Ó Garda nous le montre bien, c'est une image qui n'est pas en phase avec la réalité du groupe le plus pauvre. Fort simplement, car le plus misérable ne détenait pas l'argent nécessaire pour le voyage transatlantique, ils sont restés en Irlande : beaucoup sont morts de faim, beaucoup plus encore à cause des maladies liées à la famine.

Fig. 40 : Emigrés quittant l'Irlande : https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Famine_%28Ireland%29#/media/File:Emigrants_Leave_Ireland_by_Henry_Doyle_1868.jpg

Cependant, le problème avec l'analyse de Ó Garda, justement, c'est d'ignorer la puissance de cette perception forte en tant que force culturelle, force culturelle qui a joué un rôle essentiel dans le processus historique du vingtième siècle. Et ceci d'une façon très concrète, façon négligée par les historiens "officiels" tels que Ó Garda, ou encore Cathal Póirtéir[323]. Pour reprendre cette image ci-dessus de l'émigré irlandais, il faut bien tenir compte qu'en Irlande il y a deux traditions d'émigration. La plus veille, et la moins pratiquée, c'est l'émigré de l'aventure - tel a été le cas du *Flight of the Wild Geese*, auquel nous avons déjà fait référence. Ceci est une tradition d'émigration non pas nécessairement par pauvreté, mais par la recherche d'aventure et avancement impossible en Irlande. Souvent, dans le cas historique, ces émigrés sont partis dans l'emploi des militaires français, autrichiens ou espagnols[324]. Cette tradition, toujours existante, a produit des personnages très importants dans de nombreux domaines. Nous pouvons penser à James Joyce comme faisant partie de cette tradition, ou encore Samuel Beckett, dans la tradition littéraire. Dans le domaine militaire, commencé par Hugh O'Neil lui-même, il y a également des exemples splendides. En France, Henri Jacques Guillaume Clarke est l'un des exemples d'origine irlandaise qui a eu l'une des carrières militaires les plus brillantes, et qui est issu de cette tradition d'émigration[325]. Clarke, soldat dans les armées napoléoniennes, est devenu Général de Brigade. Pendant la guerre contre les Habsbourg, Clarke a été nommé Gouverneur de Vienne, et pendant la guerre contre la Prusse il a été nommé Gouverneur de Berlin. En 1807, il est ensuite devenu Ministre de Guerre de l'Empire, et en 1809, pour avoir contrecarré l'invasion britannique des Pays-Bas, Clarke s'est vu devenir Duc de Feltre par l'empereur, puis Pair de la France par le Roi Louis XVIII. En 1816, deux ans avant sa mort, il est nommé Maréchal de France. Ce genre de personnage fut une inspiration dans tous les domaines pour les émigrants irlandais qui cherchaient autre chose que de simplement éviter la pauvreté, et cela est plus ou moins une constante depuis le dix-septième siècle.

La deuxième tradition d'émigration, par contre, a oscillé avec les conditions de vie en Irlande. Aux périodes de famine, par exemple la famine de 1740-41, cette émigration a commencé notamment vers le Nouveau Monde. Donc, quand la Grande Famine a commencé en 1840, il y avait

---

[323] Póirtéir, dans le livre "The Great Irish Famine" (ed.), *Op. Cit.*, nous montre une version rigoureuse des évènements de la famine et son histoire sociale. Cependant, il ignore presque totalement l'importance de la perception de ce passé, sinon pour sa valeur en tant qu'anecdote.

[324] Downey, Declan, Irish knights of the Golden Fleece in Austria and Spain, conférence faite au *The Micheline Kerney-Walsh Memorial Lecture* chaired by Monsignor Dr. Raymond Murray, Cardinal OFiaich Memorial Library & Archive, Armagh, 21 Septembre 2002.

[325] Cette tradition est le sujet du livre de Stephen McGarry ; *Irish Brigades Abroad: From the Wild Geese to the Napoleonic Wars*, The History Press, Stroud, 2014.

déjà une population d'un quart de million d'Irlandais aux États-Unis[326]. Ceci a donc constitué le germe à partir duquel la communauté irlandaise aux États-Unis a poussée. Avec cette communauté s'est créée l'image de l'émigré en tant que victime ultime de la famine (et non pas nécessairement, comme nous montre Ó Garda, ceux qui sont morts directement ou indirectement de la faim). Alors que cette communauté, et des communautés du genre partout dans le monde, ont produit des succès individuels, au contraire de cette première tradition dont nous avons parlé, la deuxième tradition a été importante surtout pour des raisons historiques et sociologiques. D'abord, cette image de victime a été une narration puissante de ces communautés, une force unificatrice communautaire qui a fait d'eux des centres de puissance dans chaque pays où ils se sont installés, surtout aux États-Unis. Cette image, et cette puissance communautaire à l'étranger (où la population "irlandaise" est depuis longtemps supérieure numériquement à la population en Irlande) ont rendu plus facile l'émigration successive. Une empathie pour ceux qui ont pris part, bien que superficiellement et inconsciemment, à l'amélioration des circonstances pour ceux qui sont restés, comme cela est encore le cas depuis la dernière crise économique. Ceci, bien évidemment, a amélioré la qualité de vie matérielle de ceux qui sont restés, même face à la pauvreté.

Au-delà de cela, et ce qui est plus important en des termes historiques, c'est le rôle que ces communautés ont joué dans le financement de la violence en Irlande, et en Irlande du Nord jusqu'à nos jours. La perception de doléance contre l'administration britannique qui n'a rien fait pour aider (d'après cette perception) la population irlandaise pendant cette famine a créé dans ces communautés irlandaises à l'étranger un positionnement extrêmement dur vis-à-vis des Anglais, une puissance potentielle de soutien moral mais surtout financier qui a rendu possible l'achat des armes de guerre pour l'utilisation contre les Britanniques. Ce soutien a été utilisé par plusieurs pour faire acheter des armes sans lesquelles la libération des vingt-six comtés de l'Irlande du Sud par l'IRA n'aurait pas été possible. Et pendant tout le conflit nord-irlandais, ceci est resté une ressource essentielle permettant à l'IRA de poursuivre la "longue guerre" ("*the Long War*"). Donc, même si l'image de l'émigré élaborée depuis la Grande Famine n'est pas empiriquement exacte, elle est tout de même plus réelle, plus puissante dans les esprits et surtout les cœurs battants des communautés émotionnelles de la diaspora irlandaise à l'étranger.

---

[326] Ó Gráda, Cormac, *Ireland's Great Famine: Interdisciplinary Perspectives*, University College Dublin Press, Dublin 2006, pp 119.

7.1.2 An Gorta Mór : la famine et sentiment populaire anti-anglais.

La culture irlandaise est remplie de matériaux, la nourriture de l'imaginaire collectif anti-anglais qui prend ses racines dans divers récits narratifs de la mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise. Comme nous venons de le montrer, ceci n'est pas nécessairement lié aux les "faits" empiriques de l'histoire. Comme nous l'avons argumenté dans la première partie de cette thèse, la perception du passé à un moment donné dans le temps peut être aussi importante que ces faits empiriquement historiques, même quand ils vont totalement à l'opposé de ce répertoire empirique - peut-être surtout quand ils vont à l'opposé. Dans notre analyse, ces perceptions ouvrent de nouvelles voies de possibilité, qui constituent de nouvelles manières d'être dans le monde, de nouveaux *In-Der-Welt-Sein* heideggériens enracinés dans l'expérience du vécu ensemble. En ce sens, notre étude a la prétention d'être considérée comme étant une phénoménologie de la perception du passé, de ces mémoires collectives qui participent à la formation des mondes que nous cohabitons. Ce sont ces mondes du vécu phénoménologique dans lesquels sont enracinées les racines de la radicalisation auxquels nous nous intéressons en Irlande du Nord dans cette thèse.

Si la perception de la Grande Famine Irlandaise n'est pas en phase avec le répertoire empirique des historiens, c'est qu'il y a une explication fort simple : le traumatisme collectif. Il serait difficile d'exagérer le trauma que cette famine a créé au centre de la culture irlandaise. Nous pouvons citer des quantités d'exemples généraux, de la relation avec la nourriture, à la relation avec la terre et le statut social du propriétaire en Irlande. Généralement, les historiens l'utilisent comme la date clé pour comprendre le développement de l'Irlande - pré-famine, et post-famine. Ce trauma est souvent évoqué pour expliquer des éléments de la culture irlandaise par des politiciens et diverses autres figures publiques. Ó Garda cite l'ancien président irlandais, Mary Robinson, ayant dit que la cause de la générosité des Irlandais dans les associations charitables intervenant dans les désastres humanitaires dans le tiers monde provient de leur expérience traumatique dans la Grande Famine Irlandaise. Pour Sinead O'Connor, musicienne, l'hypothèse - plus intéressante et probable d'après notre analyse - c'est que ce trauma est en grande partie responsable de l'alcoolisme et de l'utilisation des drogues en Irlande[327].

[327] Sinead O'Connor, Chanteuse célèbre irlandais parle des problèmes sociaux issue de la grande famine irlandais dans sa chanson 'Famine' dans l'album Universal Mother (warner, 1994) : https://www.youtube.com/watch?v=EZIB6MslCAo

Souvent ignoré dans l'évocation de ce trauma culturel, c'est la complexité de la Grande Famine en tant qu'objet mnémonique. Nous avons déjà exposé l'importance de la figure de l'émigré dans la culture irlandaise, et surtout chez diverses communautés irlandaises à l'étranger, et comment ceci a aidé moralement et financièrement les activités de l'IRA. Comme le notent de nombreux commentateurs sur le terrorisme et la violence radicale, il n'y a jamais de violence perpétrée sans la perception d'une communauté - même si partiellement ou totalement imaginaire - qui soutient ces actions[328]. Chez l'IRA, ces communautés à l'étranger ont joué des rôles très importants dans la poursuite de la guerre contre les Britanniques. Même quand l'Irlande s'est développée autrement, et que la plupart de la population dans la République est devenue opposée à la violence dans le Nord, ces communautés à l'étranger sont restées "fidèles" au rêve d'une Irlande unifiée et indépendante. Même si nous pouvons constater que plus d'un siècle est passé depuis que leurs ancêtres ont quitté l'Irlande, et que même lorsqu'ils reviennent ils sont vus comme des étrangers, cette image, le fantasme de l'émigré comme la première victime de la Grande Famine Irlandaise est désormais resté une partie centrale de leur identité. Cette image, même si incomplète et illusoire, est restée ancrée dans leur identité collective, à partir de laquelle leur succès dans leurs nouveaux pays a du sens, tout comme le fantasme du rêve américain.

Il faut noter par ailleurs que la mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise (1846-1852), pour tout son aspect d'événement rupture en des termes historiques, a bien évidemment eu des précédents dans le passé. Comme le notent des historiens[329], ces autres épisodes son souvent ignorés dans la commémoration et d'autres formes d'expression culturelle officielle et officieuse. Dans l'histoire officielle de l'Irlande, également d'autres famines et événements catastrophiques existent, ceux-ci de moindre ampleur face à la Grande Famine, *An Gorta Mór*. Cependant, il y a bien eu d'autres famines catastrophiques. La famine de 1740-41, comme nous l'avons noté, a mis en place le germe des futures communautés irlandaises en Amérique du Nord, notamment. Dans cette famine, même si les données ne sont pas si bonnes, le taux de mortalité a été très élevé, entre 10% et 15% de la population totale, pire encore dans le Sud et l'Ouest[330]. La vraie

---

[328] Par exemple, dans son livre recent, Paul Gill nous sensibilise au fait que meme des acteurs qui semble d'être totalement seul (il cite l'exemple de Brevik en Norvege) ont au moins une communauté virtuel (au sens simple du digital) ou imaginaire. Voir : Gill, Paul, Corner, Emily, 'Lone Actor use of the Internet and behavioural correlates' in Jarvis, Lee, MacDonald, Stewart & Chen, Thomas (Eds.) *Terrorism Online: Politics, Law and Technology,* Routledge, Oxon/New York, 2015.

[329] Poitier, Cathal, *Famine Echoes - Folk Memories of the Great Irish Famine: An Oral History of Ireland's Greatest Tragedy*, Gill & Macmillan, Dublin, 1995, pp 229.

[330] Ó Gráda, *Op. Cit.*, pp 105.

raison, d'après notre analyse, pour laquelle la Grande Famine de 1846-52 est celle qui est retenue, plus que sa proximité temporelle, c'est qu'elle a été l'événement qui a marqué la rupture entre l'Irlande pré-moderne et l'Irlande moderne - c'était d'une certaine manière la douleur de la naissance de la modernité, comme nous l'avons identifié ci-dessus en citant Zygmunt Bauman. Nous constatons, cependant, que si la Grande Famine est un objet mnémonique si important, c'est aussi parce que derrière elle, il y a toute une série de famines et catastrophes (une dizaine depuis le treizième siècle d'après Ó Gráda[331]). Dans l'Irlande moderne depuis 1852, nous pouvons dire, un peu schématiquement, que ce genre de catastrophe dans un pays connu pour être un grand exportateur d'alimentation ne s'est plus jamais reproduit. De cette manière, la Grande Famine Irlandaise en tant que rupture de la modernité s'est cicatrisée sur la culture irlandaise.

Quand nous parlons de la famine en tant qu'objet mnémonique en général, - y compris donc des autres famines pré-modernes - l'imaginaire de la famine est enraciné dans la mémoire collective d'une manière très étrange, et elle produit des récits narratifs de la mémoire collective très pervers dans son sens complet. C'est-à-dire pervers dans son sens étymologique, par et via diverses manières de représentation symbolique dans les cultures orale, musicale et littéraire comme dans la vie quotidienne. Comme le disait Durand, en citant A. Lalande "comme tout signe concret évoquant, par un rapport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir"[332]. Impossible à percevoir, à cause de ce trauma culturel accompagnant la survie de la famine. La première de ces perversions, qui sont néanmoins des perversions essentielles, c'est bel et bien cette image de l'émigré comme étant la première victime de la famine, quand bien même les premières victimes de la famine, eux, sont morts et n'ont pas pu participer à la construction de ces images, ces récits narratifs de la mémoire collective qui donnent au moins sens au passé comme au présent. Ces perversions, d'après notre analyse, sont l'issue d'une incapacité à regarder trop étroitement le trauma. C'est pour cela que le chercheur attentif peut être frappé par la non-présence relative de la famine dans la culture et le discours dans l'Irlande contemporaine. Il faut la chercher, et non pas dans ses expressions évidentes, car le silence, le mystère et l'illusion sont trop souvent ses visages.

L'une des expressions de ce trauma se trouve dans le sentiment anti-anglais en Irlande. Ce sentiment est profondément enraciné dans la culture irlandaise, surtout chez les catholiques d'Irlande du Nord. Ce n'est pas notre but de poser ni de répondre à la question de pourquoi existe-t-

---

[331] *Ibid*, pp 73.

[332] Lalande, A., *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, article "Symbole sens" no. 2, Cité dans Durand, Gilbert, *l'Imagination Symbolique*, PUF, Paris, 2008, pp 11.

il un tel sentiment. Mais dans toute la litanie des critiques et des reproches que font les Irlandais républicains et indépendantistes, les épisodes et anecdotes de la Grande Famine prennent une place importante. Ils sont, souvent, des exemples de cette même perversion du trauma. Prenons l'exemple de "Queen Vicki's famous fiver", l'anecdote préférée des républicains. Dans le cadre de nos investigations de terrain, nous avons entendu cette anecdote dans le cadre d'un entretien avec Michael, ancien combattant de l'IRA, qui a passé sept ans emprisonné pour ses activités dans cette organisation, mais qui aujourd'hui dénonce l'utilisation de la violence dans la quête de l'indépendance.

EN:

Michael: Have y'ever heard the one about Queen Viki's famous fiver? It's a classic - I'll tell her to ya. Don't know if you know now, but back in black 47[333] there were all sorts of "charitable actions" and the like. An' yer wan, Queen Viki, ah sure didn't she dig deep now? With millions starving, emigrating and all, the most royal crown contributed a fiver - five pounds! - to famine relief. and in the same gesture gave five hundred to a charity for helping stray dogs in England, so it goes. Sure them ones were only too happy to see us down and out, with the rope around our necks - sure didn't they put it there?! Bastards.

Nah but the best is to come. The Grand Turk as they call him, the Sultan or Sheik or whatever he was, he wanted to pitch in. His idea was to send 10,000 pounds - which was loads like - to help feed the Irish. When the turkish ambassador turned up in London they turned down the offer. Against royal protocol. Sure, then again, you can't have some turkish lad giving 2000 times more than dear old Viki, sovereign of the United Kingdom of Great Britain and Ireland as it was. Not so united anymore, but that's another story. But so anyway, this turkish fella, after having been refused his donation, sends three boats. From Turkey - yeah - with food for the Irish from Turkey, if you don't mind. They fight a running battle with the brits up the Irish see to make port in Drogheda. Of all places. But don't start - I know where you're from. You know they have the Turkish crescent as the symbol of the town so they do? Mad craic altogether.

[333] "Black 47" c'est le nom donné à l'année 1847, la pire année dans la grande famine irlandaise.

FR:

Michael: Tu connais celle du fameux billet de cinq de la reine Viki? C'est un classique; je vais te raconter. Je sais pas si t'es au courant, mais en cette sombre année de 47, il y avait toutes sortes d'"actions charitables" et tout ça. La reine Viki, ah pour sûr est-ce qu'elle ne s'est pas fendue d'une offrande pour nous? Avec des millions d'affamés, d'émigrants, de tout ça, la grande couronne royale a contribué d'un billet de cinq, cinq livres ! pour soulager la faim. Et dans le même geste a donné cinq cent livres à une fondation pour aider les chiens errants en Angleterre, comme ça. C'est sûr, ils n'étaient que trop heureux de nous voir morts ou partis, la corde autour du cou; est-ce qu'ils ne nous l'avaient pas mise eux-mêmes? Connards.

Nan, mais le meilleur reste à venir. Le grand Turc comme on l'appelle, le sultan ou le cheik ou je-sais-pas-quoi, il a voulu s'en mêler. Son idée c'était d'envoyer 10 000 livres (ce qui était énorme, quoi) pour aider à nourrir les Irlandais. Quand l'ambassadeur turc s'est pointé à Londres, ils ont refusé l'offre. C'était contre le protocole royal. Eh ouais, c'est clair, tu peux pas laisser un Turc donner 2000 fois plus que la bonne vieille Viki, reine du Royaume-Uni d'Angleterre et d'Irlande qu'elle était. Plus tellement uni le royaume, mais ça c'est une autre histoire. Enfin bref, le mec turc, comme on lui refuse son offre, il envoie trois bateaux. Depuis la Turquie, ouais, avec de la bouffe de Turquie pour les Irlandais, s'il vous plaît. Ils engagent une bataille interminable avec les British pour atteindre les Irlandais et finissent par débarquer à Drogheda. De tous les endroits… Mais, commence pas: je sais d'où tu viens. Tu sais qu'ils ont le croissant turc comme symbole de la ville maintenant?Un sacré délire que ça a été.

Cet épisode, raconté lors d'un entretien, fait partie du stock d'images de cruauté et de doléances qui peuplent généralement la culture irlandaise vis-à-vis des Britanniques, *na Saisanaigh* en gaélique. L'histoire ici racontée par Michael regorge ainsi à la fois d'éléments vrais et faux. En particulier, comme nous le rappelle Ó Garda, la reine Victoria n'a pas donné cinq livres, mais deux

mille, pour appuyer le combat de la Grande Famine Irlandaise[334]. Cela dit, le Sultan de l'empire Ottoman avait vraiment l'intention d'en donner dix mille. Comme cela aurait été embarrassant pour la monarchie britannique, son offre a été refusée d'une manière diplomatique, où il lui a été conseillé de donner la somme d'un millier de livres. Ayant donné ce millier de livres, le Sultan souhaitait malgré tout donner davantage, mais sans offenser la monarchie d'Angleterre. Les Turcs ont alors envoyé trois bateaux de nourriture à la ville de Drogheda - mais les circonstances restent désormais obscures car la mission n'a jamais été officiellement reconnue. Néanmoins, dans les récits narratifs de la mémoire collective, et dans la mémoire collective particulière à cette ville de Drogheda, ville particulièrement brutalisée par Oliver Cromwell au dix-septième siècle, l'épisode des dons des Turcs reste important. Au-delà de cette importance locale, l'épisode est souvent utilisé en conjonction avec la fausse histoire des cinq livres pour souligner la cruauté des Anglais. Dans l'Ulysse de Joyce, nous retrouvons les lignes suivantes;

EN:

> We'll put force against force, says the citizen. We have our greater Ireland beyond the sea. They were driven out of house and home in the black '47. Their mud cabins and their shillings by the roadside were laid low by the battering-ram and the Times rubbed it's hands and told the whitelivered Saxons there would soon be as few Irish in Ireland as redskins in America. Even the Grand Turk sent us his piastres. But the Sassenach tried to starve the nation at home while the land was full of crops that the British hyenas bought and sold in Rio de Janeiro. Ay, they drove the peasants in hordes. Twenty thousand of them died in the coffinships. But those that came to the land of the free remember the land of bondage. And they will come again and with a vengence, no cravens, the sons of Granuaile, the champions of Kathleen ni Houlihan[335].

FR:

[334] Ó Gráda, *Op. Cit.*, p 72

[335] Joyce, James, *Ulysses*, Penguin, New York/London, 2008, p 430.

> Nous opposerons la force à la force, que dit le citoyen. Nous avons notre grande Irlande d'outre-mer. Ils ont été chassés de leur maison et de leur pays en la sombre année 47. Leurs chaumières de terre battue et leurs huttes du bord de la route ont été jetées bas à coups de bélier et le Times s'est frotté les mains et a dit à ses poules mouillées de lecteurs saxons qu'il y aurait bientôt aussi peu d'Irlandais en Irlande que de Peaux-Rouges en Amérique. Même le grand Turc qui nous a envoyé ses piastres. Mais le Saxon il voulait affamer le pays et pour ça ces hyènes d'Anglais avaient raflé tout notre blé, et la terre en était couverte, pour le revendre à Rio de Janeiro. Oui, ils ont chassé les paysans en masse. Vingt-mille ont laissé leur peau dans les bateaux-cercueils. Mais ceux qui ont touché la terre de liberté se souviennent de la terre d'esclavage. Et ils reviendront et je ne te dis que ça ! c'est pas des lâches les fils de Granuaile, les défenseurs de Kathleen ni Houlihan[336].

Pour comprendre cette anecdote dans le contexte de notre analyse, le texte de Joyce est ici non pas simplement d'intérêt littéraire. À la fois, ceci montre l'humeur des Irlandais vis-à-vis de leurs "colonies", c'est-à-dire des communautés d'Irlandais partout dans le monde. Ces communautés n'ont que rarement participé dans les guerres contres les Britanniques, mais comme avec De Valera, président de Fianna Fáil et premier ministre de l'État libre, puis président de la République irlandaise, leurs participations ont été très importantes symboliquement. Surtout, comme nous l'avons déjà souligné, leur participation au financement des armes a été indispensable à la libération des vingt-six comtés du sud, puis à la "longue guerre" de l'IRA en Irlande du Nord[337].

Cette participation, comme nous le montre bien Joyce dans cet extrait, est basée sur une perception qui, comme Ó Garda nous l'a déjà montré, est fausse. Ceux qui ont été chassés de leurs maisons pour ne pas avoir pu payer leurs loyers (forts nombreux pendant la Grande Famine Irlandaise) n'avaient pas non plus l'argent pour émigrer. S'ils pouvaient ne pas payer, ils sont restés pour beaucoup dans des maisons de travail, beaucoup d'autres sont morts. Mais dans l'imaginaire collectif, en Irlande comme dans des communautés irlandaises à l'étranger, ceci est resté l'image dominante. C'est intéressant que Joyce fasse le lien entre cette doléance et la vengeance, en passant par la participation des Turcs à l'aide de l'Irlande. Encore, cette perception est un mélange de

---

[336] Traduction Auguste Morel pour l'édition Gallimard, Paris, 1996.

[337] "The Long War" ou la longue guerre c'est un des noms donné au conflit nord-irlandais par les membres de l'IRA.

diverses choses empiriquement vraies et exagérées, comme le vent de la nourriture produite en Irlande par les propriétaires anglais - ce qui est vrai, comme le montrent diverses sources historiques. Le commentaire de Joyce sur le *Times* évoque le fait que dans le discours public en Angleterre, représenté par le *Times* de Londres, il est montré une image quasiment raciste des Irlandais, où la famine a été vue comme le fruit de la stupidité de la population irlandaise, les paresseux ou autre[338].

Pour en finir, l'imaginaire collectif des Anglais ou des Britanniques chez les Irlandais, Nord et Sud, reste profondément marqué par la doléance perçue de la Grande Famine Irlandaise. Ceci a été une référence dans tous nos entretiens, la différence principale résidait dans le fait de savoir à quel point ceci constituait une justification au conflit en Irlande du Nord. Tara, l'une de nos interlocuteurs les plus jeunes (26 ans), qui s'identifiait en tant que républicaine mais opposée à l'usage de la violence pour l'unification de l'Irlande, libre du Royaume Uni.

EN:

RMD: What would you have to say about the longer historical context in terms of the way you describe the troubles and the development of the peace process?
Tara: Well… Well sure it's all about context when you get right down to it. Not just what you learn in school like, but the other things, the things you just hear, around like. Growing up, there were always stories about the Gort Mór. About the people that had to heave, destitute, off to America and all. It's just a picture I suppose, but when you think of all of those that died, and the rest who barely survived to leave, the workhouses… And then you hear stories about evictions. There's a story my granny used to tell, if I can remember right… About an woman who was put out of her house just down the way from ourselves above in Forkhill.

[338] Gillissen, Christophe, The Times and the Great Irish Famine 1846-47 in Philippe Cauvet, Philippe, Finding, Susan and Jones, Moya (eds.)in *Britain, the Empire and on the Continent, special issue The 1846-1851 Famine in Ireland: Echoes and Repercussions*, 12, 2015, Available online: http://mimmoc.revues.org/1828

They came and put her out for not making the rent - her husband had died. And they set the roof on fire, her standing there with eight children and nowhere to go. With the roof on fire, she screamed and screamed and put a curse on bailiff and his men. My granny used to always say that at least no good would come to them since the curse of a widow.. That's powerful..

Anyway, it's just a story, but that was going on all over the country, people being put out onto the road. That's always the kind of thing brought up against the brits, that not only did they stand by and let the Irish starve, but they burned the roofs down on top of us to throw us off the land. It's not a good starting-point, but you can only hope we've made progress since then…

FR:

RMD: Qu'aurais-tu à dire à propos du contexte historique sur le long terme, dans la manière dont tu décris les troubles et l'évolution du processus de paix?
Tara: Hmm… eh bien, évidemment, c'est surtout une question de contexte quand on y pense. Pas seulement ce qu'on apprend à l'école, non, mais les autres choses, celles qu'on entend autour de nous, en fait. En grandissant, on entendait toujours des histoires sur le Gort Mór. Sur les gens qui ont dû lutter, les misérables, migrant en Amérique, tout ça. Je suppose que c'est juste une image, mais quand on pense à tous ces morts, et ceux qui ont tout juste eu la force de partir, les maisons de travail… Et puis on entend des histoires d'expulsions. Il y a cette histoire que racontait ma grand-mère, si je m'en rappelle bien… Au sujet de cette femme qui avait été jetée hors de sa maison, juste en bas de la route qui menait vers chez nous, à Forkhill. Ils sont venus et l'ont mise dehors pour n'avoir pas payé le loyer (son mari était mort). Et ils ont mis le feu au toit, alors qu'elle *se* tenait là avec huit enfants et nulle part où aller. Alors que le toit brûlait, elle a crié et crié et maudit le bailli et ses hommes. Ma mamie disait toujours que rien de bon ne pourrait leur arriver maintenant qu'ils ont été maudits par une veuve… C'est puissant.

> En tous cas, c'est juste une histoire, mais on en trouvait à travers tout le pays, des gens jetés sur la route. C'est toujours le genre de choses dont on accuse les Brits, qu'ils n'ont pas seulement regardé les Irlandais mourir de faim sans rien faire, mais qu'ils ont fait brûler les toits au-dessus de nos têtes pour nous jeter hors de nos terres. Ce n'est pas un bon point de départ, mais on ne peut qu'espérer qu'on a parcouru du chemin depuis...

Ceci nous donne une indication de la manière dont la mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise en ce qui concerne le sentiment anti-anglais est plus qu'une cicatrice, mais qu'elle reste d'une certaine manière une blessure ouverte dans la culture irlandaise. Et même si une infime partie de la population britannique a plus qu'une connaissance superficielle de ce désastre, peut-être surtout les politiciens, ceci ne veut pas dire qu'elle n'y a pas joué un grand rôle dans les relations anglo-irlandaises. Surtout au niveau de la perception populaire, ce que nous pouvons appeler l'imaginaire collectif des Anglais chez les Irlandais. En ce sens, les doléances réelles et perçues restent des ressources et arguments importants pour les républicains et les militants pour l'indépendance de l'Irlande.

7.2 L'amnésie collective ou l'expression inconsciemment socioculturelle de la mémoire de la famine.

L'égyptologue Jan Assman, lorsqu'elle nous parle de la mémoire collective, tient à nous faire remarquer la fonction que joue l'amnésie collective dans une compréhension de la mémoire collective[339]. D'après son analyse, le rôle joué par ce processus a des expressions évidentes, des processus volontaires, comme l'exemple de brûler des livres. Évidemment, il est plus difficile de donner des exemples d'autres expressions, des expressions inconscientes, qui sont moins évidentes, moins délibérées. Néanmoins, ceci reste important pour notre analyse, non pas seulement de la Grande Famine Irlandaise, mais de la mémoire collective d'une manière plus générale. Ceci nous semble une bonne occasion d'utiliser l'exemple de la Grande Famine Irlandaise pour rendre visibles quelques éléments importants sur le rôle de l'amnésie collective, ou plus simplement de l'oubli dans la mémoire collective.

Bien évidemment, tout comme nous venons de l'exposer, il y a une mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise en Irlande et Irlande du Nord, avec des expressions directes tels que des récits, des mémoriaux, ainsi qu'au niveau de la perception. L'exemple de la perception générale de doléance et le sentiment anti-anglais qui y est associé reste quand même aussi direct. Une chose intéressante en Irlande est que la mémoire collective de la Grande Famine reste pour la plupart une chose subtile, peu dite. Nous ne la qualifierons pas de "silencieuse", car nous venons de montrer qu'elle est mentionnée ; nous disons simplement que pour l'ampleur de cette catastrophe en termes de morts et de souffrance humaine, il faut chercher ses traces. En général, les Irlandais contemporains en parlent peu, et avec l'exception de certains historiens spécialistes, ils ont peu de connaissances hors du niveau de perception du "stock of knowledge at hand"[340], le niveau de base de connaissance "ordinaire" ordonné par la culture dans laquelle nous existons. Plusieurs commentateurs ont remarqué qu'il est difficile de faire parler les Irlandais de la Grande Famine Irlandaise, peut-être car c'est un souvenir particulièrement douloureux[341]. Ceci a également été le

---

[339] Assmann, Jan,, 'Ancient Egyptian anti-judaism: A case of distorted memory', In D.L. Schacter, J.T. Coyle, G.D. Fischbach, M.M. Mesulam, & L.E. Sullivan (Eds.), *Memory distortion: How minds, brains and societies reconstruct the past*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.

[340] Schütz, Alfred, *On Phenomenology And Social Relations*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, pp 74.

[341] Poitier, Cathal, *Op. Cit.*, pp 77.

cas en ce qui concerne notre “échantillon” d’interlocuteurs. Notre hypothèse et argument serait ici que la Grande Famine Irlandaise a laissé des traces profondes sur la mémoire collective, mais qu’elles ne sont que rarement exprimées d’une manière directe. Cependant, pour comprendre le processus de la radicalisation, il s’agit de comprendre cette terre mnémonique féconde dans laquelle les racines peuvent pousser.

Pour le comprendre, nous allons faire référence ici à quelques exemples de ce que nous appelons l’expression inconsciemment socioculturelle de la mémoire de la famine, ceux qui sont les traces visibles de l’oubli dont nous avons parlé. Nous allons finir avec un sous-chapitre qui est une étude de cas sur ce phénomène vis-à-vis du festif dans la culture irlandaise comme l’expression inconsciemment socioculturelle de la mémoire de la Grande Famine Irlandaise. Pour préciser, ce sont des exemples illustrateurs et non pas des objets de recherches complets, mais ils méritent à notre avis une considération plus ample que nous ne pouvons leur apporter ici. Encore une fois, les Irlandais parlent peu de la Grande Famine, et ces connections sont issues de notre analyse et non pas, par exemple, de nos entretiens.

Le fait d’être propriétaire de la maison que nous occupons dans la culture irlandaise est une chose fondamentale. Même en ville, la culture de louer un appartement ou une maison toute sa vie n’existe quasiment pas[342]. Ce dernier est à notre avis intimement lié avec deux choses fort simples ; sécurité et lien. Nous ne devons pas ici exagérer la pertinence la pertinence l’observation de Michel Maffesoli que “le lieu fait le lien” - une observation qui est ici enracinée dans la société traditionnelle en Irlande, et non pas nécessairement dans la société contemporaine. Néanmoins, à travers la mémoire collective, ces liens sont devenus essentiellement liés avec le fait de posséder, d’avoir le droit d’occuper un espace sans risque d’être un jour jeté dehors ou expulsé. Ceci nous amène à notre deuxième point, la sécurité. La sécurité ici doit être comprise d’une manière tout à fait simple. C’est-à-dire, la simple sécurité de tenure. Avant la Grande Famine Irlandaise, il était très difficile d’être propriétaire d’une maison ou parcelle de terrain - comme presque partout en Europe, la grande majorité des terres agricoles résidaient entre les mains des propriétaires aristocrates. Les paysans surtout n’avaient pas accès à l’achat de leurs maisons. Ainsi, quand la crise de la pomme de terre est venue, et les paysans ne pouvaient pas payer leurs loyers, ils ont été expulsés, souvent d’une manière très violente. D’après notre analyse, ceci est directement lié à l’obsession bien

[342] La culture de louer en permanence n’existe pas vraiment en Irlande, pour des raisons de culture autant que pour des raisons légaux. Voir l’article dans journal.ie, Octobre 30, 2014, http://www.thejournal.ie/readme/irish-rental-market-1752206-Oct2014/

irlandaise d'être propriétaire. Ceci a joué un rôle important dans la dernière crise économique en Irlande, au moins dans la façon dont elle a été subie par la population irlandaise. La croissance économique en Irlande avant la crise a créé une grande bulle dans le secteur immobilier ; quand la crise est venue, un grand nombre de "propriétaires" irlandais ont été laissés avec des dettes énormes pour des maisons dont la valeur avait chuté[343].

Un deuxième exemple d'une expression inconsciemment socioculturelle de la mémoire de la Grande Famine Irlandaise est discernable dans les traits alimentaires en Irlande. Nous allons l'explorer plus en détail prochainement avec référence au rapport à l'alcool chez les Irlandais. Mais à bien des égards, les Irlandais ont visiblement un problème avec la nourriture, et avec les habitudes gastronomiques et alimentaires[344]. Bien évidemment, ces sont des choses très générales dont nous parlons, et le lien avec la Grande Famine semble évident. L'idée de l'aliment de confort prend une place très importante, mais au-delà de cela nous avons aussi la relation avec la sécurité, la sécurité alimentaire cette fois-ci.

Ces exemples sont élaborés ici d'une manière générale et brève simplement pour rendre attentif le lecteur à l'importance de l'expression inconsciemment socioculturelle de la mémoire de la Grande Famine Irlandaise. Comme nous l'avons dit, ceci est d'une certaine manière "oublié" dans la culture irlandaise. Il n'est jamais dit "je vais m'acheter une maison à cause de la famine", ni, "il faut que je mange au cas où il y aurait encore une famine!" Bien évidemment ces sont des choses aussi obscures que la présence de la violence physique dans la vie quotidienne et la culture irlandaise. Mais dans tous les cas, c'est notre analyse que ces expressions et ces phénomènes sont néanmoins enracinés dans la mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise.

En ce qui concerne la mémoire collective, ceci est également important. Comme dans le travail de Mark Freeman, nous constatons qu'il y a des expressions inconscientes de la mémoire collective, en tant que récit et en tant que phénomène enraciné (radicalisé) dans la terre de cette

---

[343] Symptome de l'obsession avec le status d'être propriétaire dans la culture irlandais, la crise qui a recensement traversé l'Irlande a supprimé une grande partie du valeur de Marche immobilier irlandais, et a laissé énormément du monde avec des grands dettes. Voir : *Ibid*.

[344] Que ces exemples peuvent sembler totalement anecdotal par rapport à notre etude c'est aussi une manière de montrer les diversité de perversions (dans son sens étymologique de par et via) à travers lequel la mémoire collective de la grande famine irlandaise se fut exprimé. Voir : article du Irish Times, 6 mai 2015, http://www.irishtimes.com/news/health/ireland-set-to-be-most-obese-country-in-europe-who-says-1.2201731

mémoire collective, et cette *Dasein* socioculturelle[345]. Comme l'a bien montré Jens Brockmeier, il y a toutefois de multiples interprétations de chaque objet ou récit narratif de la mémoire collective[346]. Nous avançons aussi la position qu'à partir de chaque objet mnémonique, tel que la Grande Famine Irlandaise, il y a de multiples phénomènes qui en sont issus. C'est le cas même lorsque parfois et pour diverses raisons telles que le trauma collectif, ils ne sont pas exprimés d'une manière explicite, claire, ou les liens ne sont pas évidents, directs ou encore conscients. C'est notre analyse que ceci est le rôle de l'oubli dans les radicalisations - c'est-à-dire dans les diverses expressions phénoménologiques dans le monde contemporain des objets mnémoniques.

[345] Freeman, Mark, "Charting the narrative unconscious: Cultural memory and the challenge of autobiography"; in *Narrative Inquiry*, Volume 12(1), 2002.

[346] Brockmeier, Jens, 'Possible Lives', in *Narrative Inquiry*, 12(2), pp 455–466, 2002.

7.3 Etude de Cas d'une expression inconsciente de la mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise : la famine et le festif[347].

Dans presque toutes les villes du monde, tard le vendredi soir ou tôt le samedi matin, si d'aventure vous passez devant un pub irlandais, vous ne pourrez qu'être frappé par les *affoulements* effrénés qui ont lieu à l'intérieur. Les deux principales exportations de l'île d'émeraude, si l'on omet sa population, sont certainement la noirceur de sa bière et celle de sa langue, en poésie, en chanson et en prose ; et la combinaison de ces deux choses s'avère une bonne recette d'excès. Étant donné les représentations qui dominent, l'on serait pardonné de croire que les Irlandais se résument à une joyeuse bande d'ivrognes écumant les bars de la planète. Sous cette forme bruyante de convivialité, derrière cet excès, l'on trouve le résidu de quelque chose d'autre : une tristesse certaine.

La mémoire collective prend plusieurs formes. L'une des plus importantes, à défaut d'être la plus évidente, est l'oubli, ou plutôt la volonté de l'oubli. On dit souvent qu'un homme boit pour oublier, mais c'est précisément lorsqu'il noie son chagrin que ressurgit la source même de ce chagrin. Nous nous proposons de montrer en quoi cela aussi est une forme « d'être ensemble » : non pas seulement manger ou boire ensemble, mais souffrir ensemble, et noyer collectivement le chagrin, les souvenirs, par l'excès. Le souvenir en question est celui de la famine. Ce souvenir et l'excès qui l'accompagne font partie de l'histoire, et parce qu'il s'agit presque à présent d'une tradition mondiale ; l'on pourrait en trouver bien d'autres. Les excès absurdes de l'opulence chinoise ne sont rien d'autre que l'expression du souvenir des privations qui ont ravagé le pays avant que celui-ci ne découvre les joies du capitalisme, et des famines qui ont causé la mort de dizaines de millions de gens au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle. L'on peut aussi songer au Comte de Monte Cristo qui, une fois libre et riche, mène une vie d'excès et de luxure en souvenir de ses malheurs[348]. Celui-ci va jusqu'à rechercher le plaisir le plus gourmand : la vengeance. Les ouvriers du monde entier savent que la mort est là, et c'est pourquoi ils doivent manger, et ils y prennent plaisir. Les Irlandais s'en souviennent, alors ils boivent. Comme dans la chanson irlandaise populaire *Prefad San Ol*,

---

[347] Cette sous-chapitre est une version modifié d'une publication effectué dans le cadre de notre thèse : MacDubhghaill, Rónán, 'Oroce dhu', dans *Les Cahiers Européens de l'imaginaire*, 4, Manger Ensemble, CNRS Éditions, Paris 2013.

[348] Dumas, Alexandre, *The Count of Monte Cristo*, Penguin, London 2003.

GÉ : Níl sa tsaol seo ach mar soinneán gaoithe / Ga a scaoiltear nó slám de cheo: Mar sin ‘s dá bhrí sin, níl beart níos críonna / Ná bheith go síoraí ag cur preab san ól.[349]

FR : La vie n’est qu’une bulle de labeur sans joie… / Alors les gars et les filles, parce que le temps file, venez remplir vos verres / une dernière fois !

C’est dans la mémoire, dans les récits de *an Gorta Mór*, la Grande Famine Irlandaise de 1845-1852, que les excès culturels des Irlandais trouvent leur source. Pour rappel, ceci est beaucoup moins en rapport avec les pommes de terres comme on a tendance à le croire. C’est pour ceci que le terme même de la ‘Famine’ est problématique : la fatalité, l’émigration et la souffrance de masse ne furent pas totalement liées à la nourriture, mais davantage aux croyances aveugles en la capacité du marché à régler les problèmes de distribution de nourriture. C’est pour cela que les ports irlandais n’ont pas été fermés comme cela a été fait lors des famines précédentes[350]. Les lignes de Bredan Behan à ce propos nous illuminent du sentiment populaire à ce sujet :

EN :

> The English story is that the potato crop failed and that the Irish depended on the potato as nothing else was grown in Ireland. In fact, Ireland exported enough corn and beef in 1847 to feed her population four times over. The food had to be sold for rent to keep the landlord and his wife and mistresses in comfort in England. All of the nations sent shiploads of food to relieve the Irish then, but they were not allowed to land for the simple reason that the policy of the Government was that the Irish should be exterminated. The *Morning Post* said that : ‘The Celt is going, going with a vengeance. Very shortly an Irishman will be as scarce on the banks of the Shannon as an Indian on the banks of the Potomac.’ But I’m happy to report that the Morning Post is gone and, by Jesus, we’re here yet. The Bishop of Kildare and Leighlin, who was known as J.K.L., said that he was proud that the people of his diocese were so God-fearing that they would sooner die of starvation than refuse to pay the rent. Well, die they did, and they weren’t helped much by the Government or Church. Queen

[349] Nous citons ici une version de la chanson comme joué par The Dubliners, *Prefad san Ol*. Il faut noter que la chanson est une adaptation d’une poesie de Bairéad Riocard (c. 1714-1819). https://www.youtube.com/watch?v=lIsL4lEDpew

[350] Ó Gráda, *Op. Cit.*, pp 221.

Victoria was very distressed at the famine among her loyal subjects and she sent £5 to the Famine Relief Fund ; then in case she might be thought to be showing open sympathy with a crowd of rebels, she send £5 to the Battersea Dogs' Home.[351]

FR :

L'histoire selon les Anglais, c'est que les champs de pommes de terre sont morts et que les Irlandais dépendaient des pommes de terre, parce que rien d'autre ne poussait en Irlande. En fait, l'Irlande exportait assez de blé et de boeuf en 1847 pour nourrir quatre fois sa population. La nourriture devait être vendue en échange de loyers pour garantir le confort du propriétaire, de sa femme et de ses maîtresses en Angleterre. Toutes les nations ont alors envoyé de pleins navires de nourriture pour soutenir les Irlandais, mais ils n'avaient pas le droit d'accoster pour la simple raison que, selon la politique du Gouvernement, les Irlandais devaient être exterminés. Le *Morning Post* a dit : 'Le Celte s'en va, il s'en va avec sa vengeance. Bientôt on trouvera aussi peu d'Irlandais sur les rives du Shannon que d'Indiens sur les rives du Potomac.' Mais je suis heureux de signaler que le *Morning Post* est parti et, grâce à Dieu, nous sommes encore là. L'évêque de Kildare et de Leighlin, qu'on surnommait J.K.L., a dit qu'il était fier que les gens de son diocèse soient si vertueux qu'ils préfèrent mourir de faim que de refuser de payer leur loyer. Eh bien, en effet, ils sont morts, et ce n'est pas l'Église qui les a aidés. La reine Victoria était très inquiète de la famine ravageant ses loyaux sujets, et elle a envoyé 5 livres au Fonds de Secours contre la Famine ; et ensuite, au cas où on puisse la soupçonner de compassion ostensible envers une troupe de rebelles, elle a envoyé 5 livres au chenil de Battersea.

[351] Des details ici cité sont empiriquement faux ; comme nous avons déjà expliqué, la contribution de la reine anglais a été plus important que le cinq livres cité ici. Cependant, comme nos entretiens a déjà montré, ceci reste fermement enraciné dans la mémoire collective des Républicains dans la communauté catholique de l'Irlande du Nord. Citation : Behan, Brendan, *Brendan Behan's Island: An Irish Sketch-book*, Bernard Geis Associates, New York, 1962, pp 185.

De toute évidence, il s'agissait moins de famine que d'affamement. C'est bien ce que signifie le nom irlandais, *an Gorta Mór* – la *grande faim*, le *temps de la faim*. Dans sa pièce *Homme et Surhomme*, c'est à cela que G. B. Shaw se réfère quand son personnage Malone dit : "Je présume que vous trouvez cela bien sordide ; mais je sais de quoi je parle. Mon père est mort de faim en Irlande l'année noire de 1847, peut-être en avez-vous entendu parler".

Violette, interloquée, ne peut que répondre : "la Famine ?"

Alors, "avec une intensité fiévreuse", Malone corrige : "Non, l'affamement. Quand un pays est plein de nourriture et qu'il l'exporte, il ne peut pas y avoir de famine. Mon père a été affamé à mort ; et c'est la faim qui m'a poussé, dans les bras de ma mère, jusqu'en Amérique. C'est le joug anglais qui nous a conduit, moi et les miens, hors d'Irlande".[352]

Voilà qui est assez clair : la colère, l'indignation et le chagrin d'un peuple qui a subi ce qu'on pourrait appeler un désastre colonial. Ces histoires, ces souvenirs constituent des éléments importants de l'identité irlandaise. Les récits de privations, de pauvreté et d'expulsions, la crainte permanente de la faim, occupent une place essentielle dans l'inconscient collectif de la culture irlandaise – sans parler du cri de ralliement des nationalistes à la fin du dix-neuvième siècle. De nos jours, le meilleur exemple d'expression narrative de cette mémoire se trouve dans la musique populaire irlandaise, qui a connu ces dernières années un regain de succès.

Une chanson populaire classique, typique des récits de cette époque, est celle de *Skibbereen*. L'on assiste à un dialogue entre un père et son fils, le fils demandant au père pourquoi il a été contraint de quitter l'Irlande, puisqu'"ils disent que c'est un pays magnifique, où un Prince pourrait habiter". À quoi le père répond :

EN:

My son I loved my native land with energy and pride

Till a blight came o'er all my crop, and my sheep and cattle died

[352] Ceci est un extrait de 'Man and Superman' de Geoge Bernard Shaw (Penguin Classics, London, 1991) traduit par Clément Bosqué pour MacDubhghaill, Rónán, 'Oroce dhu', dans *Les Cahiers Européens de l'imaginaire*, 4, Manger Ensemble, CNRS Éditions, Paris 2013.

My rent and taxes were to paid, and I could not them redeem

And that's the cruel reason why I left old Skibbereen.

FR:

Mon fils, j'aimais mon pays natal avec énergie et fierté,

Quand une maladie s'est abattue sur mes récoltes, mes moutons et vaches sont morts

Il fallait payer loyer et taxes, je ne pouvais m'en acquitter.

Et c'est pour cette raison cruelle que j'ai dû quitter mon Skibbereen »

Il poursuit et raconte à son fils que :

EN: Oh tis well I do I remember the bleak November day

The landlord and the sheriff came to take us all away

They set my roof on fire with their cursed English spleen

I heaved a sigh and bade goodbye to dear old Skibbereen[353].

FR: Je me souviens bien, ce jour pâle de novembre,

Quand le bailli et le propriétaire sont venus

Pour nous jeter dehors,

[353] Skibbereen, chanson traditionnelle irlandais, publié pour la première fois dans *The Irish Singer's Own Book*, Noonan, Boston, 1880 ; nous citons la version de The Dubliners, voir: https://www.youtube.com/watch?v=Cj4ifPsTe2I

Ils ont mis le feu au toit, ces maudits Anglais,

Et c'est encore une raison pour laquelle j'ai dû quitter mon Skibbereen.

Puis il raconte comment sa femme est morte de détresse, de chagrin et de faim. Il a emmené lui-même son fils avec lui, mais il ne dit pas où. Le fils répond à son tour et promet :

EN: Oh father dear, the day will come when in answer to the call

All Irish men of freedom stern will rally one and all

I'll be the man to lead the band beneath the flag of green

And loud and clear we'll raise the cheer,

"Revenge for Skibbereen!"

FR: Ô mon cher père, le jour viendra où nous appellerons à la vengeance.

Et tous les Irlandais, les grands comme les râblés, répondront à notre appel.

Je serai l'homme qui conduira les troupes, sous le drapeau vert,

Et haut et fort nous crierons

"Vengeance pour Skibbereen !"

On sent ici la ferveur, l'émotion à l'état pur et la sincérité brutale qui font généralement l'attrait de la musique irlandaise. Le thème de ces chansons comme *Skibbereen* ou *La Rosée Brumeuse (The Foggy Dew)*, dont l'étymologie dérive de *Oroce dhu*, qui signifie la "nuit sombre ou noire" en langue irlandaise, porte toujours sur les passions, la brutalité, les excès qui prennent corps dans un

paysage émotionnel fait d'angoisse, de peur et de colère. Dans *The Foggy Dew*, c'est à travers la passion sexuelle que cette angoisse trouve à s'exprimer, lorsque le chanteur raconte qu' « un jour alors que j'allais au lit, prendre mon doux repos, / cette belle jeune fille vint jusqu'à moi, pleurant amèrement. / Elle arrachait ses cheveux et se tordait les mains, / disant "que ferai-je donc ? Cette nuit je viens coucher près de vous, peureuse / Par crainte de la rosée brumeuse".[354]

Cette même passion, cette même brutalité ressortent dans la tendance célèbre des irlandais à l'excès en matière de boisson. Il n'y a plus ici de référence directe à la famine : des chansons comme *Streams of Whiskey*, *Wild Rover*, *Jar of Porter*, ou *Seven Drunken Nights* sont partie prenante de cette grande tradition irlandaise de la chanson à boire. Avec *Streams of Whiskey*, on a presque affaire à l'idéal-type de la chanson irlandaise à boire, où le chanteur commence par évoquer un rêve dans lequel il rencontre le poète Brendan Behan, et lui demande "son avis / Sur les grandes questions philosophiques de la vie". Bien sûr, Behan prononce "ces quelques mots clairs et simples ; je vais en avant, en avant / où me portera le vent / en avant, en avant / Où coulent les ruisseaux de whiskey". Le chanteur raconte comment "la vie m'a joué des tours pendables", mais "maintenant que j'en ai de côté / je m'en vais à l'auberge / j'entrerai sur mes deux pieds / mais sur le dos j'en ressortirai". Après un autre refrain où l'on suit les ruisseaux de whiskey, dont l'étymologie est *Úisce bethu*, "l'eau de la vie", le chanteur songe alors que "rien n'est jamais gagné / par cette chose mouillée qu'est une larme / Quand le monde est trop sombre / Et qu'en moi j'ai besoin de lumière / J'entrerai dans un bar / Boire quinze pintes de bière".[355]

À première vue, le message est assez clair, bien qu'il ne soit fait allusion ni à la famine, ni à la faim, ni à l'*affamement*. L'œuvre, en effet, est beaucoup plus récente. La chanson, de fait, n'évoque pas directement la famine, mais on peut avancer l'idée selon laquelle ces mêmes aspects excessifs, violents, dionysiaques qu'on relève dans des chansons telles que *Skibbereen* et *The Foggy Dew* se retrouvent pour une grande part dans le canon populaire irlandais de l'époque postérieure à la famine. Un fil rouge relie les souvenirs traumatisants de la famine à la passion, la violence, la sexualité, la brutalité, et l'excès qui caractérisent la culture irlandaise de la convivialité, du boire et de l'ivresse collective ; façon, selon nous, de gérer la dureté et le tragique du passé irlandais. Étant

---

[354] Il existe deux versions de cette chanson, ici nous citons la version moins populaire, mais plus ancien (avant qu'elle soi ré-rédigé pour être militaristique et nationaliste, elle a été une chanson romantique) ; The Dubliners, *The Foggy Dew/Oroce Dhu*, 30 Irish favourites, Island records, Dublin, 1978.

[355] Streams of Whiskey, chanson populaire irlandaise. (Trad. Clément Bosqué pour MacDubhghaill, Rónán, 'Oroce dhu', dans *Les Cahiers Européens de l'imaginaire*, 4, Manger Ensemble, CNRS Éditions, Paris 2013). Ici, nous citons la version de *The Weird Saviours*, Paris, 2014.

donné l'importance énorme que ce passé tragique occupe dans la mémoire collective des Irlandais, il est bien normal qu'il joue un rôle. Que ce rôle soit peu clair, ou se retrouve rarement exprimé tel quel, ne doit toutefois pas surprendre. Jens Brockmeier a montré que les souvenirs les plus douloureux sont les moins susceptibles de revenir à la mémoire. De tels souvenirs ont tendance à s'effacer à la longue, car les souvenirs sont des muscles : il faut s'en servir pour qu'ils restent vivants. De surcroît, la mémoire est une catégorie subjective : nous aurons tendance à moins nous souvenir de ce qui nous semble douloureux. Ceci peut-être explique le manque de connaissances, de compréhension, et ce même en Irlande, sur le sujet de la famine – nous préférons oublier, penser à des temps plus heureux.

Dans le cas de l'Irlande, les chansons populaires sont instructives. Dans *Skibbereen*, nous avons affaire à une histoire de souffrance, une effusion de passion, de violence. *Streams of whiskey* est, à l'évidence, un récit d'excès, d'ivresse et d'abandon aux appétits. Derrière tout cela, néanmoins, se cache une forme identique de blessure, un fardeau indéfini, une douleur qui exige l'oubli, l'expérience de la vie dans ce qu'elle a de cruel :

EN:

I have cursed, bled and sworn

Jumped bail and landed up in jail

Life has often tried to stretch me

But the rope always was slack

And now that I've a pile

I'll go down to the Chelsea

I'll walk in on my feet

But I'll leave there on my back

FR:

J’ai maudit, saigné, juré,

Fui la justice, atterri en prison.

La vie m’a joué des tours pendables

Mais la corde toujours lâchait

Et maintenant que j’ai un peu de sous,

Je m’en vais à l’auberge.

J’y entrerai sur mes deux pieds

Mais sur le dos j’en sortirai

L’attitude est plus claire encore dans le couplet suivant où la douleur est combattue par un abandon aux appétits, et que le narrateur comprend que « quand le monde est trop sombre / Et qu’en moi j’ai besoin de lumière » la réponse appropriée consiste à « boire quinze pintes de bière ».

La lumière, ici, bien sûr, c’est être soulagé du fardeau du souvenir. Il y a là de la sagesse, dans ce lâcher prise vis-à-vis des violences passées, car “rien n’est jamais gagné / par cette chose mouillée qu’est une larme”. On voit bien grâce à cet exemple comment les violences, les passions et les excès sont liés à la mémoire, et, sans doute, à la volonté d’oublier.

Il faut reconnaître que tout cela heurte un peu l’imaginaire de l’irlandais bon vivant, les insulaires du Nord avec leur bière brune, leur whiskey et leurs chansons. Les choses sont peut-être plus complexes. Il ne s’agit pas seulement de boire ou de jouer de la musique, tout cela participe d’un récit, d’une mémoire collective. Nous savons que la mort est assise près de nous. Nous avons souvenir de la faim. C’est pour cela qu’il nous faut faire tant de bruit.

7.4 La famine et le mouvement pour l'indépendance

Pour comprendre le séparatisme en Irlande, un processus qui a commencé avec l'époque moderne, nous ne pouvons pas ignorer la Grande Famine irlandaise dans notre analyse, ni pour comprendre le processus historique, ni pour comprendre la situation actuelle de la radicalisation. Tout comme nous l'avons souligné en citant Bauman, la Grande Famine irlandaise a joué un rôle très important dans la création de l'Irlande moderne - pour la créer, en effet il fallait détirer l'Irlande pré-moderne. Non pas pour les raisons que nous avons citées avec Bauman - raisons fondamentales - mais pour des impératifs très précis de la colonisation britannique de l'Irlande.

Comme nous l'avons déjà évoqué dans ce chapitre, des historiens comme Ó Garda nous ont montré que la Grande Famine irlandaise a été prise comme l'occasion, par les propriétaires britanniques en Irlande, de changer l'agriculture irlandaise pour la rendre plus rentable[356]. Le grand changement a été d'augmenter l'élevage pour exportation aux villes industrielles naissantes d'Angleterre. Les plaines du milieu de l'Irlande sont devenues également le grenier de la révolution industrielle anglaise. Ainsi, la modernité agricole en Irlande a été faite pour accompagner, et pour servir tout simplement, la modernité industrielle en Angleterre. Dans une période de forte expansion de la population anglaise du fait de la révolution industrielle, ceci a été essentiel, et la Grande Famine Irlandaise a été une opportunité pour les propriétaires, pour les industriels, ainsi que pour le gouvernement britannique, de contrôler et exploiter l'Irlande.

Un autre impératif de la modernité a été de contrôler la population irlandaise. Ceci d'une manière très concrète, en rendent cette population susceptible d'être utilisée dans les forces armées modernes, ainsi qu'en créant une population susceptible d'être utile à l'industrie dans la mesure où elle existe en Irlande. Finalement, une grande partie de l'émigration irlandaise a été destinée aux territoires de l'empire britannique, même si la destination la plus commune a été les États-Unis. De toute façon, la création d'une population avec un minimum d'éducation a été un impératif pour servir les besoins de la révolution industrielle du dix-neuvième siècle. Ceci peut sembler anodin, mais le gouvernement britannique a utilisé l'opportunité du bouleversement sociétal post-famine en Irlande pour effectuer une expansion des écoles primaires. Les écoles et le conscrit militaire

[356] Ó Gráda, Cormac, Op. Cit., pp 92.

moderne sont bien connus pour leur rôle dans la création d'une société moderne : l'anecdote populaire que ce fut l'armée française moderne qui a rendu possible aux Bretons de comprendre les Provençaux est bien connue. Bien évidemment, en imposant une langue française unique (et indivisible !), et en détruisant les langues régionales (désormais de retour !). En Irlande, le destin de la langue gaélique a été similaire. Ces écoles universelles et uniformisées, bien sûr, ont été des écoles anglophones où le gaélique a été interdit (jusqu'à 1922 et l'établissement de l'État libre). Nous pouvons comprendre tout ce processus, d'une manière générale, comme étant allégorique du processus disciplinaire identifié et décrit par Michel Foucault dans ses diverses ouvrages[357]. L'établissement d'un système d'écoles modernes a été un instrument essentiel dans la colonisation du pays pour l'imposition de son rôle dans le monde "moderne" sous l'empire britannique, et pour créer, en effet, une société disciplinaire[358].

Pour tout le romanticisme des poètes comme W.B Yates, et non pas pour négliger leur importance dans la construction d'une nouvelle mythologie au début du vingtième siècle l'imposition de la modernité a provoqué une résistance également moderne en Irlande. Nous avons déjà expliqué dans le chapitre cinq justement comment la *frontiérisation* de l'Irlande a joué un rôle essentiel dans la création d'une nation irlandaise, notion anomique à la société irlandaise pré-moderne que nous avons décrite dans cette thèse. Cependant, pour répondre au défi des Britanniques, les Irlandais se sont organisés d'une manière tout à fait moderne. Ce processus a commencé bien avant la famine même, avec les Irlandais Unifiés (United Irishmen), l'organisation dont Wolfe Tone, figure héroïque que nous avons traitée dans le chapitre précèdent, a été le patron. Cette organisation a été inspirée par les révolutions modernes en France et aux États-Unis, et avait comme but de reproduire ces révolutions modernes en Irlande, pour créer un État avec toutes les caractéristiques d'une République moderne, ou au moins de mettre en place un système de domination sur la prétention d'adhérer aux principes révolutionnaires de la liberté, égalité, fraternité etc. Ce mouvement a été le premier avec le but d'établir une Irlande totalement indépendante.

---

[357] Le processus disciplinaire de la société moderne, liée surtout au regard. Voir: Foucault, Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris, 2009 ; Surveiller et Punir: Naissance de la Prison Gallimard, Paris, 1993.

[358] Foucault, Michel, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison,* Gallimard, Paris, 1993, pp 115.

Dans le contexte de la Grande Famine irlandaise, les groupes *Fenians*[359] se sont organisés avec le but de l'établissement d'une Irlande libre et indépendante. En 1848, pendant la Famine même, et inspirés par les révolutions de 1848 qui ont touché une grande partie de l'Europe, les Jeunes Irlandais (Young Irelanders) ont monté une rébellion contre les forces policières britanniques en Irlande. Ces groupes ont été très importants pour l'établissement du mouvement indépendantiste moderne, qui a réussi à établir un État libre en Irlande, précurseur de la république actuelle, en 1922, avec tous les apanages d'un État moderne. Juste après la famine, de multiples groupes se sont organisés, directement liés aux doléances de la Grande Famine irlandaise. Le plus important, certainement, fut le IRB, organisation qui a formé plusieurs commandants de l'IRA, notamment Michael Collins, le grand héros tragique de la guerre d'indépendance que nous avons évoqué dans le chapitre précédent. Autre figure héroïque importante, O'Donovan Rossa, a été lui-même radicalisé par l'expérience directe de la Grande Famine irlandaise ; toute sa vie il s'est lutté pour soutenir l'indépendance de l'Irlande, même si ses activités aux États-Unis ont été plus importantes que ses manifestations violentes directes. Plus importante encore a été la manière dont sa mémoire a été reprise par les séparatistes du vingtième siècle.

Aussi important, nous pouvons dire que les divers mouvements et organisations pour la libération de l'Irlande par forces armées ont été des organisations qui ont construit une culture irlandaise. C'est-à-dire les organisations qui ont rendu formelles, codifiées, et fixées les diverses cultures irlandaises. Face à la destruction de la langue gaélique, une organisation a été fondée pour protéger, promouvoir et faciliter l'apprentissage de la langue gaélique. Face au gouffre émergent entre les générations vis-à-vis de la connaissance de la langue gaélique, où après juste une génération la langue a été pratiquement éradiquée par l'imposition d'un système d'éducation obligatoire en anglais, la nécessité de préserver la langue a été perçue comme étant un impératif pour l'établissement d'une nation libre en Irlande. Pour atteindre cet objectif, ils ont établi un corpus d'ouvrages. Ils ont fabriqué à partir d'une tradition orale qui a été féconde, vivant avant la Grande Famine Irlandaise, un canon d'ouvrages classiques. À partir des trois dialectes régionaux, et très distincts, ils ont établi un gaélique moderne et uniforme.

À la même période, le GAA (Gaelic Athletic Association) a été créé pour la promotion des sports gaéliques. À partir d'une diversité de pratiques sportives archaïques, ils ont établi deux sports

[359] Mot gaélique ancien pour dire, tout simplement, Irlandais. Ces groupes ont compris la fraternité des Fenians, et des Jeunes Irlandais (Young Irelanders). Progéniture de l'IRA moderne.

officiellement “irlandais”, pour lutter contre l’importation des sports “anglais” tels que le Soccer et le Rugby. Ce faisant, ils on réduit tout une tradition sportive à deux choses – le Gaélique et le Hurling - Hurling étant le plus archaïque, puisant des racines dans l’Irlande antique - Cú Chulainn, par exemple, a été un grand joueur d’une forme de Hurling. Le GAA s’est établi par paroisse catholique. Chaque paroisse avait (et a toujours) son équipe gaélique. Cette association se fait avec l’Église, fait qui se conforte à l’association avec la croyance catholique et le républicanisme, ou tout simplement le nationalisme irlandais. Mais nous pouvons dire peut-être qu'au-delà de cela, c’est l’association avec le local, avec la terre maternelle même.

Toutefois, ces organisations ont toujours été liées avec la radicalisation en Irlande, et continuent de l’être en Irlande du Nord. Elles ont été des lieux privilégiés pour le recrutement dans l’IRA[360]. Nous constatons que ce sont des préoccupations et des mouvements liés à la Grande Famine et ses conséquences directes. Et même si nous pouvons dire que d’une certaine manière ce sont des organisations qui ont été fondées pour lutter contre ce que nous comprenons comme l’imposition d’une forme particulière de la modernité coloniale en Irlande, elles ont fini par devenir ce à quoi elles ont résisté *en forme, sinon en contenu*. Dans leurs tentatives de préserver quelque chose d’“irlandais” en Irlande, elles ont participé à ce que nous pouvons nommer la plus grande traîtrise contre l’esprit de l’Irlande pré-moderne, c’est-à-dire pré-famine. Même ici, en parlant de “un” esprit nous avons tort, car très justement c’est ce concept de “un” qui est en jeu. Comme nous l’avons déjà montré, le passé de l’Irlande (comme des autres pays d’ailleurs) a été marqué par des formes multiples de nomadisme, de va-et-vient de divers peuples, et surtout d’une structure archaïque et multiple d’organisation culturelle, sociale et politique. Face à nos constatations ci-dessus, nous pouvons dire que les organisations républicaines et indépendantistes ont résisté à la colonisation britannique, puis gagné leur indépendance (dans le Sud, au moins) avec la rationalisation de leur propre culture. La victoire enfin du chiffre sacré de la modernité, le “un”[361]. Face à cette constatation, nous sommes obligés d’en tirer la triste conclusion suivante: Si tout ce qu’ont fait les indépendantistes et les républicains irlandais est de gagner l’indépendance en recréant les formes sociales modernes de l’ennemi, c’est qu’ils ont perdu. Nous pouvons dire que la Grande Famine Irlandaise, d’une certaine manière, a été une victoire ou au moins une opportunité

---

[360] English, Richard, *Op. Cit*., pp 136.

[361] Nous retrouvons cette précipité partout dans l’Ouvrage de Maffesoli, par exemple dans son grand livre épistémologique, *La Connaissance Ordinaire.* Nous retrouvons les racines de cette obsession dans ce que Maffesoli a appelé “le monothéisme structurel de la tradition judéo-chrétienne” - Maffesoli, Michel, *Dramatique et Tragique Monothéisme et Polythéisme*, Cercle Ernast Renan à Paris, Conference 156, 21 février 2013.

pour les forces colonialistes britanniques. Dans ce sens, très concret, ce sont les Irlandais eux-mêmes qui on fini leur travail.

7.4.1 Le radicalisme contemporain, l'interprétation de l'absence.

Dans un essai sur la mémoire autobiographique, le psychologue Mark Freeman, en parlant de la ville de Berlin, tente de comprendre une expérience de trauma, mais un trauma délocalisé, c'est-à-dire que lui-même n'a jamais vécu. Le trauma, celui du destin de la ville de Berlin, lui est venu en passant par des éléments culturels, une version de la mémoire où justement :

> EN: "Memory," in this context, becomes a curious amalgam of fact and fiction, experiences and texts, documentary footage, dramatizations, movies, plays, television shows, fantasies, and more.[362]

> FR: La "mémoire", dans ce contexte, devient un curieux amalgame de faits et de fiction, d'expériences et de textes, de films documentaires, d'adaptations dramatiques, de films, pièces de théâtre, shows télévisés, fantasmes, et plus encore.

Pour comprendre sa propre expérience du trauma vécu par la ville de Berlin, Freeman interroge ses origines juives, et pose des questions sur les capacités d'un lieu à être chargé d'une mystérieuse force spirituelle, comme si vraiment il avait des fantômes qui cherchaient à raconter leurs histoires. Bien sûr, dans la ville de Berlin, il y a des fantômes manifestes, des traces physiques des cicatrices laissées par la violence dans cette ville. Cela dit, Freeman cherche à saisir s'il est possible de d'évoquer ainsi l'existence d'une aura quasiment spirituelle de la ville qui rend ses traumatismes palpables aux personnes sensibles, même si elles n'ont pas vécu le trauma personnellement. Dans son analyse, Freeman parle du pouvoir de l'absence, l'absence d'une partie de l'humanité qui est palpable dans un tel lieu. Une ville métropolitaine comme celle de Berlin, une ville d'une actualité sans égale en Europe, reste aujourd'hui pour Freeman la ville où nous pouvons sentir ce manque d'une partie de l'humanité, même si nous n'y sommes pas personnellement connectés. Il appelle ceci son interprétation "moins mystique", que les éléments culturels qui

[362] Freeman, Mark, "Charting the narrative unconscious: Cultural memory and the challenge of autobiography"; in *Narrative Inquiry*, Volume 12(1), 2002, pp10.

peuplent l'imaginaire collectif, et qui donnent forme à la mémoire collective et nous informent de cette absence, ce manque d'une partie de l'humanité:

> EN: A less mystical version of all this might simply speak of *absence* – or, better still, the presence of what is missing. Whatever was *there* existed in relation to what was not. As I scrawled down later on in some notes, it was as if there was a great hole in the middle of history. A part of us was missing from humanity. And a part of humanity was missing from us.

> FR: Une version moins mystique de tout ceci pourrait simplement évoquer l'absence – ou, plutôt, la présence de ce qui manque. Whatever was there existed in relation to what was not. Ce qui était ici existait en relation avec ce qui n'était pas. En relisant quelques notes, c'était comme s'il y avait un grand trou au milieu de l'histoire. Une partie d'entre nous manquait parmi l'humanité. Et une part d'humanité manquait en nous.

C'est justement dans cette perspective que nous rejoignons l'analyse de Freeman sur ce qu'il appelle l'inconscient narratif. Ceci est moins en lien avec les images, formes et archétypes inconscients que nous avons explorés dans le chapitre précédent, mais ont à voir avec les éléments inconnus d'une manière consciente, qui résident dans la culture et qui font partie de nos ressources mnémoniques. Ces ressources, parfois d'une manière surprenante, peuvent émerger ponctuellement pour donner la substance et la force du réel à nos expériences. Dans l'histoire de Freeman, ce qui se dégage de la ville de Berlin, c'est justement ceci qui est en jeu, la ré-émergence surprenante d'une sensation réelle même si invisible, qui transforme sa perception d'une ville si totalement, une approximation d'une expérience du réel lacanien, peut-être[363]. La ville qui était la ville d'une conférence anodine universitaire, mais remplie d'une abondance artistique, d'opportunités culturelles, et d'amitiés se transforme en la capitale du troisième Reich allemand, où des Juifs ont été persécutés, déportés, tués. Finalement elle se transforme en une ville brutalisée, défaite, et

[363] La notion du réel chez Lacan est lucidement expliqué dans l'ouvrage de Žižek. voir : Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Granta Books, London 2007.

divisée. Dans tout les cas c'est une surabondance de sentiments, sensations, surtout mnémoniques, qui remplit ses moments à Berlin pour les rendre si puissants, si bouleversants, et vont finalement le faire pleurer pendant qu'il vit à nouveau des traumas du passé, d'un passé que lui-même n'a pas subi. Bien sûr, nous pouvons admettre que ce n'est pas non plus la même chose que l'expérience directe. Mais très justement c'est pour cela que cette expérience trans-temporelle peut être si frappante, car elle peut être construite comme quelque chose de bien pire que celle située dans nos imaginaires collectifs, même si, d'après Freeman, cela n'est pas nécessairement conscient au moment de l'expérience. Comme nous l'avons établi dans la première partie épistémologique de cette thèse, c'est justement dans ce sens que l'expérience du passé dans le présent, ce que nous appelons autrement la mémoire collective, peut créer des modes d'être, des *Dasein* tous spécifiques, puissants, irrésistibles. C'est justement ici que nous retrouvons la capacité de la mémoire collective d'être une force de la radicalisation. Quand nous la vivons ainsi, la mémoire collective devient une force irrésistible. Quand nous vivons par une mystérieuse force culturelle le souvenir d'une doléance affreuse, quand ceci est rendu réel par l'expérience de notre encadrement social, c'est quand l'imaginaire et la mémoire coalescent pour en devenir réels, en passant par l'enracinement, c'est à dire l'enracinement qui est la racine, le radical.

Très précisément, ceci est notre analyse de la manière dont la mémoire collective prend un rôle puissant dans la radicalisation vers la violence. Dans le cadre de notre étude, si nous considérons l'importance du trauma, de la doléance réelle perçue par un groupe particulier[364], c'est justement où la mémoire (le récit narratif *inconscient* de la mémoire collective) de la Grande Famine Irlandaise entre en jeu. Ceci est un point extrêmement subtil et difficile à saisir empiriquement, et par les méthodologies de terrain et par l'analyse culturelle d'une manière générale. Comme nous l'avons constaté ci-dessus, la famine (généralement) et la Grande Famine Irlandaise en particulier sont des choses desquelles les Irlandais d'une manière générale sont très réticents à discuter. Ses expressions culturelles, comme nous avons tenté de montrer dans la sous-section de ce chapitre sur la famine et le festif, prennent des formes plutôt perverses (au sens complet du mot). Notre constatation c'est que la mémoire de la famine, quand elle prend forme, le

[364] Nous rappelons que la particularité du groupe est ici une chose importante, dans le cadre de son contexte culturel plus généralement. Ceci fait référence aux réflexions méthodologiques que nous avons considérées dans la première partie de cette thèse. Surtout la particularité peut-être comprise avec référence au travail de Daniel Bertaux, concernant la notion de la *différentialité.* Comme nous l'avons expliqué dans la première partie de cette thèse, cet aspect essentiel de la *différentialité* peut nous permettre de comprendre les trajectoires différents et parfois très diverses que prennent des groupes sociaux au divers niveaux macro et méso (des macrocosmes et mésocosmes socioculturels).

plus souvent c'est en forme inconsciente dans la manière décrite par Freeman. Un bouleversement, une expérience, nous pouvons dire, du réel, d'une surabondance de sentiments sans nécessairement conscience : ainsi prend partie la mémoire collective de la famine dans la radicalisation que nous étudions.

Ce n'est pas pour dire que ceci est la seule forme qu'elle prend- il y a bel et bien des expressions conscientes, culturelles, universitaires, politiques et autre, pas non plus que la famine est le seul "souvenir", ou comme nous préférons, ressource mnémonique dans le cadre culturel irlandais qui est susceptible de créer une telle réaction. Simplement, nous considérons que sa subtilité, la réticence avec laquelle les Irlandais en parlent directement, et - plus important - l'énorme puissance traumatique d'une telle catastrophe, font de la famine un cas qui mérite une attention toute particulière en parlant des liens entre la radicalisation et la mémoire collective en Irlande du Nord. Avec la Frontière et le Héros, nous voulons démontrer un processus de *poesis* qui est au cœur du processus de la radicalisation comme nous l'avons développé dans la première partie de cette thèse. Cette poétique de la mémoire collective en Irlande du Nord prend des formes, bien sûr, très diverses ; pour focaliser sur la question de la radicalisation, nous avons essayé de reconstruire, d'une certaine manière, bien que partiellement, un territoire de la mémoire collective de la communauté catholique de l'Irlande du Nord. À partir de notre travail de terrain, nous avons construit ce modèle analytique qui reprend l'idée d'une poétique de la mémoire collective. Il y a donc un certain sens aux optiques particulières que nous avons choisies, si nous cherchons à utiliser cette poétique pour comprendre l'enracinement d'une certaine forme de la radicalisation. La frontière, car elle reprend un élément physique, politique, imaginé, culturel, mais surtout pratiqué dans les mouvements purement animaux des gens en Irlande du Nord. Ces éléments qui sont construits prennent une force réelle, physique. Le Héros, déjà, est moins concret, et ressemble plus à une aura qui entoure des personnes et actes à divers moments. Dans ces deux cas, ils deviennent surtout importants quand ils se remplissent de la mémoire collective, ce sédiment socioculturel qui nous entoure. La famine, pour les raisons que nous venons de développer, est l'élément le moins évident, mais d'une certaine manière la clé pour comprendre ce processus de radicalisation. La douleur, le trauma, la doléance… Ces ne sont que des mots pitoyables pour exprimer une chose fondamentalement inexprimable quand elle est vécue. La force d'un réel, inconscient, peu connu, mais si présent, qui est le ciment qui donne sa puissance aux autres éléments plus explicatifs au niveau rationnel, conscient. Sans cette puissance, l'ordre symbolique de la violence sociale à propos

duquel nous avons écrit dans le chapitre trois de cette thèse aurait moins de mal à fonctionner et à maintenir un équilibre du *streit* social.

Dans le cadre de nos investigations de terrain, comme déjà évoqué, la famine a peu été mentionnée pas nos interlocuteurs. Nous n'avions pas encore à ce moment de l'étude choisi ces "pôles" d'analyse pour comprendre la radicalisation à partir de la mémoire collective, de la mémoire collective dans la manière *poétique* que nous avons tenté de développer. Dans tous les cas, même si nous l'avions fait, il aurait été méthodologiquement problématique voire inutile de poser bêtement des questions précises sur le rôle de la famine dans ce processus. Si ceci n'avait pas été discernable dans les paroles de nos interlocuteurs, il aurait été difficile d'en parler comme si cela avait été le cas, cela importe peu pour nos hypothèses et analyses théoriques. Cependant, c'est justement la subtilité de cette ressource mnémonique qui nous a permis de la comprendre comme étant un élément important - vital même - dans le processus de la radicalisation. C'est dans son absence, la puissance inconsciente que nous devons la chercher, ainsi que dans sa présence consciente. Notre investigation de terrain nous a donné une quantité considérable d'exemples qui méritent notre attention. Ceci n'est qu'un exemple:

EN:

Finn: There's something more to it though. It's hard to say exactly what it is. Not everyones cut out for it like. A lot of folk were behind us though the years. But people pitched in in very different ways, y'know? Some people, safer people, well…They just supported, y'know, and others, they'd give a safe-house, or information, or something like that. Maybe a few bob. Say - for argument's sake - I was bringing someone down, and I needed to be on your street at a certain time at night. Sure you might take me in that night, you might let me wait there before I'd do it like. Sure there's no harm in that - I wouldn't tell you what I was doing or anything like it. I'd just stand up at the right time, say it's time to be off, and sure I was only ever over having a wee drink, and you none the wiser. 'Course, you'd know, but that way you could say you didn't.

And then there'd be those who'd get more involved. Moving gear. That'd be a first step for a lot of us, but y'know most only ever went that far. And it was a fuckin' good thing

too! Most people didn't have it in them to go right to the end. Most people don't, and sure you can't ask that of them, you can't judge them for it. Sure you need people like that in the struggle almost as much as you need the people that pull the triggers. And there were a fair few wackos that tried to get through, but sure they were always stopped. The type that only wanted in for the badness. You'd see them a mile away, them ones that were unhinged like. They'd have it in their eyes, ye'd see it a mile off, and they'd be pushed out or put out. Like, not sayin' y'have to go, but here's your coat lad.

In any ways, it wasn't a normal war. We weren't normal soldiers, we had to be warriors. Soldiers look far away and push a button, death's a very distant thing to them lot. Friggin cowards, most of them didn't even have half a notion where they were or why they were there, almost less that the fucking toffs in London that put them there. No. In our war, we needed warriors. You needed to be calm, firm, but you needed something in you, that little bit extra, that bit a steel that meant that you could go the extra mile, that meant that you could go all the way. It wasn't about what you'd lived or known or gone through. It was something bigger than that, something much bigger. Like, you needed to be sure of what you were doing - you needed your wits about you to do it right - but if you didn't have the rage, the sheer righteous outrage, you might not go through with it when you got too close. You needed to be able to make quick calls, without flinching, 'cause if you flinch, your lads die - it's as simple as that. Say - for argument's sake now, nothing about me like - but say you see someone, or someone sees you, and they'll get in the way of a successful operation. Well they have to go, or you're all fucked. And that's much harder than just shooting at a brit out on patrol. But even then, you gotta have that bit extra, that something extra the lets you know that this is something bigger than you, that you're taking vengeance, that this is justice, d'ya know what I mean? Cause without that, you'll botch it. you need to know that what you're doing is right - you need to know that in your guts and that's all there is to it.

FR:

Finn: Il y a plus que ça, en fait. C'est difficile de trouver exactement quoi. Beaucoup de gens nous ont soutenus au fil des ans. Mais les gens s'en mêlaient de manières très

différentes, tu vois? Certains, ceux qui étaient plus à l'abri, eh bien… Ils nous soutenaient, tout simplement, tu sais, et d'autres, ils nous donnaient une planque, ou des infos, ou quelque chose comme ça. Peut-être quelques ronds. Mettons, par exemple, que je doive descendre quelqu'un, et que je doive être dans ta rue à telle heure la nuit. Tu pourrais me laisser entrer cette nuit-là, que j'attende là avant de le faire, quoi. Il n'y a pas de mal à ça, je n'aurais pas dit ce qui m'amenait là ni rien. J'aurais juste été là au bon moment, dit qu'il était temps d'y aller, et bien sûr j'étais juste là pour boire quelques verres, et pareil pour toi. Bien sûr, tu aurais été au courant, mais comme ça tu pouvais dire que tu ne savais rien.

Ensuite, il y avait ceux qui étaient plus impliqués. Sur le terrain. C'était un premier pas pour beaucoup d'entre nous, mais tu sais la plupart sont à peine allés jusque-là. Ce qui était une putain de bonne chose ! La plupart n'avait pas les tripes d'aller jusqu'au bout. C'était le cas de la plupart des gens, et bien sûr on ne peut pas leur demander ça, on ne peut pas les juger pour ça. Bien sûr, il faut des gens comme eux dans la lutte, presque autant qu'il faut de gens pour appuyer sur la gâchette. Et il avait un petit nombre de timbrés qui en voulaient, mais bien sûr on les arrêtait toujours. Le genre qui ne voulait que le côté mauvais. On les voyait à des kilomètres, ceux qui étaient dérangés, quoi. Ils portaient ça dans leurs yeux, à des kilomètres tu le voyais, et ils étaient rejetés ou mis dehors. Du style, on ne va pas te dire qu'il faut que tu partes, mais reprends ton manteau mec.

Dans tous les cas, ce n'était pas une guerre normale. On était pas des soldats normaux, il fallait être des guerriers. Les soldats regardent au loin et appuient sur un bouton, la mort c'est une chose très distante pour eux tous. C'étaient des lâches, la plupart d'entre eux n'avait pas l'ombre d'une idée de l'endroit où ils étaient ou de ce qu'ils faisaient là, encore moins que les foutus aristos de Londres qui les avaient envoyés. Non. Dans notre guerre, il fallait des guerriers. Il fallait être calme, ferme, mais il fallait avoir quelque chose en toi, ce petit truc en plus, ce truc en acier qui voulait dire que tu pouvais aller plus loin, que tu pouvais aller jusqu'au bout. Ça n'avait rien à voir avec ce que tu avais vécu ou connu ou traversé. C'était plus que ça, beaucoup plus. En fait, il fallait être sûr de ce que tu faisais (et il te fallait des neurones pour le faire bien) mais si tu n'avais pas la rage, une violence pure et dure, tu n'aurais sans doute pas pu t'en sortir le moment venu. Il fallait être capable d'agir vite, sans flancher, parce que si tu flanches, tes hommes meurent; c'est aussi simple que ça. Mettons, c'est juste un exemple, rien de personnel, mais mettons que tu voies

> quelqu'un, ou que quelqu'un te voie, et se mette en travers de ton chemin en pleine opération. Eh bien il faut qu'il y passe, ou bien vous êtes tous foutus. Et c'est beaucoup plus dur que de tirer sur un Brit en uniforme. Mais même pour ça, il faut avoir ce truc en plus, ce truc qui te dit qu'il s'agit d'une cause plus grande que toi, que tu accomplis une vengeance, que c'est juste, tu vois ce que je veux dire? Parce que sans ça, tu fais tout capoter. Il faut avoir conscience que ce que tu fais est juste, il faut garder ça ancré dans tes tripes et tout part de là.

Bien sûr, Finn n'a jamais évoqué la Grande Famine Irlandaise quand il a parlé de "that little bit extra" ("ce truc en plus"). En fait, quand il a parlé de cela, et quand il a évoqué sa motivation à passer jusqu'au fait de tuer quelqu'un, il est resté assez vague, tout comme si lui-même n'en connaissait pas la motivation. Bien sûr, tout comme mes autres interlocuteurs, il n'a jamais précisé les actes pour lesquels il a été arrêté, emprisonné etc. Tout comme il n'a jamais précisé ce qu'il a fait autrement, dans sa carrière dans l'IRA. Ses motivations rationnelles, tout comme des motivations plus généralement exprimées d'une manière "officielle" par *Sinn Féin* semblaient être très claires - une doléance rationalisée, une histoire de conflit "organique" etc, discours qui s'inscrit dans le processus rationalisant et moderne de ce genre d'organisation qui avait comme but d'établir l'Irlande en tant qu'État libre, indépendant, mais avec toutes les caractéristiques essentielles de l'État désormais oppresseur. Comme Michel Maffesoli l'a montré dans son livre *La violence totalitaire*, la violence décriée par les combattants de l'IRA (de la part des Britanniques) est propre au paradigme du pouvoir de l'état moderne, en forme sinon en substance.

Notre analyse en déduit que les discours des organisations officielles de l'indépendantisme en Irlande (*Sinn Féin* étant le meilleur exemple) n'ont jamais été suffisants pour motiver le genre de combattant que Finn a décrit, le genre de combattant qu'il a estimé être. Bien sûr, le grand succès de ces organisations fut la manière dont elles se sont appropriées la puissance organique et officieuse des groupes, ces mésocosmes, les communautés émotionnelles qui ont produit des individus comme Finn, tout comme ils ont produit des groupes de soutien qui ont aidé leurs activités, un trait commun à ce genre de mouvements comme il l'a été attesté par de nombreux chercheurs dans le domaine des

études sur le terrorisme[365]. En ce sens, et pour l'exprimer dans les termes de Maffesoli[366],- les organismes officiels ont coopté la puissance de ces groupes officieux. Notre analyse, c'est que cette puissance, ce "that little bit extra" ("ce truc en plus") dont a parlé Finn est une chose fortement enracinée dans une doléance plus douloureuse que celle des divers conflits militaires historiques anglo-irlandais (réels et imaginés).

La liaison que nous tentons de faire se situe entre l'analyse de Freeman sur la puissante expérience de ce qu'il appelle l'inconscient narratif (the narrative unconscious), la puissance (comme définie dans *la Violence Totalitaire*[367]), "that little bit extra" ("ce truc en plus") de Finn, et la mémoire collective de la famine (généralement) chez la communauté catholique en Irlande du Nord. Très précisément, la force de l'expérience de cet aspect inconscient, même si difficilement expliqué, est une partie principale dans la puissance, justement, que rend "that little bit extra" ("ce truc en plus") disponible. Ceci n'est pas, évidemment, disponible à tous, mais reste un objet - à notre avis - entretenu par des groupes particuliers. Cela est le cas, d'après notre analyse, même si ceci se passe par des moyens culturellement obscurs, loin des paroles officielles du parti politique, inconscient comme dans l'analyse de Freeman citée ci-dessus. La force, extrêmement difficile à nommer, sinon impossible, se cache dans les paroles et actes des communautés particulières, divergents d'une certaine manière du contexte socioculturel général, mais pour cela tout de même puissants.

Finalement, nous ne prétendons pas - du tout - que la mémoire collective de la famine (ou la Grande Famine Irlandaise, ou encore *an Gorta Mór)* est susceptible d'expliquer toute la violence du conflit Nord-Irlandais. Nous le prenons ici en équilibre avec nos autres analyses, matérielles et symboliques, de la Frontière et du Héros. D'après notre analyse, la Famine n'est pas autre chose qu'un exemple emblématique d'une source phénoménologique (dans le sens mnémonique que nous avons précisé dans le premier chapitre de cette thèse) de trauma, d'une force inconsciente suffisante pour servir comme base d'un enracinement assez profond pour donner "that little bit extra" ("ce

---

[365] Un groupe de soutien est essentiel pour tout genre d'organisation ou mouvement militant, même si cette communauté agit pour rendre un soutien moral tout simplement. Voir : Gill, Paul, *Lone-Actor Terrorists: A behavioural analysis*, Routledge, Oxon/New York, 2015 et Roy, Olivier, 'Islamic Terrorist radicalisation in Europe' in Amgahar et al (eds.) *European Islam, challenges for Society and Public Policy*, Centre for European Policy Studies, Bruxelles, 2007, pp 64.

[366] Ces notions de puissance et pouvoir se retrouve dand l'ouvrage de Maffesoli, d'abord dans son livre *La violence Totalitaire*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1994.

[367] *Ibid*.

truc en plus") - le facteur déclencheur essentiel dans le passage à l'acte violent bien au-delà du symbolique que nous avons considéré dans la première partie de cette thèse. Pour préciser, ce facteur essentiel est, à notre avis, essentiellement social. Bien que l'expérience de "that little bit extra" ("ce truc en plus") passe par les individus, sa force elle-même atteste de la puissance inconsciente d'un "lieu" partagé par une communauté culturelle et émotionnelle.

7.5 Conclusion du chapitre sept.

Ce chapitre a tenté d'explorer l'importance de la famine dans la mémoire collective irlandaise (généralement) et nord-irlandaise particulièrement, comme nous l'avons définie dans cette thèse. En ce qui concerne notre étude, cette ressource mnémonique qui est celle de la famine (la Grande Famine et les famines plus obscures qui l'ont précédée) est sans doute plus compliquée à aborder. Mais pour comprendre l'essentiel "passage à l'acte" de la radicalisation vers la violence, ceci nous semblait irremplaçable. Les autres dimensions que nous avons explorées, la Frontière et le Héros, sont chargées des forces de matérialité (la Frontière) et symboliques (le Héros). La Famine, en revanche, est chargée avant tout d'une absence innommable, très difficilement symbolisant, une qualité immatérielle. C'est justement cela qui fait que les éléments culturels sont parfois difficilement trouvables, les paroles encore plus. Sans vouloir dire que la Grande Famine Irlandaise ait été un désastre égal à celui de la Shoah juive, nous pensons faire référence au travail de George Steiner quand il disait que :

> EN :
>
> The World of Auschwitz lies outside speech as it lies outside reason. To speak of the unspeakable is to risk the survivance of language as creator and bearer of humane, rational truth.[368]
>
> FR :
>
> Le monde d'Auschwitz se trouve en-dehors des paroles tout comme il est en-dehors de la raison. Parler de l'indicible c'est risquer la survie de la langue comme créateur et porteur de la vérité humaine et rationnelle.

[368] Steiner, George, *Literature and Silence: Essays 1958-1966 [1966], new edition*: Faber and Faber, London and Boston, 1985, pp 146.

Le fait que ces souffrances si pitoyables et si inutiles aient été vécues par toute une île ne change pas ou n'augmente leur magnitude, tout comme George Bernard Shaw nous l'a appris, avec les lignes suivantes :

EN :

"What you can suffer is the utmost that can be suffered on earth. If you starve to death, you experience all the starvation that ever has been or ever can be. If ten thousand other women starve to death with you, their suffering is not increased by a single pang. Their share in your fate does not make you ten thousand times as hungry nor prolong your suffering ten thousand times. Therefore do not be oppressed by « the frightful sum of human suffering » : there is no sum".[369]

FR :

"La souffrance que tu peux endurer est la plus grande souffrance possible sur terre. Si tu meurs de faim, tu endures toute la faim qui ait jamais été, ou qui pourrait jamais être. Si dix mille autres femmes meurent de faim avec toi, leur souffrance n'est pas augmentée d'un pouce. Leur part dans ton destin ne te rend pas dix mille fois plus affamée ou ne rend pas ta souffrance dix mille fois plus longue. Alors ne sois pas opprimée par "la terrible somme des souffrances humaines". Il n'y a pas de somme".

Néanmoins, même si nous pouvons être en accord avec Shaw, le fait que ces souffrances soient partagées par toute une population rend la cicatrice davantage profonde, plus évidente, mais pourtant peut-être plus difficile à comprendre, à formuler.

Pour revenir à l'idée de la famine dans l'inconscient narratif ou culturel en Irlande, nous présentons ici une chanson traditionnelle du début du vingtième siècle, "The fields of Athenry". Une chanson qui raconte d'une manière lucide une histoire de la Grande Famine Irlandaise. Nous signalons qu'il y a plusieurs éléments qui résument d'une manière poétique le but de ce chapitre. Comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, le récit se focalise sur l'histoire d'un

[369] Shaw, George Bernard, *The Intelligent Woman's guide to Socialism and Capitalism*, New Brunswick, Transaction, 2005, pp 455.

émigré, victime de la famine. Pour le crime d'avoir volé du blé au propriétaire anglais (Trevelyn) pour nourrir ses enfants, il est envoyé en Australie. Le récit se focalise sur la séparation douloureuse d'une femme et de son mari, avec des références à un passé idéalisé, et aux devoirs durs de l'avenir, ainsi que la doléance inévitable contre la perfide Albion. Ce qui est absent dans le texte de cette chanson, c'est la moindre référence à la famine elle-même, à la souffrance, le trauma, et la peine que cet événement a gravés dans cet inconscient culturel lié à la mémoire collective de la Grande Famine Irlandaise. Nous considérons ce dernier comme étant assez indicatif de la place que prend la famine dans la culture irlandaise - énorme, mais impossible de la nommer directement.

EN:

By a lonely prison wall

I heard a young girl calling

Micheal they are taking you away

For you stole Trevelyn's corn

So the young might see the morn.

Now a prison ship lies waiting in the bay.

Low lie the Fields of Athenry

Where once we watched the small free birds fly.

Our love was on the wing we had dreams and songs to sing

It's so lonely 'round the Fields of Athenry.

By a lonely prison wall

I heard a young man calling

Nothing matters Mary when you're free,

Against the Famine and the Crown

I rebelled they ran me down

Now you must raise our child with dignity.

Low lie the Fields of Athenry

Where once we watched the small free birds fly.

Our love was on the wing we had dreams and songs to sing

It's so lonely 'round the Fields of Athenry.

By a lonely harbor wall

She watched the last star falling

As that prison ship sailed out against the sky

Sure she'll wait and hope and pray

For her love in Botany Bay

It's so lonely 'round the Fields of Athenry.

Low lie the Fields of Athenry

Where once we watched the small free birds fly.

Our love was on the wing we had dreams and songs to sing

It's so lonely 'round the Fields of Athenry[370].

FR:

À travers un mur de prison, j'entendis une jeune fille appeler

"Mickael, ils t'ont emmené

[370] Fields of Athenry, Chanson populaire irlandaise des années 70s, écrit par Pete St. John. La version cité est celle de The Dubliners : https://www.youtube.com/watch?v=NLZRWNdGCUc

Pour avoir volé le maïs de Trevelyan

Pour que les jeunes puissent voir le jour

Et maintenant un bateau-prison attend dans la baie

Si bas sont les champs d'Athenry

Où nous avions l'habitude de voir les oiseaux voler

Notre amour était parfait

Nous avions des rêves et des chansons à chanter

Les champs d'Athenry sont devenus si tristes

À travers un mur de prison, j'entendis un jeune homme appeler

"Rien n'a d'importance, Mary, quand tu es libre

Contre la famine et la couronne

Je me suis rebellé, mais ils m'ont fait taire

Maintenant, tu dois élever notre enfant dignement"

Si bas sont les champs d'Athenry

Où nous avions l'habitude de voir les oiseaux voler

Notre amour était parfait

Nous avions des rêves et des chansons à chanter

Les champs d'Athenry sont devenus si tristes

À un mur de port désert, elle regardait la dernière étoile tomber

Pendant que le bateau-prison disparaissait derrière le ciel

Pour qu'elle puisse vivre, espérant et priant pour son amour dans la baie de Botany

On est si seul dans les champs d'Athenry

Si bas sont les champs d'Athenry

Où nous avions l'habitude de voir les oiseaux voler

Notre amour était parfait

Nous avions des rêves et des chansons à chanter

Les champs d'Athenry sont devenus si tristes

Nous tenons à remarquer que cette chanson est le plus souvent chantée avec des versets supplémentaires sur l'IRA, qui font la liaison automatique entre la famine et la résistance comme représentée par l'IRA. Nous pouvons dire, avec Paul Ricœur, que l'un des rôles de la littérature, de la poésie, est de 'rendre présente' l'expérience historique, et donc de rendre une telle expérience possible pour l'imagination[371]. Ceci, d'après Ricœur est la quasi- intuitivité de la fiction. La littérature de la famine, ses chansons, et divers actes de poésie sont donc, d'une certaine manière, la tentative de rendre possible l'expérience pour l'imagination. Tout comme Bachelard a catégorisé la poétique comme l'action créatrice, créatrice des capacités imaginatives suffisantes pour produire et reproduire des mondes compréhensibles, remplis de la vérité rationnelle et humaine dont a parlé Steiner[372]. Néanmoins, nous constatons que pour la plupart, les récits populaires comme celui de *The Fields of Athenry* cité ci-dessus partagent des traits communs dans la mesure où ils hésitent à nommer l'imprononçable. La description des divers détails est sûrement moins puissante en ce qui concerne "that little bit extra" ("ce truc en plus") que la force plus pure de cette souffrance inconnue, inconnaissable, la rage imprononçable qui vient, peut-être, d'un inconscient que nous pouvons appeler narratif, culturel, ou imaginaire. Justement, il nous manque ceci dans la plupart des

[371] Ricoeur, Paul, trans. McLaughlin Kathleen et Pellauer, David, *Time and Narrative, Vol. 3*, Chicago Unitersity Press, Chicago/London, 1988, p. 188.

[372] Ici, Bachelard cite Steiner : Bachelard, Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, édtions José Corti, Paris, 1994, pp 315.

récits, mais une fois ressenti, il devient évident – presque. Dans les lignes de James Clarence Mangan (1803-1849), lui-même mort de la famine, dans son poème *The funerals* nous retrouvons une admission de la part du poète de son incapacité à décrire ce qu'il a vu, de ce qui l'a tué même ;

EN :

But oh ! No horror overdarks
The Stanzas of my gloomsome verse
Like that which then weighed down my soul ![373]

FR :

Mais, oh ! Nulle horreur ne surpasse, en noirceur
Les Strophes de ma ténébreuse poésie
Comme celle dont mon âme était lors opprimée !

Nous n'allons pas insister sauf pour indiquer que c'est justement cette horreur qui constitue pour nous la source féconde de "that little bit extra" ("ce truc en plus"). De telles horreurs restent, peut-être heureusement, hors de la portée de la langue, de la compréhension humaine. Leurs expressions prennent, d'après nous, davantage d'autres formes, des noyades collectives du chagrin, les souvenirs, l'excès – comme nous l'avons montré – et, ici, l'impulsion vers la violence extrême.

[373] Mangan, James Clarence, 'The Funerals' in *Selected Poems*, Irish Academic Press, Dublin, 2003.

Pour en finir avec ce chapitre nous citerons d'austères constatations de Brendan Behan (poète, écrivain, ancien membre de l'IRA, 1923 – 1964) sur la famine:

EN:

> The Greatest disaster to happen to any one nation in Europe, until the murder of six million Jews in the last war, was the Irish Famine of 1847. Eight million people lived in Ireland at the time, but when the famine ended there were only four million left. I heard an old woman myself, when I was a child of six, tell how she saw a woman on the side of the road in Santry, outside Dublin, with the Green juice of the grass running down her lips and a child tugging at her dead breasts. These are things that are not forgotten in a generation. Maybe they say that we Irish have long memories, but the Famine is not the kind of thing that can be forgotten in a day or a year.[374]

FR:

> Le plus grand désastre qui soit arrivé à une nation d'Europe, après le meurtre de six millions de Juifs lors de la dernière guerre, c'était la famine irlandaise de 1847. Huit millions de personnes vivaient en Irlande à l'époque, mais au terme de la famine il n'en restait plus que quatre millions. J'ai moi-même entendu une vieille femme, quand j'avais six ans, qui racontait comment elle avait vu une femme sur le bord de la route à Santry, près de Dublin, avec un jus d'herbe vert coulant du bord de ses lèvres et un enfant tirant sur ses seins flasques. Ce sont des choses qu'on ne peut pas oublier en une génération. On aura beau dire que nous autres Irlandais avons bonne mémoire, la Famine n'est pas le genre de choses que l'on peut oublier en un jour ou un an.

[374] Behan, Brendan, *Brendan Behan's Island: An Irish Sketch-book*, Bernard Geis Associates, New York, 1962, pp186.

La force du témoignage de Behan, auteur de plusieurs livres, recueils de poèmes, et pièces de spectacle nous rend sensible aux très bonnes raisons pour lesquelles la mémoire collective de la famine, dans ses expressions culturelles, cache ou évite de telles constatations et témoignages pour la plupart. La raison pour laquelle la famine en tant que ressource mnémonique est tellement puissante se retrouve dans cette difficulté essentielle, peut-être fondamentalement insoluble.

Conclusions

i. La poétique de la Mémoire Collective.

Dans cette thèse, nous avons employé la mémoire en tant que "variable" afin d'amener une étude polyvalente, apportant ainsi un intérêt à la fois pour les phénomènes de la violence et le cas de l'Irlande du Nord en particulier, mais surtout peut-être pour la compréhension de ce qu'on appelle la radicalisation vers la violence extrême et politique. Il s'agit d'une étude avec plusieurs points d'entrée, et comportant une pertinence tout particulièrement actuelle de nos jours, ainsi que pour comprendre le cas d'un conflit intercommunautaire long et brutal dans l'histoire de l'Europe contemporaine. L'une des promesses de cette thèse est que si nous arrivons à comprendre des processus de la radicalisation dans un cas tellement complexe, nous pouvons - peut-être - mieux comprendre ce problème dans notre monde actuel, problème qui est au cœur des préoccupations aujourd'hui, en termes sociaux (imaginaires), politiques, médiatiques ainsi qu'en terme de sécurité.

Cela dit, bien sûr, la mémoire collective est pour nous bien plus qu'une simple "variable" scientifique. Notre but dans cette thèse a aussi été d'étudier et d'élaborer une compréhension de la mémoire collective en tant que telle. Nous considérons que la meilleure façon d'étudier la mémoire collective est moins d'amener une étude compréhensive, ou quasiment compréhensive, que de montrer justement en l'utilisant quelle est notre compréhension de la mémoire collective, et surtout en quoi elle se montre particulière. Nous avons tenté de le faire avec des éléments et des approches propres à notre étude, c'est-à-dire à notre sujet (la radicalisation) et notre terrain (l'Irlande du Nord comme définie dans l'introduction de cette thèse). Surtout, nous avons privilégié la dimension poétique de la mémoire collective, non pas forcément la mémoire collective dans la mesure où elle est présente dans la poésie, les chansons - même si cela est une ressource narrative très importante - mais la poésie en son sens de création, c'est-à-dire la *poesis* dont ont parlé et qu'ont évoqué de nombreux auteurs et penseurs qui ont influencé ce travail de thèse. En

ce sens précis nous avons voulu explorer la mémoire collective en tant que force vivant dans le corps socioculturel actuel.

L'approche poétique est inspirée par de nombreux penseurs que nous avons mentionnés, mais d'une manière essentielle par le travail de Gaston Bachelard. Une idée fort simple de Bachelard, qu'il montre avec force à travers son livre "La poétique de l'espace", est que ce qui prédomine dans l'expérience de l'espace, d'une maison par exemple, c'est sa dimension émotionnelle, c'est-à-dire les éléments qui évoquent des sentiments au-delà de la perception purement physique de l'espace. Sentiments chaleureux, de confort et de protection, comme l'image de la hutte fragile qui protège dans la tempête, ou encore des sentiments d'appréhension qui accompagnent l'image de la cave et ses implications du côté sombre de la maison, du côté irrationnel, peut-être même dangereux.

Nous n'avons pas choisi d'étudier l'espace en tant que tel, même s'il est fondamental dans notre chapitre sur la Frontière. Mais dans notre manière d'étudier la mémoire collective nous sommes restés sensibles à ces aspects émotionnels, peut-être irrationnels, de la compréhension et de la perception du passé dans le présent, c'est-à-dire la mémoire collective. C'est en ce sens-là que nous considérons que la mémoire collective est une catégorie pertinente pour l'étude du monde contemporain. C'est dans ses dimensions émotionnelles, dans sa puissance humaine que la mémoire collective a la capacité de former et de donner un sens à nos actions dans le présent concret. La mémoire collective peut donc être comprise comme une forme d'enracinement dynamiquement plongé à la fois dans le passé et le présent ; quand l'un change, l'autre change et inversement. Nous ne pouvons donc plus accepter le schéma temporel linéaire qui privilégiait des conceptions modernes d'une temporalité fondamentalement judéo-chrétienne du passé – présent - futur, ou encore Éden - Terre - Paradis (ou Enfer). Le passé n'est pas une chose inerte, mais il fait partie du présent d'une manière réelle et immédiate, et il participe tout autant à la formation de l'avenir, ceci en passant par le niveau de la perception et du sentiment humain - la passion, l'humeur, la haine et l'amour, le collectif et l'individuel.

L'espace et l'interaction entre le collectif et l'individu sont ici d'une grande importance dans ses déclinaisons. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de l'individu absolument isolé, enfermé dans "la forteresse" cartésienne (ou bien, la prison peut-être si nous nous référons à la traduction du mot *individu* en gaélique) de son esprit, mais la granularité

plurielle, les différents êtres, identités enfin forces sociales qui existent dans et à travers chaque individu ou personne. Nous avons employé le terme méthodologique de *mésocosme*, employé par Daniel Bertaux ; sans trop revenir sur sa méthodologie, ceci est un point qui a des apports importants sur les aspects théoriques de la mémoire collective. Nous avons tenté de dessiner une poétique de la mémoire collective spécifique au territoire de la mémoire qu'est l'Irlande du Nord comme elle est vécue par la communauté catholique, généralement. Dans cette communauté, souvent considérée comme plutôt homogène, nous constatons des perspectives qui sont frappantes dans leurs différences, qui viennent parfois assez indépendamment des autres facteurs sociaux (démographiques etc) utilisés par les chercheurs sur la radicalisation. Nous constatons aussi un partage des éléments culturels qui sont des ressources mnémoniques de ces divers groupes, ces tribus républicaines mais de divers ordres dans la communauté catholique en Irlande du Nord. Ce partage de ressources, d'un territoire commun en des termes mémoriels ainsi que spatiaux représente de forts indices empiriques qui viennent soutenir la théorie du Nomadisme[375] dans la société contemporaine. Même pour les éléments extrêmes et subtils comme la violence ou la mémoire, nous remarquons la pertinence de cette perspective et l'incapacité totale d'une perspective qui prend l'individu comme objet privilégié d'étude pour expliquer ces phénomènes fondamentalement sociaux.

Cette socialité spécifique à la mémoire collective est enracinée, fortement, dans la territorialité de la mémoire collective qui constitue une manière que nous avons trouvée apte à comprendre ces phénomènes dans le terrain. Ce territoire de la mémoire collective accueille de multiples tribus avec de multiples et diverses perspectives – parfois divergentes– et qui sont néanmoins enracinées dans un *topos* commun, dans une culture. Elles partagent le même sédiment, mais pas seulement, elles baignent dans le même fleuve – elles partagent un espace commun. Simplement leurs directions sont différentes, mais elles ont été portées par les mêmes courants. Il s'agit de tribus émotionnelles qui ont des rôles importants dans la formation des récits, des perspectives et des rationalités particulières. Pour une référence précise, nous revenons à nos interlocuteurs. Dans le chapitre six, Brendan, ancien combattant de l'IRA, nous a parlé d'un autre membre de l'IRA avec qui il a partagé une cellule. Selon Brendan, c'est Dominic, l'autre, un peu plus âgé, qui lui a appris l'histoire. Ce genre d'échange et d'apprentissage - autrement dit l'initiation - est une

[375] Maffesoli, Michel, *du Nomadisme*, La Table Ronde, Paris, 2006.

caractéristique tout à fait normale dans les entretiens que nous avons menés dans le cadre de cette étude. L'initiation dans un récit social de la mémoire collective rend plus réel le lien qui est investi dans ce lieu, ce territoire de la mémoire.

Nous entendons aussi par territoire son sens poétique que nous avons tenté d'élaborer. Cette poétique de la mémoire collective se veut également une manière d'identifier des éléments d'une ontologie spécifique de la mémoire collective de la communauté catholique de l'Irlande du Nord. Pour ce faire, nous avons étudié ce territoire à travers trois dimensions contenant une poétique potentielle. Il faut dire que nous n'avons pas la prétention d'avoir été totalement exhaustif en cela : il y a toujours un excès de mémoire dans une histoire, dans un territoire, dans une vie. Cependant les trois axes que nous avons étudiés, de la Frontière, du Héros, et de la Famine sont, d'après notre analyse, des axes à fort potentiel poétique, et ils sont des points d'entrée très bien adaptés à la compréhension de la mémoire collective comme expérience phénoménologique. La potentialité poétique se retrouve dans ce qui est derrière ces éléments, ces ressources mnémoniques. Nous ne les avons pas choisis par hasard. Dans la Frontière nous avons trouvé une palpabilité, une *physicalité* de l'expérience plus proche de l'aspect animal de l'être humain. Animal sans sens réellement concret, mais davantage rythmique d'après la définition de Marcel Mauss. Nous avons également vu comment ce rythme, le *rythmos*, s'écoule à partir des sources fécondes enracinées dans la mémoire collective. Dans le Héros, nous avons trouvé un symbolisme multiple, multiple mais également unifié par une image organisatrice qu'est celle de Cú Chulainn, image archétypale du Héros, pour reprendre le terme de Durand, dans l'ontologie spécifique de la communauté catholique en Irlande du Nord. Dans la Famine, nous avons trouvé l'élément le plus subtil de toute cette étude, le plus difficile à décrire. À vrai dire, nous n'avons pas de meilleur terme pour le décrire que celui donné par notre interlocuteur Finn lorsqu'il a évoqué "that little bit extra" ("ce truc en plus"). Pour le rendre plus académique, plus soutenu peut-être, nous pouvons parler d'un excès, un excès du réel inexprimable, ou plutôt qui s'exprime de manières perverses (au sens étymologique du terme). Le festif et la violence sont les deux exemples que nous avons identifiés parmi les multiples existants. Ces trois éléments, le palpable, le symbolique et l'excès nous semblent être suffisants pour rendre visible la poétique de la mémoire collective propre à ce territoire.

Il faut, néanmoins, garder une humilité intellectuelle. Nous n'avons jamais eu l'ambition de faire une carte compréhensive de ce territoire, mais simplement d'en dessiner les principaux points de repères pour que le lecteur puisse s'orienter. Surtout, nous avons tenté de montrer comment ces considérations - la poétique de la mémoire collective, et l'idée du territoire de la mémoire - contribuent à la construction d'une perspective phénoménologique sur la mémoire collective. C'est-à-dire, comment nous pouvons comprendre le vécu phénoménologique de la mémoire collective, le sentiment, le récit, la pulsion, ou encore comment il forme la perception, en tant qu'un *Dasein* mémoriel, une expérience réelle qui augmente et bouleverse les expériences. D'une manière très précise, selon notre analyse, c'est cette expérience bouleversante de la mémoire, ce phénomène irréel qui est vécu par des groupes qui étayent la radicalisation, qui lui donnent un sens, une motivation, et même ce que nous pouvons appeler une rationalisation, bien que subjective, et parfois inconsciente.

ii. Radicalisation : Enracinement territorial (territoire de l'espace, territoire de la mémoire)

Le deuxième apport principal que nous avons voulu faire avec cette thèse, c'est la compréhension de la radicalisation. La radicalisation, en tant que problème social, politique, de sécurité etc, a une importance que nous n'avons pas besoin d'exagérer. De plus en plus, les personnages médiatiques et les politiciens se posent des questions et apportent des réponses à un problème qu'ils considèrent à tort, nous semble t-il, comme étant linéaire. Ils reviennent en boucle sur ces questionnements dans un cycle fermé, qui souffrent d'un retard épistémologique d'au moins un siècle. La position ferme de cette thèse (peut-être l'une des seules) est que nous ne pouvons pas comprendre les problèmes de la radicalisation seulement et simplement avec des moyens analytiques issus du paradigme positiviste. Il faut impérativement plonger dans les forces passionnelles, émotionnelles, parfois irrationnelles, toutefois réelles. La mémoire collective en fait partie, mais ici une partie qui nous permet de comprendre le rôle de cette dimension du réel comme nous l'avons définie dans cette thèse. En Europe, du moins, nous constatons que si nous parlons de la radicalisation vers la violence dite "extrême", il n'y a que des particularités à comprendre si l'on souhaite parler d'une radicalisation islamiste, une radicalisation de l'extrême droite ou gauche, ou une radicalisation séparatiste ou indépendantiste. Dans ces divers cas, la mémoire collective a un rôle variable à jouer, mais nous avons trouvé que dans le cas qui est le nôtre, d'une radicalisation séparatiste/indépendantiste (en Irlande du Nord), la mémoire collective est fondamentale.

Pour le comprendre il faut d'abord apprécier ce qu'est la radicalisation. Le radical, comme il est expliqué dans le travail de Michel Maffesoli, vient de l'image de la racine. Comme Simone Weil l'a expliqué dans son livre irremplaçable à ce sujet, la racine (l'enracinement) est un besoin essentiel de l'être humain. Comme elle l'a expliqué "l'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine"[376]. L'âme est un terme difficilement utilisable dans un contexte universitaire. Cependant, nous l'utilisons pour parler d'un élément fondamental de l'esprit ou de l'identité

[376] Weil, Simone, *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* Gallimard, Paris, 1990, p61.

collective, terme plus soutenu mais moins riche que l'âme sociale, l'âme qui est une chose plus complète, plus mystérieuse, chose qui dépasse la simple identité. Selon Weil, "chaque être humain a besoin d'avoir des multiples racines[377]" - les racines de la mémoire collective en font partie. Ce qu'il faut comprendre par rapport à notre étude c'est que le radical en soi est une chose "ordinaire".

Ceci est un point délicat, car nous ne le disons pas pour être provocateur. Bien sûr, les actes de la violence extrême, la violence politique qu'est le terrorisme qui domine les imaginaires collectifs actuels n'est pas une chose ordinaire, et nous ne voudrions pas être mal compris à ce propos. Ce genre de violence, issu du type de radicalisation que nous avons étudié dans cette thèse, est une expression bien entendu extrême. Mais tout comme McCauley et Moskalenko l'ont montré dans leur livre "Friction", la radicalisation est une chose dont il y a de très diverses manifestations, aussi bien individuelles, de groupe, que de masse. À cette analyse nous ajoutons que ceci provient également du fait que le radical est une chose ordinaire, propre à tout le monde. Tout le monde est susceptible de radicalisation de divers types et ordres. Cela peut être la radicalisation de masse qui a frappé les États-Unis après les attentats du 11 Septembre 2001, ou bien une radicalisation - par simple exemple - environnementale. Nous ne voulons pas mettre ces expressions à égalité - c'est justement au contraire la diversité des expressions de la radicalisation qui nous permet de les comprendre en tant que phénomène "ordinaire". Ordinaire d'abord au sens de l'ordonné, c'est-à-dire avec un certain ordre des choses. Chaque racine, chaque radicalisation donc, suivant son ordre.

La radicalisation par laquelle nous sommes concernés, c'est-à-dire la radicalisation vers la violence extrême, est issue, d'après notre analyse, du blocage de la violence symbolique et sociale qui devient alors inexprimable. Face à l'incapacité de communiquer, c'est-à-dire de se comprendre, de résoudre les problèmes réels, sociaux, politiques ou autres, l'instinct humain revient à l'un de ses réflexes de base - la violence physique. Pour comprendre ce processus de radicalisation, nous avons étudié la mémoire collective de la manière expliquée ci-dessus en tant que l'une des "multiples racines" essentielles à l'animal humain. En ce sens très précis, la mémoire collective en tant qu'expérience phénoménologique donne un élément du réel suffisant pour faire paraître la violence

---

[377] *Ibid*

extrême, physique, brutale, enfin humaine, comme une chose “raisonnable” à leurs auteurs sur le long terme. Ainsi, nous pouvons le comprendre, non pas comme catégorie sociologique, démographique, religieuse ou autre, mais en tant que réflexe humain.

iii. Apports particuliers au terrain

Ce n'est pas notre but ici d'amener des apports nouveaux sur le terrain. Tout, peut-être trop même pour le résumer, ce que nous avons voulu communiquer sur le terrain est essentiellement compris au sein de nos trois derniers chapitres dans lesquels on trouve la partie empirique de cette thèse. Nous considérons que ceci n'a pas été, en effet, une recherche très typique sur l'Irlande du Nord, le conflit nord irlandais, ou autre encore. Ceci parce que notre but n'a pas été, paradoxalement peut-être, d'effectuer un corps de connaissances sur le terrain. Il y a déjà des quantités de thèses et divers articles, livres etc., sur l'Irlande du Nord, ses problèmes, ses conflits et sa situation politique. L'imprécision, s'il y en a eu, sur ses institutions politiques, démographiques ou encore complexités religieuses, est aussi une question de pertinence. Notre but ici n'a pas été d'en ajouter à cette quantité, mais d'amener une analyse approfondie sur les raisons et motivations qui demeurent derrière ce conflit, c'est-à-dire de mettre à disposition des éléments de compréhension sur le processus de la radicalisation à partir du sol de la mémoire collective.

Dans le domaine, par exemple, de la résolution de conflits, l'Irlande du Nord est aujourd'hui très souvent utilisée comme exemple d'un grand succès du processus politique, et de la résolution d'un conflit. Néanmoins, notre analyse serait que même si le taux de violence a dramatiquement réduit depuis 1998[378], et que même si l'IRA (qui existe d'ailleurs toujours) s'est volontairement désarmée, le conflit - le *streit* dont nous avons parlé dans cette thèse - reste toujours vivant. À partir de notre perspective sur le conflit, c'est-à-dire le *streit* qui fait partie du fonctionnement social, il s'agit de toute façon moins d'une résolution totale du conflit que de son expression d'une manière symbolique et non pas physique, militaire, terroriste etc. Le cas de l'Irlande du Nord, nous semble t-il, reste toujours en transition. Le conflit militaire et paramilitaire, quasiment ouvert, est fini. Néanmoins, les racines du conflit que nous avons examinées dans cette thèse restent présentes dans la société, et font toutefois partie de la culture. Encore plus évident est la démarcation profonde entre les deux communautés de l'Irlande du Nord. La division total d'un espace culturel et social par des communautés qui partagent un territoire géographique a été l'un

[378] L'accord du Vendredi Saint, signé en Avril 1998, avec l'accord de l'IRA a effectué un arrêt définitif des actions de l'IRA provisoire.

des problèmes fondamentaux qui a donné son énergie et sa longévité au conflit nord-irlandais.

L'animosité entre ces deux communautés presque totalement étrangères l'une envers l'autre a profondément alimenté le conflit. Aujourd'hui, et depuis bien longtemps, si un Français catholique se marie avec une Hollandaise calviniste, cela ne pose pas problème, au-delà de blagues occasionnelles peut-être. En Irlande du Nord ceci reste une chose très compliquée. Également, leurs enfants ne vont pas dans les mêmes écoles. Les pubs sont séparés, et les distinctions sont évidentes en termes de caractère. Les lieux d'apprentissage, de la socialisation, et du sexe, de l'intimité sont séparés. Bref, donc, la réconciliation intra-communautaire n'est pas autre chose qu'une manière de cacher la violence physique derrière un accord politique, soutenu par des politiciens qui sont liés dans leur pouvoir avec cet accord.

Autrement dit, si les communautés restent si séparées, si le fait d'avoir des relations amicales ou autres avec un membre de l'autre communauté reste une chose rare et compliquée, la potentialité d'une résurgence de la violence physique reste une proposition réelle, une possibilité dont la preuve se retrouve dans la continuité des organisations républicaines dissidentes. Si ces organisations appelées dissidentes par les politiciens actuels sont moins actives que l'IRA provisoire l'a été dans le conflit nord-irlandais, cela est tout à fait lié au manque de soutien généralement rencontré dans la communauté catholique en Irlande du Nord. Cela dit, nous rappelons que ceci a été le cas de l'IRA (provisoire) juste avant le début du conflit en 1969. L'IRA "officiel" à ce moment précis a eu une politique de négociation - l'IRA "provisoire" a émergé comme étant la force nouvelle du républicanisme/ séparatisme en Irlande du Nord. Il est évidemment impossible de prévoir comment le "peace process" (processus de paix) va continuer en Irlande du Nord, mais avec cette absence de communication intra-communautaire, nous allons toujours garder la possibilité d'un retour à la guerre ou au moins au conflit armé d'une intensité égale à celui du conflit nord-irlandais.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas le travail d'un chercheur en sciences humaines et sociales de proposer des solutions ou d'être prescripteur. Nous avons simplement cherché à décrire avec les mots les moins faux possibles ce que nous avons constaté, vu et ressenti sur le terrain, avec nos interlocuteurs. Cependant, il nous semble bien que si la situation sociale, culturelle, et politique reste la même, ce qui est pour l'instant dans l'intérêt des politiciens

des deux côtés, rien ne va changer d'une manière substantielle. Il nous semble que, si un changement réel était voulu, il s'agirait de créer à nouveau des liens de conflit - au sens employé par Simmel - sociaux. Des liens de conflit, de *streit*, qui permettront aux communautés d'être en relation d'une manière plus vaste, plus profonde. Aussi longtemps que ce genre de conflit quotidien, social et symbolique ne fonctionnera pas entre les deux communautés, la possibilité du retour au conflit physique restera présente en Irlande du Nord.

L'autre apport de cette thèse a peut-être été en terme de définition de terrain. Comme nous l'avons expliqué au début de cette thèse, l'Irlande du Nord est un terrain plus complexe que sa définition politique. Notre chapitre sur la Frontière a bien montré que "le Nord" de l'Irlande en tant que territoire socioculturel, mais surtout en tant que territoire de la mémoire, est une chose plus large que la partie de l'Irlande qui reste sous occupation britannique après la guerre d'indépendance et le traité anglo-irlandais. Pour comprendre les enjeux de la radicalisation et surtout ses enracinements dans la mémoire collective, nous ne pouvons pas ignorer le sens historique, le sens ancien du Nord, de l'Uladh. Toute sa richesse héroïque et sa tradition épique viennent conforter la radicalisation qui a fait du conflit nord-irlandais un conflit si long, si brutal.

iv. Dernières réflexions.

L'objectif de cette thèse en tant que contribution a toujours été de montrer deux choses ; la dynamique interaction entre passé et présent qui informe nos vécus, nos perspectives et perceptions, nos imaginaires, enfin le réel qui vient enrichir nos réalités, et comment nous pouvons comprendre des violences cycliques à partir de cela. Dans le déroulement de ce travail de recherche, nous avons tenté de comprendre la profondeur d'une culture néanmoins intime au chercheur, mais avec une vaste grandeur parfois semblablement impénétrable. Nous constatons que comprendre le passé c'est comprendre le présent, mais aussi les changements permanents qui les traversent. Dans notre étude, nous n'avons que rayé la surface de l'immensité de ce *topos* propre à la communauté catholique de l'Irlande du Nord, minuscule, insignifiante même en des termes globaux. Nous avons choisi d'étudier notre terrain et notre sujet à partir de trois points d'entrée ; il y en a bien d'autres qui restent à élaborés. Surtout, nous espérons avoir mis en place une manière spécifique d'étudier la radicalisation et la mémoire collective. Car s'il existe une motivation à étudier le cas de l'Irlande du Nord, il s'agit bien de celle de pouvoir étudier et comprendre d'autres instances de ces phénomènes éminemment humains. Nous avons tenté de faire ceci avec modestie, mais au final c'est le terrain qui nous a appris à être modeste plus que toute autre chose. Ce texte représente l'expression de cette connaissance – au sens où nous l'entendons - exprimée avec les mots les moins mauvais que nous ayons trouvés.

Bibliographie - Textes Universitaires :

- Alexander, Robert & Macalister, Stewart (restored & edited), *Lebor gabála Érenn : The book of the taking of Ireland*, Ulan Press, Dublin, 2004.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, London/New York, 2006.
- Andrews, Molly, et al. 'Introduction' in (Andrews et al Eds.) *Lines of Narrative*, Routledge, Oxon/New York, 2000.
- Andrews, Molly, *Shaping History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Andrews, Molly, 'Never the Last Word', in Andrews, Molly, et al. (eds.), Doing Narrative Research, Sage, Thousand Oaks/London/New Dehli, 2013.
- Andrews, Molly, Squire, Corrine, et Tamboukou, Maria, 'introduction: what is Narrative Research' in Andrews, Molly, et al. (eds.), *Doing Narrative Research*, Sage, Thousand Oaks/ London/New Dehli, 2013
- Andrews, Molly, *Narrative Imagination and Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford/ New York, 2014.
- Aristotle, Joe Sachs, Trans., *The Poetics*, The Focus Philosophical Library.
- Assmann, Jan,, 'Ancient Egyptian anti-judaism: A case of distorted memory', In D.L. Schacter, J.T. Coyle, G.D. Fischbach, M.M. Mesulam, & L.E. Sullivan (Eds.), *Memory distortion: How minds, brains and societies reconstruct the past,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.
- Assman, Jan, *Cultural Memory and Early Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge/ New York, 2011.
- Augustin (Saint), *Confessions*, éditions du Seuil, Paris, 1982.
- Bachelard, Gaston, *La Psychanalyse du feu*, NRF idées, Paris, 1969.

- Bachelard, Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, édtions José Corti, Paris, 1994.
- Bachelard, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, éditions José Corti, Paris, 1978.
- Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, éditions PUF, Paris, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge, 2000.
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithica, 2001.
- Bertaux, Daniel, *Le Récit de Vie*, 2013, Armand Colin, Paris, 2010.
- Benjamin, Walter, Arendt, Hannah ed., The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, Fontana, London, 1968.
- Benjamin, Walter, Trans Jephcott, E 'Critique of Violence' in *Reflections*, Schocken Books, New York, 1986.
- Bhabha, Hommi K. (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Oxon/New York, 2010.
- Billig, Michael, *Banal Nationalism*, Sage, London/Thousand Oaks, 2010.
- Brockmeier, Jens, *Beyond The Archive : Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2015.
- Caesar, Julius, Hanford S. A. Trans, *The Conquest of Gaul,* Penguin, London, 1983.
- Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, Folio, Paris, 1987.
- Caillois, Roger, *L'homme et le Sacré*, Folio, Paris, 1988.
- Campbell, David, *Greek Lyric III*, Loeb Classical Library - Harvard University Press, Cambridge Mass., 1991.
- Campbell, Joseph, et Bill Moyers, *The Power of Myth*, Anchor Books, New York, 1991.
- Campbell, Joseph, *The Hero with A Thousand Faces*, New World Library, Novato, 2008.

- Carrithers, Michael, ‘Narrativity: Mindreading and making societies’ In A Whiten (Ed.), *Natural theories of mind: Evolution, development and simulation of everyday mindreading* (pp. 305–318). Blackwell, Oxford, 1991.
- Carrithers, Michael, 1992, *Why humans have cultures: Explaining anthropology and social diversity*, Oxford University Press , Oxford/New York, 1992.
- Carruthers, Mary, *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Carruthers, Mary, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen-Âge*, éditions Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, Paris, 2002 (1998)
- Connerton, Paul, *How modernity forgets*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- Day, Jane Mary, *Plato's Meno in Focus*, Routledge, London, 1994.
- Downey, Declan, ‘Some Observations on the parallels concerning Ireland and India's respective experiences of Imperial Withdrawal’ In: (Eds.) Elisabeth Vyslonzil, Klaus Koch & Emil Brix, *The Decline of Empires*, Ost und Sud-Ost Europaische Institut, Wien, 2001.
- Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996.
- Durand, Gilbert, *La sortie du XXe siècle*, CNRS éditions, Paris, 2010.
- Durand, Gilbert, *L’imagination symbolique*, PUF, Paris, 2008.
- Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris, 1996.
- English, Richard, *Armed Struggle: The History of the IRA*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2003.
- Ferraroti, Franco, *Histoire et histoires de vie*, Téraèdre, Paris, 2013.
- Finnegan, Richard, et McCarron, Edward, *Ireland: Historical Echoes, Contemporary Politics*, Westview Press, Boulder CO, 2000.
- Foucault, Michel, ‘The Subject and Power’ in Herbert Dreyfus, & Paul Rabinow eds., translated by Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* University of Chicago Press, Chicago/London, 1982.

- Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1990
- Foucault, Michel, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Gallimard, Paris, 1993
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978-1979)*, Seuil, Paris, 2004.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 2008
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris, 2009.
- Foucault, Michel, 'Truth and Power', in Colin Gordon ed. trans by Gordon, Marshall, Mepham and Soper, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Vintage Books, New York, 2010.
- Fouillet, Aurélien, *L'esprit du Jeu dans les Sociétés Postmodernes*, Thèse de doctorat, sous la dir. Maffesoli Michel, Université Paris 5, 2012.
- Freeman, Mark, *Rewriting the self: History, memory, narrative*, Routledge, New York/London, 1993
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Continuum, London/New York, 2004.
- Gill, Paul, *Lone-Actor Terrorists: A behavioural analysis*, Routledge, Oxon/New York, 2015.
- Gill, Paul, Corner, Emily, 'Lone Actor use of the Internet and behavioural correlates' in Jarvis, Lee, MacDonald, Stewart & Chen, Thomas (Eds.) *Terrorism Online: Politics, Law and Technology,* Routledge, Oxon/New York, 2015.
- Habbermas, Jurgen, Trans McCarthy, Thomas, *Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston 1989.
- Halbwachs, Maurice, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994.
- Halbwachs, Maurice, *La Mémoire Collective*, Albin Michel, Paris, 1997.
- Hegel, Georg, Baillie, J.B., trans., *Phenomenology of the Spirit/Phänomenologie des Geistes [version anglais-allemand],* PLI, Boston/New Orleans, 2013.

- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Harper, New York, 2008
- Heidegger, Martin, 'Batir, Habiter, Penser', in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1980.
- Heidegger, Martin, Building Dwelling Thinking in *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter, Harper Colophon Books, New York, 1971.
- Jess, Mervyn, *The Orange Order*, The O'Brien Press, Dublin, 2012.
- Jenkins, Richard, *Social Identity*, Routledge, London/New York, 2014.
- Jung, Carl Gustav, Traduit Cahen, Roland, *Psychologie de l'inconscient*, Le Livre de Poche, Paris 1993.
- Jung, Carl Gustav, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, éditions Georg, coll. Le livre de poche, Paris, 2009.
- Kilani, M., *La Construction de la Mémoire*, Labor and Fides Geneva, 1992.
- Kuhn, Thomas, *The Essential Tension*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1977.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* University of Chicago Press, Chicago/ London, 2012.
- Laffin, Michael, *Partition of Ireland 1911-1925*, Dundalk, Dundalgon Press, 1993.
- La Rocca, Fabio, *La Ville dans tous ses états*, CNRS Éditions, Paris, 2014.
- Legros, Patrick, Monneyron, Frédéric, Renard, Jean-Bruno, Tacussel, Patrick, *Sociologie de l'imaginaire*, éditions Armand Colin, Paris, 2006.
- Lennon, Colm, *Sixteenth Century Ireland: the Incomplete Conquest*, St. Martin's Press, New York, 1995.
- Lynch, Michael (ed.) *Oxford Companion to Scottish History*, ed. Michael Lynch, Oxford University Press, Oxford/ New York.
- MacIntyre, Alistair, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, 2007.

- McCall, Cathal, 'The Building and Erosion of the "Post-Conflict" *Irish Borderscape, in Stoklosa, Katarzyna & Besier, Gerhard (Eds.)European Border Regions in Comparison: Overcoming Nationalistic Aspects or Re-Nationalization?*, Routledge, New York/Oxon, 2014.
- MacKillop, James, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Madden, R. R., *The United Irishmen, Their Lives and Times* Vol 1, J.Madden & Co, London, 1845.
- Madigan, Kevin, *Medieval Christianity*, Yale University Press, New Haven/London, 2015.
- Maffesoli, Michel, *Le Conquête du Présent*, Desclée de Brouwer, Paris, 1988.
- Maffesoli, Michel, *Après la modernité ?*, CNRS Éditions, Paris, 2008.
- Maffesoli, Michel, *du Nomadisme*, La Table Ronde, Paris, 2006.
- Maffesoli, Michel, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, CNRS éditions, Paris, 2009.
- Maffesoli, Michel, *La violence totalitaire,* Méridiens Klincksieck, Paris, 1994.
- Maffesoli, Michel, *Le rythme de la vie*, La table ronde, Paris, 2004.
- Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dan les sociétés postmodernes*, éditions La table ronde, Paris, 2000.
- Maffesoli, Michel, *Matrimonium. Petit traité d'écosophie*, éditions du CNRS, Paris, 2010.
- Maffesoli, Michel, *Le Temps revient*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010.
- Maffesoli, Michel, *Eloge de la raison sensible*, La Table ronde, Paris, 2005.
- Maffesoli, Michel, *La Part du Diable*, Flammarion, 2004.
- Maffesoli, Michel, *La connaissance ordinaire*, Klincksieck, Paris, 2007.
- Maffesoli, Michel, *Notes sur la postmodernité : Le lieu fait lien*, Éditions du Félin, Paris 2003.
- Maffesoli, Michel, *L'instant Éternel: Le Retour du Tragique dans les Sociétés Postmodernes*, La Table Ronde, 2003.

- Maffesoli, Michel, *Homo eroticus. Des communautés émotionnelles*, éditions du CNRS, Paris, 2012.

- Matusitz, Jonathan, *Terrorism and Communication*, Sage Thousand Oaks/London, 2013.
- Markus, H.R., Mullally, P.R., & Kitayama, S., 'Selfways: Diversity in modes of cultural participation', dans U. Neisser & D. Jopling (Eds.), *The conceptual self in context: Culture, experience, self-understanding*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1997, pp 13-62.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, éditions Puf, coll. Quadrige, 2002.

- McCauley, Clark & Moskalenko, Spohia, *Friction: How Radicalisation Happens to Them and Us*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2011.

- McDowell, R. B., 'The age of the United Irishmen: Revolution and Union' in Moody, T. W., & Vaughan, W. E., *A New History of Ireland, Volume IV: Eighteenth Century Ireland 1691-1800*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2006

- McGarry, Stephen, *Irish Brigades Abroad: From the Wild Geese to the Napoleonic Wars*, The History Press, Stroud, 2014.

- McKittrick, David & McVea, David, *Making Sense of the Troubles, Chicago*, Blackstaff Books, 2000.
- Mill, John Stewart, *On Liberty*, Dover editions, Mineola, 2002
- Ní Uallacháin, Padraigín, *A Hidden Ulster,* Four Courts Press, Dublin, 2003.
- Nora, Pierre (ed.), *Lieux de Mémoire*, Quatro, Gallimard, Paris, 1997.
- Nora, Pierre, *Présent, Nation, Mémoire*, Gallimard, Paris 2011.
- O'Cronin, Daibhi, *Early Medieval Ireland, 400-1200*, Rotledge, London/New York, 2013.
- O'Dochartaigh, Niall, *From Civil Rights to Armalites: Derry and the birth of the Irish troubles*, Cork University Press, Cork, 2005.
- Ó Gráda, Cormac (2000), *Black '47 and Beyond: The Great Irish Famine in History, Economy, and Memory,* Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Ó Gráda, Cormac, *Ireland's Great Famine: Interdisciplinary Perspectives*, University College Dublin Press, Dublin 2006.
- Petrarca, Francesco, Trans Draper, William D., *The Secret,* Bedford/St. Martin's, Boston/New York, 2003.

- Petrie, George, *The Complete Collection of Irish Music* (1855), Dover Song Collections, Dover, 2012.
- Poitier, Cathal, *Famine Echoes - Folk Memories of the Great Irish Famine: An Oral History of Ireland's Greatest Tragedy*, Gill & Macmillan, Dublin, 1995
- Poirteir, Cathal (ed.), *The Great Irish Famine*, RTE/Mercier, Dublin, 1996.
- Radner, Joan (trans & ed.), *Fragmentary Annals of Ireland*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1978.
- Rapoport, David, 'The Four Waves of Modern Terrorism', in *Attacking Terrorism: Elements of A Grand Strategy* (Cronin and Ludes eds.), Georgetown University Press, Washington D.C., 2004.
- Reissman, Catherine Kohler, *Narrative Methods for the Human Sciences*, Sage, Thousand Oaks/ London/New Dehli, 2007.
- Ricoeur, Paul, trans. McLaughlin Kathleen et Pellauer, David, *Time and Narrative, Vol. 3*, Chicago Unitersity Press, Chicago/London, 1988.
- Richter, Michael, *Medieval Ireland,* Gill & MacMillan, Dublin, 1988.
- Roy, Olivier, 'Islamic Terrorist radicalisation in Europe' in Amgahar et al (eds.) *European Islam, challenges for Society and Public Policy*, Centre for European Policy Studies, Bruxelles, 2007.
- Rossi, Paolo, *Logic and the Art of Memory*, Athlone Press, London, 2000.
- Simmel, Georg, *Conflict and the Web of Group Affiliations,* The Free Press, New York Paris, 1964.
- Schütz, Alfred, *On Phenomenology And Social Relations*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1999.
- Steiner, George, *Literature and Silence: Essays 1958-1966 [1966], new edition*: Faber and Faber, London and Boston, 1985,
- Vico, Gambattista, Bergin T.G., & Fisch M. H., (Trans), *The New Science*, Cornell University Press, Ithica, 1984.
- Weber, Max, 'Science as Vocation' in *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1946.

- Weil, Simone, *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* Gallimard, Paris, 1990
- Yates, Francis, *The Art of Memory*, Pimlico, London, 2007.
- Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Granta Books, London 2007.
- Žižek, Slavoj, *Violence*, Picador, New York, 2008.

Bibliographie - Articles universitaires :

- Brockmeier, Jens, 'Autobiographical time', in *Narrative Inquiry*, 10(1), pp.51–73, 2000.
- Brockmeier, Jens, 'Possible Lives', in *Narrative Inquiry*, 12(2), pp 455–466, 2002.
- Brockmeier, Jens, 2002. Remembering and forgetting: narrative as cultural memory, in *Culture & Psychology*, 8(1).
- Brockmeier, Jens & Merotja, Hanna, Understanding Narrative Hermeneutics, in *StoryWorlds: A Journal of Narrative Studies*, 6(2), 2014.
- Corradi, Juan E., 'On Violence and Terror', in *Telos* 120, 2001, pp147-153.
- Freeman, Mark, "Charting the narrative unconscious: Cultural memory and the challenge of autobiography"; in *Narrative Inquiry*, Volume 12(1), 2002.
- Gillissen, Christophe, 'The Times and the Great Irish Famine 1846-47' in Philippe Cauvet, Philippe, Finding, Susan and Jones, Moya (eds.)in *Britain, the Empire and on the Continent, special issue The 1846-1851 Famine in Ireland: Echoes and Repercussions*, *12, 2015,* Available online: http://mimmoc.revues.org/1828
- MacDubhghaill, Rónán, 'Oroce dhu', dans *Les Cahiers Européens de l'imaginaire*, 4, Manger Ensemble, CNRS Éditions, Paris 2013.

- Lisle, Debbie, 'Local Symbols, Global Networks: Re-reading the Murals in Belfast' special issue on 'Art and Politics', *Alternatives: Global, Local, Political*, 31(1), 2006, pp. 27-52.
- O'Toole, Fintan, 'Poet Beyond Borders' in The New York Review of Books, 46(4), 1999.
- Ritschel, Dan, *The Irish Famine: Interpretive & Historiographical Issues*, Department of History, University of Maryland, 1996, Web-Article : https://web.archive.org/web/20090221122426/ http://www.umbc.edu/history/CHE/InstPg/RitFamine/irish-famine-historiographical-issues.html
- Schmid, Alex, 'Frameworks for Conceptualising Terrorism', *Terrorism and Political Violence*, 16(2), 2004, 197-221.
- Maffesoli, Michel, de la "postmédiévalité" à la Postmodernité, http://www.michelmaffesoli.org/articles/de-la-postmedievalite-a-la-postmodernite
- Žižek, Slavoj, 'The military Poetic Complex', *London Review of Books,* 30(16) 2008.

Bibliographie - Conferences :

- Christias, Panagiotis, *La Nature Cybernétique : réflexions sur l'Histoire humaine de la nature*, Juin 22, à la bibliothèque du SEIN, place de Saint Germain de Près, Paris, 2015.
- Downey, Declan, *Irish knights of the Golden Fleece in Austria and Spain*, conférence fait en The Micheline Kerney-Walsh Memorial Lecture chaired by Monsignor Dr. Raymond Murray, Cardinal OFiaich Memorial Library & Archive, Armagh, 21 Septembre 2002.
- Foulliet, Aurélien, *L'enromancement, esquisse d'un bassin sémantique*, Conférence faite à la Salle du Conseil, Paris, 21 juin 2013.
- Fouillet, Aurélien, *Épistémologie pour une sociologie phénoménologique de l'imaginaire,* Conférence faite à la Salle du Conseil, Paris, 23 juin 2015
- Heaney, Seamus, *Inaugural lecture on the contribution of Irish Letters*, Harvard University, April 6, 2000.
- Ryan, Marie-Laure, *Keynote,* conference faite à l'Université de Tampere, 21 mai 2013.
- MacDubhghaill, Rónán, *La mémoire collective et la sociologie de l'imaginaire*, Conférence faite à la Salle du Conseil, Paris, 21 juin 2012.
- Maffesoli, Michel, *Dramatique et Tragique Monothéisme et Polythéisme*, Cercle Ernast Renan à Paris, Conference 156, 21 février 2013.

- Maffesoli, Michel, *“Discours de la méthode” Postmoderne (cycle de séminaires)*, Conférence faite en Sorbonne, 31 Mars, Paris, 2014.
- Maffesoli, Michel, *“Discours de la méthode” Postmoderne (cycle de séminaires)*, Conférence faite en Sorbonne, 28 Avril, Paris, 2014.
- Maffesoli, Michel, Intervention à *Colloque sur le Fake*, Les Cahiers Européens de l’imaginaire/ Cacao Europa, faite à Plataforma Revolver, Lisbonne Septembre 2014
- Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* Conférence faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882, Disponible en ligne: https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_qu%E2%80%99une_nation_%3F
- Vidal, Bertrand, *Voyage au cœur de l'anthropocène des catastrophes*, in Journées du CEAQ, Paris, 2014.

Bibliographie - Chansons :

- Óró, sé do bheatha ‘bhaile, chanson traditionelle irlandaise, Version “The Clancy Brothers” : https://www.youtube.com/watch?v=AZdRgQLLCgs
- The Foggy Dew, Chanson Traditional irlandaise, dans Bunting, Edward, *The Ancient Music of Ireland*, Hodges & Smith, Dublin 1840, tune no. 150, p. 109; facsimile reprint, Waltons, Dublin, 1969.
- The Táin, 6, chanson par Horslips, in The Táin, 1973, Island Records, Dublin : https://www.youtube.com/watch?v=08UgiOBbXYc
- The Sea Around Us, Chanson populaire irlandais, écrit par Dominic Behan, 1962, rendu connu par the Dubliners, https://www.youtube.com/watch?v=dAiYLTiBiDk
- Famine de Sinéad O’Connor, in *Universal Mother,* Warner, 1994, https://www.youtube.com/watch?v=EZIB6MslCAo
- Prefad san Ol., chanson traditionnelle issue d’une adaptation d’une poesie de Bairéad Riocard (c. 1714-1819). Version “the Dubliners” https://www.youtube.com/watch?v=lIsL4lEDpew
- Skibbereen, chanson traditionnelle irlandais, publié pour la première fois dans *The Irish Singer's Own Book*, Noonan, Boston, 1880, crédité de Patrick Carpenter ; nous citons la version de The Dubliners, voir: https://www.youtube.com/watch?v=Cj4ifPsTe2I

- The Dubliners, *The Foggy Dew/Oroce Dhu*, 30 Irish favourites, Island records, Dublin, 1978. Video indisponible.
- The Cranberries, 'Zombie' in *No Need to Argue*, Island Records, Dublin, 1994, https://www.youtube.com/watch?v=6Ejga4kJUts
- Streams of Whiskey, chanson populaire irlandaise. (Trad. Clémént Bosqué pour MacDubhghaill, Rónán, 'Oroce dhu', dans *Les Cahiers Européens de l'imaginaire*, 4, Manger Ensemble, CNRS Éditions, Paris 2013). La version cité est celle de *The Weird Saviours*, Paris, 2014.
- Fields of Athenry, Chanson populaire irlandaise des années 70s, écrit par Pete St. John. La version cité est celle de The Dubliners : https://www.youtube.com/watch?v=NLZRWNdGCUc

Bibliographie - Poésie :

- Heaney, Seamus, 'The Given Note', in *Opened Ground: Selected Poems 1966-1996*, Farrar, Strauss and Giroux, 1999.
- Heaney, Seamus, 'Churning Day', in *Opened Ground: Selected Poems 1966-1996*, Farrar, Strauss and Giroux, 1999.
- Karadži, Radovan, *For Izlet Sarajlic* in Žižek, Slavoj, 'The military Poetic Complex', *London Review of Books,* 30(16) 2008.
- Mangan, James Clarence, 'The Funerals' in *Selected Poems*, Irish Academic Press, Dublin, 2003.
- Muldoon, Paul, 'Unapproved Road', in *Moy Sand and Gravel: Poems*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2002.

Bibliographie - Textes Littéraires :

- Behan, Brendan, *Brendan Behan's Island: An Irish Sketch-book*, Bernard Geis Associates, New York, 1962.
- Borges, Jorge Luis, 'Shakespeare's Memory' in *The Book of Sand and Shakespeare's Memory*, Penguin, London, 2001.
- Dumas, Alexandre, *The Count of Monte Cristo*, Penguin, London 2003.
- Gregory, Lady Augusta, *Gods and Fighting Men*, Colin Smythe, Gerrards Cross, 1987.
- Gregory, Lady Augusta, *Cú Chulainn of Muirthemne,* Colin Smythe, Gerrards Cross, 1990.
- Joyce, James, *Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin Classics, New York/London, 2003.
- Joyce, James, *Ulysses*, Penguin, New York/London, 2008.
- Kinsella, Robert (trans.), *The Tain: Translated from the Irish Tain Bo Cuailnge*, University of Pennsylvania Press, Philidelphia, 1986.
- Örnólfur Thornsson (ed.), *Sagas of the Icelanders, a selection*, Penguin, New York/London, 2001.
- Orwell, George, *1984*, Signet Classics, London, 1960.
- Shaw, George Bernard, *Man and Superman*, Penguin Classics, London, 1991.
- Shaw, George Bernard, *The Intelligent Woman's guide to Socialism and Capitalism*, New Brunswick, Transaction, 2005

Bibliographie - Articles Journalistiques :

- Article dans le BBC de 1 mai 2014: http://www.bbc.com/news/uk-northern-ireland-27238797
- Article dans l'Economist de janvier 15, 2015: http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2015/01/daily-chart-8
- Article dans le Guardian, 22 mars, 2012: http://www.theguardian.com/world/2012/mar/22/mohamed-merah-toulouse-shootings-sniper
- Article dans Reuters, July 31, 2007: http://www.reuters.com/news/picture/army-stands-down-in-nireland-but-scars-r?articleId=USL3152154320070731&slideId=1221852

- Article dans The Guardian, 12 mars 2000: http://www.theguardian.com/uk/2000/mar/12/northernireland.henrymcdonald

- Article dans The Chronicle, QUELLE DATE!? : http://chronicle.com/article/Secrets-from-Belfast/144059/

- Article dans journal.ie, Octobre 30, 2014, http://www.thejournal.ie/readme/irish-rental-market-1752206-Oct2014/

- Article du Irish Times, 6 mai 2015, http://www.irishtimes.com/news/health/ireland-set-to-be-most-obese-country-in-europe-who-says-1.2201731

Bibliographie - Rapports et Autres Textes :

- Europol, *TE-SAT 2012*, Europol, Den Haagen 2012, https://www.europol.europa.eu/content/publication/te-sat-2012-eu-terrorism-situation-and-trend-report-1569
- Europol, *TE-SAT 2013*, Europol, Den Haagen 2013, https://www.europol.europa.eu/content/te-sat-2013-eu-terrorism-situation-and-trend-report
- Europol, *TE-SAT 2014*, Europol, Den Haagen 2014, https://www.europol.europa.eu/content/te-sat-2014-european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2014
- Baron Hunt, *Report of The Advisory Committee on Police in Northern Ireland*, Belfast: Her Majesty's Stationery Office, 1969. Consulté le 10 February 2015 – via cain.ulst.ac.uk.
- MacDubhghaill, Rónán, 'Entretien avec Michel Maffesoli : les Hauts Lieux', Cacao Europa, *Paris/Renaître*, numéro 0 Cacao Europa Paris/Ljubljana 2014

Bibliographie - Sources Audiovisuels :

- Steve McQueen (Dir.), *Hunger,* Film 4 Productions, London/Belfast, 2008.
- Benioff, David (prod.), *Game of Thrones*, HBO, New York, 2011-2015.

Table des illustrations

Fig. 1., pp 13 : Capture d'écran de Mohammed Merah, 2012 : http://www.theguardian.com/world/2012/mar/22/mohamed-merah-toulouse-shootings-sniper

Fig. 2., pp 14 : Page 27 de *TE-SAT 2014*, Europol, Den Haagen 2014, https://www.europol.europa.eu/content/te-sat-2014-european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2014

Fig. 3., pp 15 : La représentation visuelle pour l'année 2013 des attaques et arrestations de type ethno-nationaliste ou séparatiste, *TE-SAT 2014*, Europol, Den Haagen 2014, https://www.europol.europa.eu/content/te-sat-2014-european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2014

Fig. 4., pp 17 : Un mémorial de l'IRA (South Armagh Brigade), à Crosmaglen, Comté Ard Mhacha (Armagh). http://www.reuters.com/news/picture/army-stands-down-in-nireland-but-scars-r?articleId=USL3152154320070731&slideId=1221852

Fig. 5, pp 58, Image de *vis memoris* : https://events.stanford.edu/events/227/22757/Picture%202.jpg

Fig 6, pp 91, Image de la mort de Bobby Sands: http://www.frieze.com/issue/article/flesh_becomes_words/

Fig. 7., pp 96 L'affiche ci-dessus montre un mélange des symboles maçonniques avec ceux de l'empire britannique : https://en.wikipedia.org/wiki/File:Orangeorder2004.jpg

Fig. 8. pp 109 Mur peint protestant qui reprend pour symbole de la défense de l'Ulster la figure emblématique de Cú Chulainn, figure mythique d'un guerrier celte de l'Irlande préchrétienne : https://c1.staticflickr.com/1/135/326403949_541c3d51b3.jpg

Fig. 9. pp 110, Encore un mur sur lequel figure Cú Chulainn : http://blogs.bu.edu/guidedhistory/files/2012/09/4095113589_7933630324_o-e1353380195192.jpg

Fig 10. pp 154, L'Ordre d'Orange pendant une parade dans le Garvaghy Road, Portadown , co. Ard Macha : https://en.wikipedia.org/wiki/Drumcree_conflict#/media/File:Orangemen_parade_in_Armagh,_12_July_2009_-_geograph_-_1400153.jpg

Fig 11., pp 155 L'Ordre Orange pendant un défilé à Belfast, Irlande du Nord : http://www.rte.ie/news/2013/0711/461880-orange-order-protests/

Fig 12. & 13., pp 156 : Les défilés sont, comme les occasions de frontiérisation généralement en Irlande du Nord, prétextes à diverses formes de violence – le plus souvent des émeutes et escarmouches intracommunautaires : Sources pour les images : http://www.theguardian.com/uk-news/2013/jul/12/belfast-northern-ireland-parades-clashes et http://www.islamtimes.org/en/doc/article/283186/

Fig 14., pp 158 : Le fameux Tag "KAT" qui contribue à la démarcation des frontières officieuses dans des espaces urbains en Irlande du Nord : http://jillgurr.tumblr.com/post/502709266/forthspring-part-iii-detachment-youth-program

Fig 15 pp 159 : Dans cette image nous voyons les multiples drapeaux britanniques, ainsi que le fameux tag "KAT" : http://ansionnachfionn.com/2013/01/08/the-flags-issue-comes-down-to-one-thing-kill-all-taigs/

fig 16 pp 160 : Des drapeaux irlandais et des symboles du catholicisme comme le pape, sont montés sur de grands feux chaque été par l'Ordre Orange pour être brûlés la nuit du 12 juillet : https://theirishatheist.wordpress.com/2014/07/13/the-glorious-twelfth/

Fig 17 pp 162 : Mur de commémoration (à Belfast) de la rébellion de 1916 à Dublin : http://www.wingsunfurled-web.com/en/travel/europe/united-kingdom/northern-ireland-belfast-picture-murals-00010.html

Fig 18. pp 164 : Encore un mur peint qui reprend les symboles des royaumes régionaux de l'Irlande antique ainsi que la fleur de lys, symbole de la rébellion de Pâques (1916) : http://sluggerotoole.com/2005/03/31/the_troubling_memory_of_pearse/

Fig 19. pp 165 : Encore un exemple d'un mur peint dans une enclave catholique en Irlande du Nord. : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St_James's_support_the_hunger_strikers.jpg

Fig 20, pp 167 : Un mur qui soutient les Basques indépendantistes à la frontière d'une enclave catholique : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mural,_Falls_Road,_Belfast_%287%29_-_geograph.org.uk_-_802538.jpg

Fig 21, pp 168 : Mur peint qui fait le lien entre la lutte des noirs africains du sud sous Nelson Mandela contre l'oppression des blancs : http://www.anphoblacht.com/contents/23316

Fig 22, pp 169 : Encore un mur du genre dans une enclave catholique de l'Irlande du Nord : http://www.gransha-taxi.co.uk/images/murals/Large/Republican%20palestinian%20falls.jpg

Fig 23, pp 182 : Un point de surveillance permanent de l'armée britannique dans la ville de Forkhille, Ard Macha (Armagh), Irlande du Nord : http://www.irishmirror.ie/news/irish-news/ireland-marks-anniversary-historic-ira-4141798

Fig 24, pp 183 : Point de contrôle des véhicules sur la frontière nord-irlandaise : http://www.irishmirror.ie/news/irish-news/ireland-marks-anniversary-historic-ira-4141798

Fig 25, pp 183: La Newry Road de nos jours, qui ressemble, peut-être, à la frontière entre la France et la Belgique : http://www.irishmirror.ie/news/irish-news/ireland-marks-anniversary-historic-ira-4141798

Fig 26, pp 194 : Image de Cú Chulainn: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Cuinbattle.jpg

Fig. 27, 197 : Image de Tain (de Broghy) : http://antiquesandartireland.com/2012/05/ireland-art-tain/

Fig. 28, pp 204 : Image de Curadmír: https://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Image_of_Irelande_-_plate03.jpg

Fig. 29, pp 211 : Image du combat entre Ferdia et Cú Chulainn : http://www.adams.ie/53640/Louis-le-Brocquy-HRHA-1916-2012-The-Tain-Tain-Bo-Cuailnge-is-the-longest-and-most-important-of-the-Ulster-cycle-of-heroic-tales-In-September-1969-the-Dolmen-Press-published-a-unique-translation?ipp=All&keyword=&view=lot_detail

Fig. 30, pp 215 : Image d'un Miroir fabriqué par Brendan. Image fournie par l'interlocuteur.

Fig. 31, pp 216 : Image d'un Miroir fabriqué par Brendan. Image fourni par l'interlocuteur.

Fig. 32, pp 218 : Image de Brian Ború, Ard Rí na hÉireann : https://en.wikipedia.org/wiki/Brian_Boru#/media/File:Brain_Boru_sculpture_outside_Chapel_Royal_outside_Dublin_Castle.JPG

Fig. 33, pp 220 : Image de Chief Hugh Uí Neill : https://en.wikipedia.org/wiki/Hugh_Uí Neill,_Earl_of_Tyrone#/media/File:Hugh_%C3%93_Neill,_2nd_Earl_of_Tyrone.jpg

Fig. 34, pp 222 : Image de Wolfe Tone : https://en.wikipedia.org/wiki/File:Theobald_Wolfe_Tone_-_Project_Gutenberg_13112.png

Fig. 35, pp 227 : Image de Jeremiah O'Donovan Rossa : https://en.wikipedia.org/wiki/Jeremiah_O'Donovan_Rossa#/media/File:Jeremiah_O%27Donovan_Rossa.jpg

Fig. 36, pp 229 : Image de Michael Collins :https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Collins_%28Irish_leader%29#/media/File:Commander_Michael_Collins.jpg

Fig. 37, pp 230 : Image de Bobby Sands : http://i.telegraph.co.uk/multimedia/archive/01363/1981_1363759a.jpg

Fig. 38, pp 243 : Commémoration de la mort de Cú Chulainn: http://i.telegraph.co.uk/multimedia/archive/01363/1981_1363759a.jpg

Fig. 36, pp 245 : Image de Gerry Adams en mode “peacemaker” : http://www.thejournal.ie/news-fix-saturday-8-1446961-May2014/

Fig. 38, pp 253 : Image des émigrés de la Grande Famine irlandaise : https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Famine_%28Ireland%29#/media/File:Emigrants_Leave_Ireland_by_Henry_Doyle_1868.jpg

ANNEXE.

The Great Hunger, Patrick Kavanagh : une tentative poétique de formuler un trauma collectif

Clay is the word and clay is the flesh
Where the potato-gatherers like mechanised scarecrows move
Along the side-fall of the hill - Maguire and his men.
If we watch them an hour is there anything we can prove
Of life as it is broken-backed over the Book
Of Death? Here crows gabble over worms and frogs
And the gulls like old newspapers are blown clear of the hedges, luckily.
Is there some light of imagination in these wet clods?
Or why do we stand here shivering?
Which of these men
Loved the light and the queen
Too long virgin? Yesterday was summer. Who was it promised marriage to himself
Before apples were hung from the ceilings for Hallowe'en?
We will wait and watch the tragedy to the last curtain,
Till the last soul passively like a bag of wet clay
Rolls down the side of the hill, diverted by the angles
Where the plough missed or a spade stands, straitening the way.
A dog lying on a torn jacket under a heeled-up cart,
A horse nosing along the posied headland, trailing
A rusty plough. Three heads hanging between wide-apart legs.
October playing a symphony on a slack wire paling.
Maguire watches the drills flattened out
And the flints that lit a candle for him on a June altar
Flameless. The drills slipped by and the days slipped by

And he trembled his head away and ran free from the world's halter,
And thought himself wiser than any man in the townland
When he laughed over pints of porter
Of how he came free from every net spread
In the gaps of experience. He shook a knowing head
And pretended to his soul
That children are tedious in hurrying fields of April
Where men are spanning across wide furrows.
Lost in the passion that never needs a wife
The pricks that pricked were the pointed pins of harrows.
Children scream so loud that the crows could bring
The seed of an acre away with crow-rude jeers.
Patrick Maguire, he called his dog and he flung a stone in the air
And hallooed the birds away that were the birds of the years.
Turn over the weedy clods and tease out the tangled skeins.
What is he looking for there?
He thinks it is a potato, but we know better
Than his mud-gloved fingers probe in this insensitive hair.
'Move forward the basket and balance it steady
In this hollow. Pull down the shafts of that cart, Joe,
And straddle the horse,' Maguire calls.
'The wind's over Brannagan's, now that means rain.
Graip up some withered stalks and see that no potato falls
Over the tail-board going down the ruckety pass -
And that's a job we'll have to do in December,
Gravel it and build a kerb on the bog-side. Is that Cassidy's ass
Out in my clover? Curse o' God
Where is that dog?.
Never where he's wanted' Maguire grunts and spits
Through a clay-wattled moustache and stares about him from the height.
His dream changes like the cloud-swung wind

And he is not so sure now if his mother was right
When she praised the man who made a field his bride.
Watch him, watch him, that man on a hill whose spirit
Is a wet sack flapping about the knees of time.
He lives that his little fields may stay fertile when his own body
Is spread in the bottom of a ditch under two coulters crossed in Christ's Name.
He was suspicious in his youth as a rat near strange bread,
When girls laughed; when they screamed he knew that meant
The cry of fillies in season. He could not walk
The easy road to destiny. He dreamt
The innocence of young brambles to hooked treachery.
O the grip, O the grip of irregular fields! No man escapes.
It could not be that back of the hills love was free
And ditches straight.
No monster hand lifted up children and put down apes
As here.
'O God if I had been wiser!'
That was his sigh like the brown breeze in the thistles.
He looks, towards his house and haggard. 'O God if I had been wiser!'
But now a crumpled leaf from the whitethorn bushes
Darts like a frightened robin, and the fence
Shows the green of after-grass through a little window,
And he knows that his own heart is calling his mother a liar
God's truth is life - even the grotesque shapes of his foulest fire.
The horse lifts its head and cranes
Through the whins and stones
To lip late passion in the crawling clover.
In the gap there's a bush weighted with boulders like morality,
The fools of life bleed if they climb over.
The wind leans from Brady's, and the coltsfoot leaves are holed with rust,
Rain fills the cart-tracks and the sole-plate grooves;

A yellow sun reflects in Donaghmoyne
The poignant light in puddles shaped by hooves.
Come with me, Imagination, into this iron house
And we will watch from the doorway the years run back,
And we will know what a peasant's left hand wrote on the page.
Be easy, October. No cackle hen, horse neigh, tree sough, duck quack.

II

Maguiire was faithful to death:
He stayed with his mother till she died
At the age of ninety-one.
She stayed too long,
Wife and mother in one.
When she died
The knuckle-bones were cutting the skin of her son's backside
And he was sixty-five.
O he loved his mother
Above all others.
O he loved his ploughs
And he loved his cows
And his happiest dream
Was to clean his arse
With perennial grass
On the bank of some summer stream;
To smoke his pipe
In a sheltered gripe
In the middle of July.
His face in a mist
And two stones in his fist

And an impotent worm on his thigh.
But his passion became a plague
For he grew feeble bringing the vague
Women of his mind to lust nearness,
Once a week at least flesh must make an appearance.
So Maguire got tired
Of the no-target gun fired
And returned to his headland of carrots and cabbage
To the fields once again
Where eunuchs can be men
And life is more lousy than savage.

III

Poor Paddy Maguire, a fourteen-hour day
He worked for years. It was he that lit the fire
And boiled the kettle and gave the cows their hay.
His mother tall hard as a Protestant spire
Came down the stairs barefoot at the kettle-call
And talked to her son sharply: 'Did you let
The hens out, you?' She had a venomous drawl
And a wizened face like moth-eaten leatherette.
Two black cats peeped between the banisters
And gloated over the bacon-fizzling pan.
Outside the window showed tin canisters.
The snipe of Dawn fell like a whirring stone
And Patrick on a headland stood alone.
The pull is on the traces, it is March
And a cold black wind is blowing from Dundalk.
The twisting sod rolls over on her back

The virgin screams before the irresistible sock.
No worry on Maguire's mind this day
Except that he forgot to bring his matches.
'Hop back there Polly, hoy back, woa, wae,
From every second hill a neighbour watches
With all the sharpened interest of rivalry.
Yet sometimes when the sun comes through a gap
These men know God the Father in a tree:
The Holy Spirit is the rising sap,
And Christ will be the green leaves that will come
At Easter from the sealed and guarded tomb.
Primroses and the unearthly start of ferns
Among the blackthorn shadows in the ditch,
A dead sparrow and an old waistcoat. Maguire learns
As the horses turn slowly round the which is which
Of love and fear and things half born to mind
He stands between the plough-handles and he sees
At the end of a long furrow his name signed
Among the poets, prostitutes. With all miseries
He is one. Here with the unfortunate
Who for half-moments of paradise
Pay out good days and wait and wait
For sunlight-woven cloaks. O to be wise
As Respectability that knows the price of all things
And marks God's truth in pounds and pence and farthings.

IV

April, and no one able to calculate
How far it is to harvest. They put down

The seeds blindly with sensuous groping fingers
And sensual dreams sleep dreams subtly underground.
Tomorrow is Wednesday - who cares?
'Remember Eileen Farrelly? I was thinking
A man might do a damned sight worse …' That voice is blown
Through a hole in a garden wall -
And who was Eileen now cannot be known.
The cattle are out on grass
The corn is coming up evenly.
The farm folk are hurrying to catch Mass:
Christ will meet them at the end of the world, the slow and the speedier.
But the fields say: only Time can bless.
Maguire knelt beside a pillar where he could spit
Without being seen. He turned an old prayer round:
'Jesus, Mary, Joseph pray for us
Now and at the Hour.' Heaven dazzled death.
'Wonder should I cross-plough that turnip-ground.'
The tension broke. The congregation lifted it head
As one man and coughed in unison.
Five hundred hearts were hungry for life-
Who lives in Christ shall never die the death.
And the candle-lit Altar and the flowers
And the pregnant Tabernacle lifted a moment to Prophecy
Out of the clayey hours
Maguire sprinkled his face with holy water
As the congregation stood up for the Last Gospel.
He rubbed the dust off his knees with his palm, and then
Coughed the prayer phlegm up from his throat and sighed: Amen.
Once one day in June when he was walking
Among his cattle in the Yellow Meadow
He met a girl carrying a basket

And he was then a young and heated fellow.
Too earnest, too earnest! He rushed beyond the thing
To the unreal. And he saw Sin
Written in letters larger than John Bunyan dreamt of.
For the strangled impulse there is no redemption.
And that girl was gone and he was counting
The dangers in the fields where love ranted
He was helpless. He saw his cattle
And stroked their flanks in lieu of wife to handle.
He would have changed the circle if he could,
The circle that was the grass track where he ran.
Twenty times a day he ran round the field
And still there was no winning-post where the runner is cheered home.
Desperately he broke the tune,
But however he tried always the same melody lept up from the background,
The dragging step of a ploughman going home through the guttery
Headlands under an April-watery moon.
Religion, the fields and the fear of the Lord
And Ignorance giving him the coward's blow,
He dared not rise to pluck the fantasies
From the fruited Tree of Life. He bowed his head
And saw a wet weed twined about his toe.

V

Evening at the cross-roads -
Heavy heads nodding out words as wise
As the ruminations of cows after milking.
From the ragged road surface a boy picks up
A piece of gravel and stares at it-and then

Tosses it across the elm tree on to the railway.
He means nothing.
Not a damn thing
Somebody is coming over the metal railway bridge
And his hobnailed boots on the arches sound like a gong
Calling men awake. But the bridge is too narrow -
The men lift their heads a moment. That was only John,
So they dream on.
Night in the elms, night in the grass.
O we are too tired to go home yet. Two cyclists pass
Talking loudly of Kitty and Molly?
Horses or women? wisdom or folly?
A door closes on an evicted dog
Where prayers begin in Barney Meegan's kitchen :
Rosie curses the cat between her devotions;
The daughter prays that she may have three wishes -
Health and wealth and love -
From the fairy who is faith or hope or compounds of.
At the cross-roads the crowd had thinned out:
Last words were uttered. There is no to-morrow;
No future but only time stretched for the mowing of the hay
Or putting an axle in the turf-barrow.
Patrick Maguire went home and made cocoa
And broke a chunk off the loaf of wheaten bread;
His mother called down to him to look again
And make sure that the hen-house was locked. His sister grunted in bed
The sound of a sow taking up a new position.
Pat opened his trousers wide over the ashes
And dreamt himself to lewd sleepiness.
The clock ticked on. Time passes.

VI

Health and wealth and love he too dreamed of in May
As he sat on the railway slope and watched the children of the place
Picking up a primrose here and a daisy there -
They were picking up life's truth singly.
But he dreamt of the Absolute envased bouquet -
AIl or nothing. And it was nothing. For God is not all
In one place, complete
Till Hope comes in and takes it on his shoulder -
O Christ, that is what you have done for us:
In a crumb of bread the whole mystery is.
He read the symbol too sharply and turned
From the five simple doors of sense
To the door whose combination lock has puzzled
Philosopher and priest and common dunce.
Men build their heavens as they build their circles
Of friends. God is in the bits and pieces of Everyday -
A kiss here and a laugh again, and sometimes tears,
A pearl necklace round the neck of poverty.
He sat on the railway slope and watched the evening,
Too beautifully perfect to use,
And his three wishes were three stones too sharp to sit on,
Too hard to carve. Three frozen idols of a speechless muse.

VII

'Now go to Mass and pray and confess your sins
And you'll have all the luck,' his mother said.

He listened to the lie that is a woman's screen
Around a conscience when soft thighs are spread.
And all the while she was setting up the lie
She trusted in Nature that never deceives.
But her son took it as literal truth.
Religion's walls expand to the push of nature. Morality yields
To sense - but not in little tillage fields.
Life went on like that. One summer morning
Again through a hay-field on her way to the shop -
The grass was wet and over-leaned the path -
And Agnes held her skirts sensationally up,
And not because the grass was wet either.
A man was watching her, Patrick Maguire.
She was in love with passion and its weakness
And the wet grass could never cool the fire
That radiated from her unwanted womb in that metaphysical land
Where flesh was thought more spiritual than music
Among the stars - out of reach of the peasant's hand.
Ah, but the priest was one of the people too -
A farmers son - and surely he knew
The needs of a brother and sister.
Religion could not be a counter-irritant like a blister,
But the certain standard, measured and known
By which man might re-make his soul though all walls were down
And all earth's pedestalled gods thrown.

VIII

Sitting on a wooden gate,
Sitting on a wooden gate,

Sitting on a wooden gate
He didn't care a damn.
Said whatever came into his head,
Said whatever came into his head,
Said whatever came into his head
And inconsequently sang.
While his world withered away,
He had a cigarette to smoke and a pound to spend
On drink the next Saturday.
His cattle were fat
And his horses all that
Midsummer grass could make them.
The young women ran wild
And dreamed of a child
Joy dreams though the fathers might forsake them
But no one would take them;
No man could ever see
That their skirts had loosed buttons,
O the men were as blind as could be.
And Patrick Maguire
From his. purgatory fire
Called the gods of the Christian to prove
That this twisted skein
Was the necessary pain
And not the rope that was strangling true love.
But sitting on a wooden gate
Sometime in July
When he was thirty-four or five
He gloried in the lie:
He made it read the way it should,
He made life read the evil good

While he cursed the ascetic brotherhood
Without knowing why.
Sitting on a wooden gate
All, all alone
He sang and laughed
Like a man quite daft,
Or like a man on a channel raft
He fantasied forth his groan.
Sitting on a wooden gate,
Sitting on a wooden gate,
Sitting on a wooden gate
He rode in day-dream cars.
He locked his body with his knees
When the gate swung too much in the breeze.
But while he caught high ecstasies
Life slipped between the bars.

IX

He gave himself another year,
Something was bound to happen before then -
The circle would break down
And he would carve the new one to his own will.
A new rhythm is a new life
And in it marriage is hung and money.
He would be a new man walking through unbroken meadows
Of dawn in the year of One.
The poor peasant talking to himself in a stable door
An ignorant peasant deep in dung.
What can the passers-by think otherwise?

Where is his silver bowl of knowledge hung?
Why should men be asked to believe in a soul
That is only the mark of a hoof in guttery gaps?
A man is what is written on the label.
And the passing world stares but no one stops
To look closer. So back to the growing crops
And the ridges he never loved.
Nobody will ever know how much tortured poetry the pulled weeds on the ridge wrote
Before they withered in the July sun,
Nobody will ever read the wild, sprawling, scrawling mad woman's signature,
The hysteria and the boredom of the enclosed nun of his thought.
Like the afterbirth of a cow stretched on a branch in the wind
Life dried in the veins of these women and men:
'The grey and grief and unloved,
The bones in the backs of their hands,
And the chapel pressing its low ceiling over them.
Sometimes they did laugh and see the sunlight,
A narrow slice of divine instruction.
Going along the river at the bend of Sunday
The trout played in the pools encouragement
To jump in love though death bait the hook.
And there would be girls sitting on the grass banks of lanes.
Stretch-legged and lingering staring -
A man might take one of them if he had the courage.
But 'No' was in every sentence of their story
Except when the public-house came in and shouted its piece.
The yellow buttercups and the bluebells among the whin bushes
On rocks in the middle of ploughing
Was a bright spoke in the wheel
Of the peasant's mill.
The goldfinches on the railway paling were worth looking at -

A man might imagine then
Himself in Brazil and these birds the birds of paradise
And the Amazon and the romance traced on the school map lived again.
Talk in evening corners and under trees
Was like an old book found in a king's tomb.
The children gathered round like students and listened
And some of the saga defied the draught in the open tomb
And was not blown.

X

Their intellectual life consisted in reading
Reynolds News or the Sunday Dispatch,
With sometimes an old almanac brought down from the ceiling
Or a school reader brown with the droppings of thatch.
The sporting results or the headlines of war
Was a humbug profound as the highbrow's Arcana.
Pat tried to be wise to the abstraction of all that
But its secret dribbled down his waistcoat like a drink from a strainer.
He wagered a bob each way on the Derby,
He got a straight tip from a man in a shop -
A double from the Guineas it was and thought himself
A master mathematician when one of them came up
And he could explain how much he'd have drawn
On the double if the second leg had followed the first.
He was betting on form and breeding, he claimed,
And the man that did that could never be burst.
After that they went on to the war, and the generals
On both sides were shown to be stupid as hell.
If he'd taken that road, they remarked of a Marshal,

He'd have … O they know their geography well
This was their university. Maguire was an undergraduate
Who dreamed from his lowly position of rising
To a professorship like Larry McKenna or Duffy
Or the pig-gelder Nallon whose knowledge was amazing.
'A treble, full multiple odds … That's flat porter …
Another one … No, you're wrong about that thing I was telling you. .
Did you part with your filly, Jack? I heard that you sold her.…'
The students were all savants by the time of pub-close.

XI

A year passed and another hurried after it
And Patrick Maguire was still six months behind life -
His mother six months ahead of it;
His sister straddle-legged across it: -
One leg in hell and the other in heaven
And between the purgatory of middle-aged virginity -
She prayed for release to heaven or hell.
His mother's voice grew thinner like a rust-worn knife
But it cut venomously as it thinned,
It cut him up the middle till he became more woman than man,
And it cut through to his mind before the end.
Another field whitened in the April air
And the harrows rattled over the seed.
He gathered the loose stones off the ridges carefully
And grumbled to his men to hurry. He looked like a man who could give advice
To foolish young fellows. He was forty-seven,
And there was depth in his jaw and his voice was the voice of a great cattle-dealer,
A man with whom the fair-green gods break even.

'I think I ploughed that lea the proper depth,
She ought to give a crop if any land gives …
Drive slower with the foal-mare, Joe.'
Joe, a young man of imagined wives,
Smiles to himself and answered like a slave:
'You needn't fear or fret.
I'm taking her as easy, as easy as …
Easy there Fanny, easy, pet.'
They loaded the day-scoured implements on the cart
As the shadows of poplars crookened the furrows.
It was the evening, evening. Patrick was forgetting to be lonely
As he used to be in Aprils long ago.
It was the menopause, the misery-pause.
The schoolgirls passed his house laughing every morning
And sometimes they spoke to him familiarly -
He had an idea. Schoolgirls of thirteen
Would see no political intrigue in an old man's friendship.
Love
The heifer waiting to be nosed by the old bull.
That notion passed too - there was the danger of talk
And jails are narrower than the five-sod ridge
And colder than the black hills facing Armagh in February.
He sinned over the warm ashes again and his crime
The law's long arm could not serve with time.
His face set like an old judge's pose:
Respectability and righteousness,
Stand for no nonsense.
The priest from the altar called Patrick Maguire's name
To hold the collecting-box in the chapel door
During all the Sundays of May.
His neighbours envied him his holy rise,

But he walked down from the church with affected indifference
And took the measure of heaven angle-wise.
He still could laugh and sing,
But not the wild laugh or the abandoned harmony now
That called the world to new silliness from the top of a wooden gate
When thirty-five could take the sparrow's bow.
Let us be kind, let us be kind and sympathetic:
Maybe life is not for joking or for finding happiness in -
This tiny light in Oriental Darkness
Looking out chance windows of poetry or prayer.
And the grief and defeat of men like these peasants
Is God's way - maybe - and we must not want too much
To see.
The twisted thread is stronger than the wind-swept fleece.
And in the end who shall rest in truth's high peace?
Or whose is the world now, even now?
O let us kneel where the blind ploughman kneels
And learn to live without despairing
In a mud-walled space -
Illiterate unknown and unknowing.
Let us kneel where he kneels
And feel what he feels.
One day he saw a daisy and he thought it
Reminded him of his childhood -
He stopped his cart to look at it.
Was there a fairy hiding behind it?
He helped a poor woman whose cow
Had died on her;
He dragged home a drunken man on a winter's night
And one rare moment he heard the young people playing on the railway stile
And he wished them happiness and whatever they most desired from life.

He saw the sunlight and begrudged no man
His share of what the miserly soil and soul
Gives in a season to a ploughman.
And he cried for his own loss one late night on the pillow
And yet thanked the God who had arranged these things.
Was he then a saint?
A Matt Talbot of Monaghan?
His sister Mary Anne spat poison at the children
Who sometimes came to the door selling raffle tickets
For holy funds.
'Get out, you little tramps!' she would scream
As she shook to the hens an armful of crumbs,
But Patrick often put his hand deep down
In his trouser-pocket and fingered out a penny
Or maybe a tobacco-stained caramel.
'You're soft,' said the sister; 'with other people's money
It's not a bit funny.'
The cards are shuffled and the deck
Laid flat for cutting - Tom Malone
Cut for trump. I think we'll make
This game, the last, a tanner one.
Hearts. Right. I see you're breaking
Your two-year-old. Play quick, Maguire,
The clock there says it's half-past ten -
Kate, throw another sod on that fire.
One of the card-players laughs and spits
Into the flame across a shoulder.
Outside, a noise like a rat
Among the hen-roosts.
The cock crows over
The frosted townland of the night.

Eleven o'clock and still the game
Goes on and the players seem to be
Drunk in an Orient opium den.
Midnight, one o'clock, two.
Somebody's leg has fallen asleep.
What about home? Maguire, are you
Using your double-tree this week?
Why? do you want it? Play the ace.
There's it, and that's the last card for me.
A wonderful night, we had. Duffy's place
Is very convenient. Is that a ghost or a tree?
And so they go home with dragging feet
And their voices rumble like laden carts.
And they are happy as the dead or sleeping …
I should have led that ace of hearts.

XII

The fields were bleached white,
The wooden tubs full of water
Were white in the winds
That blew through Brannagan's Gap on their way from Siberia;
The cows on the grassless heights .
Followed the hay that had wings -
The February fodder that hung itself on the black branches
Of the hill-top hedge.
A man stood beside a potato-pit
And clapped his arms
And pranced on the crisp roots
And shouted to warm himself.

Then he buck-leaped about the potatoes
And scooped them into a basket.
He looked like a bucking suck-calf
Whose spine was being tickled.
Sometimes he stared across the bogs
And sometimes he straightened his back and vaguely whistled
A tune that weakened his spirit
And saddened his terrier dog's.
A neighbour passed with a spade on his shoulder
And Patrick Maguire bent like a bridge
Whistled-good morning under his oxter
And the man the other side of the hedge
Champed his spade on the road at his toes
And talked an old sentimentality
While the wind blew under his clothes.
The mother sickened and stayed in bed all day,
Her head hardly dented the pillow, so light and thin it had worn,
But she still enquired after the household affairs.
She held the strings of her children's Punch and Judy, and when a mouth opened
It was her truth that the dolls would have spoken
If they hadn't been made of wood and tin -
'Did you open the barn door, Pat, to let the young calves in?'
The priest called to see her every Saturday
And she told him her troubles and fears:
'If Mary Anne was settled I'd die in peace -
I'm getting on in years.'
'You were a good woman,' said the priest,
'And your children will miss you when you're gone.
The likes of you this parish never knew,
I'm sure they'll not forget the work you've done.'
She reached five bony crooks under the tick -

'Five pounds for Masses - won't you say them quick.'
She died one morning in the beginning of May
And a shower of sparrow-notes was the litany for her dying.
The holy water was sprinkled on the bed-clothes
And her children stood around the bed and cried because it was too late for crying.
A mother dead! The tired sentiment:
'Mother, Mother' was a shallow pool
Where sorrow hardly could wash its feet …
Mary Anne came away from the deathbed and boiled the calves their gruel.
'O what was I doing when the procession passed?
Where was I looking? Young women and men
And I might have joined them.
Who bent the coin of my destiny
That it stuck in the slot?
I remember a night we walked
Through the moon of Donaghmoyne,
Four of us seeking adventure,
It was midsummer forty years ago.
Now I know
The moment that gave the turn to my life.
O Christ! I am locked in a stable with pigs and cows for ever.

XIII

The world looks on
And talks of the peasant:
The peasant has no worries;
In his little lyrical fields He ploughs and sows;
He eats fresh food,
He loves fresh women, He is his own master

As it was in the Beginning

The simpleness of peasant life.

The birds that sing for him are eternal choirs ,

Everywhere he walks there are flowers.

His heart is pure, His mind is clear,

He can talk to God as Moses and Isaiah talked

The peasant who is only one remove from the beasts he drives. '

'The travellers stop their cars to gape over the green bank into his fields: -

There is the source from which all cultures rise,

And all religions,

There is the pool in which the poet dips

And the musician.

Without the peasant base civilisation must die,

Unless the clay is in the mouth the singer's singing is useless.

The travellers touch the roots of the grass and feel renewed

When they grasp the steering wheels again.

The peasant is the unspoiled child of Prophecy,

The peasant is all virtues - let us salute him without irony

The peasant ploughman who is half a vegetable -

Who can react to sun and rain and sometimes even

Regret that the Maker of Light had not touched him more intensely.

Brought him up from the sub-soil to an existence

Of conscious joy. He was not born blind.

He is not always blind: sometimes the cataract yields

To sudden stone-falling or the desire to breed.

The girls pass along the roads

And he can remember what man is,

But there is nothing he can do.

Is there nothing he can do?

Is there no escape?

No escape, no escape.

The cows and horses breed,
And the potato-seed
Gives a bud and a root and rots
In the good mother's way with her sons;
The fledged bird is thrown
From the nest - on its own.
But the peasant in his little acres is tied
To a mother's womb by the wind-toughened navel-cord
Like a goat tethered to the stump of a tree -
He circles around and around wondering why it should be.
No crash, No drama.
That was how his life happened.
No mad hooves galloping in the sky,
But the weak, washy way of true tragedy -
A sick horse nosing around the meadow for a clean place to die.

XIV

We may come out in the October reality, Imagination,
The sleety wind no longer slants to the black hill where Maguire
And his men are now collecting the scattered harness and baskets.
The dog sitting on a wisp of dry stalks
Watches them through the shadows.
'Back in, back in.' One talks to the horse as to a brother.
Maguire himself is patting a potato-pit against the weather -
An old man fondling a new-piled grave:
'Joe, I hope you didn't forget to hide the spade .
For there's rogues in the townland.
Hide it flat in a furrow.
I think we ought to be finished by to-morrow.

Their voices through the darkness sound like voices from a cave,
A dull thudding far away, futile, feeble, far away,
First cousins to the ghosts of the townland.
A light stands in a window. Mary Anne
Has the table set and the tea-pot waiting in the ashes.
She goes to the door and listens and then she calls
From the top of the haggard-wall :
'What's keeping you
And the cows to be milked and all the other work there's to do?'
'All right, all right
We'll not stay here all night '
Applause, applause,
The curtain falls.
Applause, applause
From the homing carts and the trees
And the bawling cows at the gates.
From the screeching water-hens
And the mill-race heavy with the Lammas floods curving over the weir
A train at the station blowing off steam
And the hysterical laughter of the defeated everywhere.
Night, and the futile cards are shuffled again.
Maguire spreads his legs over the impotent cinders that wake no manhood now
And he hardly looks to see which card is trump.
His sister tightens her legs and her lips and frizzles up
Like the wick of an oil-less lamp.
The curtain falls -
Applause, applause.
Maguire is not afraid of death, the Church will light him a candle
To see his way through the vaults and he'll understand the
Quality of the clay that dribbles over his coffin.
He'll know the names of the roots that climb down to tickle his feet.

And he will feel no different than when he walked through Donaghmoyne.
If he stretches out a hand - a wet clod,
If he opens his nostrils - a dungy smell;
If he opens his eyes once in a million years -
Through a crack in the crust of the earth he may see a face nodding in
Or a woman's legs.
Shut them again for that sight is sin.
He will hardly remember that life happened to him -
Something was brighter a moment. Somebody sang in the distance
A procession passed down a mesmerized street.
He remembers names like Easter and Christmas
By colour his fields were.
Maybe he will be born again, a bird of an angel's conceit
To sing the gospel of life
To a music as flighty tangent
As a tune on an oboe.
And the serious look of his fields will have changed to the leer of a hobo.
Swaggering celestially home to his three wishes granted.
Will that be? will that be?
Or is the earth right that laughs haw-haw
And does not believe
In an unearthly law.
The earth that says:
Patrick Maguire, the old peasant, can neither be damned nor glorified:
The graveyard in which he will lie will be just a deep-drilled potato-field
Where the seed gets no chance to come through
To the fun of the sun.
The tongue in his mouth is the root of a yew.
Silence, silence. The story is done.
He stands in the doorway of his house
A ragged sculpture of the wind,

October creaks the rotted mattress,
The bedposts fall. No hope. No lust.
The hungry fiend
Screams the apocalypse of clay
In every corner of this land

Index Rerum

A

Antiquité, 63, 149, 156, 199, 200, 205

archaïque, 11, 30, 55, 73, 83, 147, 213, 266, 304, 305

archétype, 25, 73, 120, 122, 126, 203, 204, 207, 211, 215, 216, 217, 218, 228, 252, 255, 257, 266, 267

ars memoris, 57, 58, 63, 64, 120

C

catholique, 10, 17, 28, 39, 48, 50, 72, 83, 84, 89, 90, 95, 96, 102, 103, 104, 105, 106, 111, 123, 125, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 172, 177, 178, 179, 182, 183, 188, 190, 191, 193, 196, 217, 238, 241, 242, 250, 254, 256, 260, 262, 264, 294, 304, 309, 314, 326, 327, 333, 334, 336, 352, 353, 383

communauté, 2, 10, 17, 19, 28, 32, 34, 35, 39, 48, 49, 60, 72, 74, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 115, 119, 123, 125, 126, 131, 132, 134, 135, 137, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 170, 172, 175, 178, 180, 181, 183, 188, 190, 191, 214, 242, 250, 253, 254, 256, 260, 261, 262, 264, 267, 276, 278, 294, 309, 313, 314, 315, 326, 327, 334, 336, 383

co-naissance, 29, 30, 35, 48, 83, 129, 132, 134

conflit, 9, 10, 11, 12, 24, 27, 28, 48, 49, 86, 89, 92, 99, 101, 102, 104, 105, 110, 111, 125, 126, 130, 134, 135, 138, 140, 145, 155, 157, 165, 187, 191, 194, 196, 198, 201, 205, 224, 230, 243, 250, 258, 276, 284, 313, 314, 324, 332, 333, 334, 335

D

Dasein, 37, 38, 39, 40, 54, 154, 183, 184, 242, 290, 308, 328

différentialité, 49, 125, 126, 130, 132, 187, 219, 242, 255, 308

E

enracinement, 1, 31, 49, 60, 72, 94, 98, 101, 109, 121, 126, 159, 178, 183, 184, 199, 214, 228, 254, 256, 261, 266, 308, 309, 314, 325, 330, 344, 383, 1

enracinement dynamique, 149, 170, 171, 183, 304

épistémologie, 29, 35, 41, 76, 78, 204

F

famine, 39, 40, 82, 85, 86, 111, 152, 204, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 301, 302, 303, 304, 308, 309, 314, 316, 317, 320, 321, 323, 324, 346

fleuve, 96, 114, 115, 119, 124, 187, 199, 254, 327

Frontière, 4, 83, 89, 137, 185, 309, 314, 316, 325, 327, 335

G

gaélique, 9, 30, 59, 77, 90, 111, 117, 146, 149, 152, 154, 158, 175, 182, 190, 200, 210, 219, 270, 282, 302, 303, 304, 326

génocide, 39, 269, 270

Geworfenheit, 38

H

héroïques, 115, 233, 234, 237, 254, 260, 261, 267

héros, 4, 59, 82, 84, 85, 89, 94, 98, 109, 115, 144, 163, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 228, 231, 234, 245, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 303, 309, 314, 316, 327

histoire, 25, 35, 36, 37, 39, 40, 44, 45, 56, 58, 63, 67, 68, 70, 72, 75, 77, 84, 85, 97, 99, 119, 146, 148, 151, 160, 175, 178, 187, 201, 202, 208, 210, 213, 219, 230, 234, 236, 242, 243, 253, 254, 255, 269, 272, 277, 279, 292, 307, 317, 324, 327

I

ideal typus, 31, 217

image, 8, 13, 15, 16, 19, 25, 30, 33, 45, 60, 61, 63, 66, 70, 71, 74, 77, 85, 101, 104, 105, 115, 117, 118, 132, 137, 140, 144, 153, 154, 155, 165, 169, 170, 171, 172, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 204, 206, 207, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 236, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 262, 266, 267, 273, 275, 276, 278, 280, 284, 286, 325, 328, 330, 352

imaginaire, 8, 13, 14, 17, 23, 34, 42, 44, 49, 55, 60, 63, 71, 73, 82, 85, 92, 94, 98, 100, 101, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 128, 147, 148, 198, 218, 224, 253, 254, 269, 272, 277, 278, 279, 284, 287, 291, 295, 298, 301, 306, 308, 322, 341, 345, 346, 347, 348

imaginaires, 17, 36, 45, 73, 82, 88, 96, 108, 109, 111, 119, 120, 121, 124, 126, 129, 132, 140, 168, 178, 187, 199, 203, 234, 307, 324, 330, 336

In-der-Welt-sein, 154, 184

irrationnel, 11, 21, 123, 325

M

mémoire collective, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 45, 46, 48, 49, 54, 55, 57, 58, 60, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 140, 141, 144, 148, 152, 162, 168, 173, 175, 178, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 228, 236, 241, 243, 250, 252, 254, 255, 257, 260, 262, 264, 268, 277, 278, 279, 282, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 294, 299, 301, 306, 308, 309, 314, 316, 318, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 333, 335, 336, 346, 383

mythe, 32, 84, 96, 122, 127, 214, 219, 242, 338

mythologie, 31, 58, 148, 158, 175, 178, 188, 200, 210, 213, 214, 215, 219, 221, 302

mythologique, 24, 30, 58, 68, 115, 148, 151, 175, 210, 217, 218, 219, 244

N

narratif, 19, 24, 34, 35, 36, 48, 61, 68, 69, 70, 72, 74, 80, 86, 89, 100, 102, 103, 119, 129, 173, 290, 307, 308, 314, 317, 322

narrative, 20, 23, 34, 36, 48, 56, 59, 69, 70, 73, 74, 79, 80, 86, 119, 124, 131, 132, 217, 290, 295, 306, 314, 325, 340, 345, 383, 1

nation, 27, 68, 69, 74, 119, 121, 148, 149, 151, 155, 158, 172, 189, 199, 283, 302, 304, 323, 347

O

ontologie, 45, 48, 203, 204, 206, 207, 216, 219, 327

oubli, 69, 70, 74

P

phénoménologie, 29, 33, 44, 45, 77, 80, 84, 114, 277

phénoménologique, 27, 30, 32, 35, 37, 41, 44, 45, 46, 54, 74, 75, 76, 77, 82, 89, 95, 98, 115, 128, 172, 214, 219, 228, 234, 253, 254, 277, 314, 327, 328, 331, 346

poétique, 4, 12, 22, 25, 28, 41, 44, 45, 46, 48, 57, 60, 65, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 88, 94, 115, 126, 128, 129, 136, 141, 154, 213, 268, 309, 317, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 355, 383

protestante, 39, 89, 90, 102, 104, 106, 115, 117, 131, 134, 138, 160, 161, 163, 165, 170, 172, 175, 187, 190, 201, 246

puissance, 12, 14, 19, 25, 60, 61, 66, 86, 94, 99, 100, 101, 102, 104, 107, 108, 109, 110, 115, 120, 121, 202, 224, 234, 253, 274, 276, 309, 310, 313, 314, 315, 325

R

racine, 11, 30, 34, 43, 72, 73, 98, 105, 155, 184, 260, 261, 308, 330, 331

radicale, 11, 12, 30, 33, 55, 82, 90, 98, 111, 253, 278

radicalisation, 8, 10, 11, 12, 17, 21, 27, 28, 30, 49, 59, 60, 72, 75, 82, 83, 85, 89, 92, 93, 94, 95, 98, 101, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 125, 129, 130, 133, 159, 173, 183, 188, 199, 204, 207, 215, 217, 219, 242, 252, 257, 258, 260, 261, 266, 267, 268, 277, 288, 301, 304, 308, 309, 313, 316, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 344, 383, 1

récits, 8, 11, 24, 36, 38, 58, 61, 70, 71, 72, 74, 78, 80, 83, 84, 88, 90, 109, 124, 126, 128, 132, 147, 188, 191, 200, 210, 213, 217, 224, 261, 266, 270, 277, 279, 282, 288, 293, 295, 321, 327

S

sédimentation, 20, 69, 83, 86, 95, 96, 114, 115, 120, 124, 155, 183, 187, 190, 202, 256

Seinsverständnis, 36, 37

Sein-zum-Tode, 40

streit, 99, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 126, 309, 333, 334

subjectivité, 11, 12, 20, 21, 29, 36, 81, 102, 110, 131, 133, 134, 135, 157, 206, 236

T

Táin, 115, 120, 199, 202, 210, 212, 226, 347

terrorisme, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21, 93, 108, 109, 113, 278, 313, 330

tradition, 37, 54, 63, 64, 70, 77, 81, 113, 115, 123, 133, 191, 205, 210, 213, 221, 241, 261, 273, 275, 292, 298, 304, 305, 335

troubles, 97, 101, 104, 126, 129, 138, 189, 198, 258, 259, 285, 286, 343, 376

U

Uladh, 9, 24, 31, 68, 76, 83, 84, 90, 96, 102, 115, 118, 127, 137, 157, 159, 161, 175, 199, 201, 202, 210, 219, 221, 237, 238, 262, 335

V

violence, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 29, 30, 32, 35, 45, 46, 48, 49, 72, 80, 82, 83, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 116, 119, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 140, 144, 151, 159, 160, 163, 167, 172, 183, 187, 188, 189, 193, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 213, 215, 234, 242, 243, 253, 257, 258, 276, 278, 280, 284, 290, 299, 306, 308, 309, 312, 313, 314, 316, 322, 324, 326, 328, 330, 331, 333, 334, 342, 352, 383, 1

INDEX NOMINUM

A

Adams, 250, 257, 258, 262, 271, 272, 273, 362

Anderson, 122, 344

Andrews, 1, 2, 21, 24, 35, 37, 123, 128, 134, 135, 136, 139, 344

Assmann, 72, 294, 345

Augustin, 33, 58, 59, 60, 62, 65, 68, 345

B

Bachelard, 22, 26, 32, 43, 46, 47, 79, 80, 83, 91, 127, 131, 262, 274, 329, 332, 345

Bauman, 111, 115, 276, 277, 278, 286, 308, 345

Behan, 47, 79, 114, 166, 300, 301, 305, 330, 331, 355, 357

Benjamin, 112, 113, 115, 211, 271, 345

Bertaux, 24, 50, 83, 91, 109, 128, 129, 131, 134, 191, 223, 249, 315, 333, 345

Boru, 234, 235, 241, 362

Brockmeier, 1, 2, 28, 37, 38, 39, 43, 45, 50, 58, 59, 71, 72, 76, 77, 82, 122, 123, 297, 306, 345, 353

C

Caillois, 87, 116, 209, 257, 346

Campbell, 31, 59, 239, 267, 268, 269, 273, 274, 346

Carrithers, 72, 73, 346

Carruthers, 37, 61, 62, 63, 64, 346, 359

Collins, 234, 235, 250, 252, 253, 255, 271, 310, 362

co-naissance, 30, 31, 36, 49, 85, 132, 136, 138

Connerton, 28, 82, 198, 199, 346

Cú Chulainn, 25, 31, 32, 60, 70, 99, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 204, 206, 211, 212, 213, 214, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 262, 264, 269, 270, 271, 274, 311, 335, 357, 360, 361

D

Dál Rialta, 93, 130, 195

Dubliners, 163, 166, 300, 304, 305, 327, 355, 356

Durand, 24, 31, 36, 46, 63, 83, 87, 88, 98, 99, 103, 118, 123, 125, 127, 131, 140, 162, 203, 205, 207, 208, 210, 212, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 261, 263, 264, 274, 286, 335, 346, 347

E

English, 43, 133, 151, 164, 194, 300, 303, 311, 347

F

Ferraroti, 30, 35, 128, 132, 136, 261, 347

Ferrarotti, 24, 30, 35, 36, 128, 129, 131, 261

Fir Bolg, 152, 153

Foucault, 33, 35, 36, 62, 82, 83, 96, 98, 102, 103, 123, 164, 192, 205, 217, 221, 309, 347

Fouillet, 2, 61, 74, 99, 101, 260, 269, 347, 354

Freeman, 50, 72, 89, 98, 297, 312, 313, 314, 316, 321, 348, 353

G

Gill, 96, 153, 285, 286, 321, 348, 351, 352

Gregory, 118, 153, 154, 155, 179, 217, 357

H

Habbermas, 113, 115, 348

Halbwachs, 70, 125, 195, 196, 348

Heaney, 22, 79, 80, 81, 142, 144, 354, 356

Hegel, 110, 348

Heidegger, 31, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 113, 159, 187, 188, 208, 348

Hugh Ui Neill, 93

Hunt, 192, 358

I

IRA, 9, 20, 26, 70, 100, 108, 114, 122, 133, 137, 138, 144, 148, 151, 152, 163, 180, 181, 182, 193, 194, 198, 200, 205, 218, 219, 229, 233, 234, 235, 248, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 260, 261, 268, 269, 271, 283, 285, 287, 291, 310, 311, 320, 328, 330, 334, 340, 341, 347, 359, 391, 1

J

Joyce, 6, 7, 47, 79, 114, 162, 163, 245, 282, 289, 290, 291, 357

Jung, 46, 122, 123, 127, 208, 263, 264, 348, 349

L

Legros, 116, 117, 125, 126, 127, 349

Lugh, 60, 99, 118, 123, 204, 205, 214, 223

M

MacIntyre, 73, 87, 209, 210, 217, 257, 274, 349

Maffesoli, 1, 2, 3, 10, 21, 24, 31, 33, 39, 57, 61, 70, 73, 75, 77, 82, 83, 84, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 112, 114, 117, 123, 124, 138, 163, 164, 187, 188, 192, 194, 198, 218, 249, 260, 261, 296, 312, 320, 321, 334, 337, 347, 349, 350, 354, 355, 358

Mangan, 329, 356

Mauss, 26, 86, 91, 162, 163, 189, 335, 350

McCauley & Moskalenko, 11, 111, 338, 351

Milesians, 152

Muldoon, 47, 145, 146, 148, 151, 156, 159, 191, 356

N

Ní Uallacháin, 195, 196, 351

Nora, 28, 199, 351

O

Ó Gráda, 278, 283, 286, 289, 300, 308, 351

O'Connor, 285, 355

P

Pearse, 55, 149, 151, 180, 250

R

Reissman, 24, 36, 135, 136, 137, 352

Renan, 33, 70, 71, 75, 101, 122, 153, 156, 193, 312, 354, 355

Rossa, 56, 181, 234, 235, 250, 251, 252, 310, 362

Rossi, 37, 65, 66, 67, 352

S

Sands, 18, 100, 233, 234, 235, 250, 256, 257, 262, 264, 269, 271, 359, 362

Schütz, 118, 295, 352

Shaw, 79, 302, 324, 357

Simmel, 10, 96, 102, 103, 116, 192, 218, 342, 352

Simonide, 37, 58, 59, 60, 64, 65, 90, 199

Sinn Féin, 9, 133, 137, 186, 250, 257, 258, 259, 271, 320

Steiner, 323, 329, 352

T

Tuatha Dé Danann, 60, 152, 204, 205, 206, 214

W

Weber, 31, 32, 116, 222, 352

Weil, 337, 352

Y

Yates, 37, 47, 64, 67, 68, 79, 310, 352

Yeats, 6

Z

Žižek, 11, 47, 49, 113, 142, 198, 314, 352, 354, 356

Table des matières

Remerciements pp 2
Sommaire pp 4
Citations pp 5

Introduction pp 8
i.i Sujet de recherche. pp 8
i.ii Motivations et pertinence. pp 12
i.iii Déroulement. pp 21
i.iv Contribution. pp 25

Partie 1 - Approches théoriques et méthodiques pp 27

Chapitre 0 : Fondements épistémologiques pp 27
0.1 Vers une “co-naissance” sociologique. pp 27
0.2 Les histoires des racines. pp 32
0.3 De l’application d’une épistémologie phénoménologique à l’approche poétique : à la rencontre entre Bachelard et Heidegger. pp 39

Chapitre 1: Approches théoriques mobilisant la mémoire pp 52
1.1 Enracinements classiques. pp 53
1.2 Regards Modernes. pp 63
1.3 Enracinements dynamiques. pp 67

Chapitre 2 : Vers une poétique de la mémoire collective pp 71
2.1 Approche bachelardienne de la mémoire collective. pp 72
2.2 Les hauts-lieux dans le territoire de la mémoire collective. pp 76
2.3 L'Irlande du Nord comme territoire de mémoire. pp 81

Chapitre 3: Les racines de la violence pp 86
3.1 La violence enracinée : la permanence du conflit et violence sociale et symbolique. pp87

3.2 Le conflit comme force relationnelle. De l'apport de la notion du streit chez Simmel et des relations de pouvoir chez Foucault, à la compréhension de l'Irlande du Nord comme territoire de la mémoire collective: les violences productrices et destructrices. pp 93
3.3 Le rôle des cadres culturels dans la radicalisation de la violence. pp 100

Chapitre 4: Les méthodes d'une recherche compréhensive du terrain pp 105
4.1 Le symbolisme au regard de la sociologie de l'imaginaire. pp 105
4.2 La recherche narrative: Histoires et récits de vie. pp 116

Partie 2 - La poétique de la mémoire collective et la violence en Irlande du Nord : vers une compréhension de la violence sur la longue durée pp 127

Chapitre 5: La Frontière pp 128
5.1 Images de la violence en Irlande du Nord : deux visions. pp 128
5.2 La rationalisation émotionnelle de la division imposée. pp 132
5.3 La frontiérisation de l'Uladh. pp 147
5.3.1 Les réseaux de frontières en Irlande du Nord et leurs fonctions sociales. pp 151
5.3.2 La frontière politique elle-même. pp 172
5.4 Conclusion du chapitre cinq. pp 185

Chapitre 6: Le héros pp 189
6.1 L'archétype et les images archétypales : de la compréhension d'une ontologie spécifique de la mémoire collective en Irlande du Nord. pp 189
6.2 Racines mythologiques : la figure emblématique de Cú Chulainn, image majeure des images archétypales du héros en Irlande du Nord. pp 193
6.3 Modulations symboliques ; les images et images archétypales du héros dans la mémoire collective en Irlande du Nord. pp 201
6.3.1: Cú Chulainn dans le terrain: un exemple relatif à la culture héroïque. pp 212
6.3.2: Une image multiple mais archétypale du héros. pp 234
6.4 La fonction symbolique du héros dans l'explication de la radicalisation vers et l'engagement dans la violence sur la longue - l'aura héroïque. pp 239
6.6 Conclusion du chapitre six. pp 246

Chapitre 7: La Famine pp 248
7.1 An Gorta Mór : l'affamement de masse et la mémoire collective. pp 248
7.1.1 An Gorta Mór : l'histoire empirique et l'histoire en tant que récit. pp 252
7.1.2 An Gorta Mór : la famine et sentiment populaire anti-anglais. pp 256
7.2 L'amnésie collective ou l'expression inconsciemment socioculturelle de la mémoire de la famine. pp 266
7.3 Étude de cas d'une expression inconsciente de la mémoire collective de la Grande Famine irlandaise : la famine et le festif. pp 270
7.4 La famine et le mouvement pour l'indépendance. pp 279
7.4.1 Le radicalisme contemporain, l'interprétation de l'absence. pp 283
7.5 Conclusion du chapitre sept. pp 293

Conclusions pp 301
ix.i. La poétique de la Mémoire Collective. pp 301
ix.ii. Radicalisation : Enracinement territorial (territoire de l'espace, territoire de la mémoire). pp 306
ix.iii. Apports particuliers au terrain. pp 309
ix.iv. Dernières réflexions. pp 312

Section bibliographique. pp 315
Table des illustrations. pp 329
Annexe : *The Great Hunger*, Patrick Kavanagh pp 333
Index Rerum pp 360
Index Nominum pp 367
Résumé pp 376

Résumé :

Cette thèse doctorale porte sur la mémoire, la violence et la radicalisation. L'hypothèse que nous examinons dans cette thèse est que la mémoire collective est une vaste et importante ressource dans la radicalisation vers la violence extrême. Le terrain sur lequel nous examinons cette hypothèse est celui de la communauté catholique de l'Irlande du Nord. Nous examinons le témoignage de plusieurs anciens combattants de l'IRA, issus d'une série d'entretiens qualitatifs, afin de comprendre la radicalisation qui les a menés à des actes de violence. Ceci est mis en relief par le témoignage de membres de la même communauté qui n'ont pas suivi le même chemin, et illustré en référence à des ressources et éléments culturels de cette communauté.

Cette thèse propose plusieurs contributions originales aux champs d'étude de la mémoire collective (la poétique de la mémoire collective, le territoire de la mémoire collective) et la radicalisation (la radicalisation en tant qu'enracinement, la radicalisation en tant qu'initiation). La contribution principale que cette thèse voudrait proposer est une manière de comprendre la radicalisation à partir de la mémoire collective.

Mots-clés: Mémoire Collective, Violence, Radicalisation, Irlande du Nord, Sociologie de l'Imaginaire, Recherche narrative.

Summary:

This doctoral thesis concerns Memory, Violence, and Radicalisation. In effect, we use the approaches of sociology of the *imaginaire,* comprehensive sociology, and narrative research to study these subjects. The hypothesis that we examine in this thesis is that collective memory is a vast and important resource in the radicalisation towards extreme violence. The terrain which we examine this hypothesis is that of the catholic community of Northern Ireland. We examine the testimony of several former combatants of the IRA, taken from a series of qualitative interviews, so as to understand the radicalisation that led them to carrying out acts of violence. This is read against the backdrop of the testimony of members of the same community who did not follow the same path, and illustrated with reference to the cultural resources and elements available to this community.

This thesis proposes several modest yet original contributions in the field of collective memory studies (the notions of a poetics of collective memory and territory of collective memory) and radicalisation studies (radicalisation as enracinement, radicalisation as ignition into a narrative of collective memory). The main contribution of this thesis would seek to propose a framework for understanding radicalisation from the standpoint of collective memory.

Key-words: Collective Memory, Violence, Radicalisation, Northern Ireland, Sociology of Imaginaire, Narrative Research.