

# LE RELIGIEUX ET LA RECONNAISSANCE

FORMES SYMBOLIQUES ET POLITIQUES  
AU SEIN DE LA DIASPORA ARMÉNIENNE<sup>1</sup>

**N**ous souhaiterions apporter certains éclairages sur les prolongements identitaires du religieux permettant de porter à la visibilité des mécanismes de protestation d'un groupe minoritaire préoccupé à rendre visible et manifeste pour les autres groupes et pour lui-même, les contours de son existence sociale. Nous privilégierons ici des langages du religieux portés par les représentants de la communauté arménienne et qui racontent l'identité collective et des processus d'identification à une « culture » à travers une condition singulière<sup>2</sup>. Dans la plupart des cas, ces langages sont animés d'une volonté d'élaborer une conscience commune d'appartenance fondant de nouveaux discours sur l'existence d'une diaspora en voie d'institutionnalisation (Hovanessian, 2000).

Le jeu mutuel de renforcement du sens entre la religion et l'identité « ethnoculturelle » donne naissance à des pratiques et des représentations qui articulent des temporalités puisées dans l'histoire politique, le légendaire national et la mémoire familiale de la dispersion. Amplifiant le thème de la mémoire, le religieux sert à l'interprétation d'un exil collectif « hors norme », suscite des modes individualisés de l'appartenance, des inventions de tradition à partir de bribes signifiantes retenues comme on peut le repérer chez certains artistes par exemple (musiciens, artistes peintres, écrivains).

Nous avons débattu par ailleurs, de nos hésitations à rendre compte *stricto sensu* d'un contenu religieux à différentes pratiques, tant il s'avère que la matière éminemment malléable et subjective du religieux s'immisce dans le monde social, détourne, contourne le sens tout en lui insufflant de nouvelles forces vives. Ainsi, nous privilégions un principe dynamique en admettant que le symbolique apparaît d'abord par le biais d'un ensemble de « marques explicites avant de se rapporter à une réalité à révéler et qu'il fallait rechercher la source de cette générativité »<sup>3</sup>. De la croyance participante impliquant des mises en scène gestuelles de l'échange, des pratiques du don vers des rituels commémoratifs dans la ville, les mises en

forme du religieux font de la réalité sensible quelque chose d'interprétable<sup>4</sup>.

## Les temps de la dispersion et le religieux

Nos investigations de longue durée sur la communauté arménienne en France nous ont permis d'explorer des déclinaisons du religieux n'obéissant plus à de simples stratégies patrimoniales. Si l'édification des lieux de culte s'est inscrite dans des logiques de la survie d'un héritage avec l'idée d'une nouvelle appropriation territoriale, les formes actuelles du religieux sem-

---

1. Aujourd'hui, on estime à 6-7 millions le nombre des Arméniens dans le monde. Hormis la population de l'ex-Arménie soviétique, il existe environ 2 à 2,2 millions d'Arméniens répartis entre une diaspora occidentale dont les communautés les plus importantes sont celles des États-Unis (900 000), dont la majorité est installée dans le Massachusetts (Boston) et en Californie (Los Angeles, Fresno et San Francisco) et des pays de l'Europe communautaire (500 000 dont 350 000 en France), et une diaspora orientale (les Arméniens du Proche et Moyen-Orient, environ 500 000). Il faut préciser le caractère approximatif de ces chiffres dans la mesure où la majorité a acquis la citoyenneté des « pays d'accueil », rendant le comptage difficile, ainsi qu'en raison de migrations permanentes et d'une géographie changeante de la diaspora qui tend de plus en plus à s'occidentaliser compte tenu du démantèlement des communautés orientales.

2. Nous ne nous pencherons pas ici sur les utilisations par le pouvoir dominant de l'« ethnico-religieux » (Schnapper, 1993), mode d'assignation de nature politique favorisant dans bien des cas, une mise à l'écart, une ethnicisation des rapports sociaux.

3. Lassègue Jean, séminaire « Symbole, symbolisme, activités symboliques », 2000-2002, CNRS/ENS/Lattice.

4. De la sorte, nous pouvons considérer comme une avancée certaine dans le champ d'une sociologie des religions le concept de fait religieux qui marque le rapport à un matériau empirique et qui ouvre vers une perspective opposée à toute forme de réduction du religieux (que ce soit dans la stricte considération des formes sensibles du religieux ou encore dans son instrumentalisation sociale et politique pure et simple) pour proposer des paliers de sens et des niveaux d'interprétation du religieux qui sont articulés. Voir à ce sujet Joncheray Jean (dir.), (1997).



Église arménienne de l'avenue du Prado, Marseille.  
Buste de monseigneur Krikoris Balakian.



Église arménienne de l'avenue du Prado, Marseille. Croix de pierre.



Croix de pierre de Toulouse, allée Paul Riquet.



Croix de pierre de Toulouse, allée Paul Riquet.

blent animées de tentatives de figurer un irréprésentable.

Cette notion de l'irréprésentable concerne la désarticulation radicale d'un lien social et nous incite à considérer les conséquences de la nature extrême de l'exil massif des années 1920-1930 consécutives à la catastrophe de 1915<sup>5</sup>, sorte de trou béant ayant englouti le sens. Le religieux n'a point délaissé sa fonction commémorative dans le rappel des principes structurants qui ont anciennement organisé le collectif, mais de façon assez récente, il s'expose plus directement avec le discours politique des représentants de la « cause arménienne » dénonçant la question du génocide et de son déni.

Dans ce registre, le religieux apparaît de façon saillante sous des formes qui convoquent non seulement l'intrication du culturel et du religieux notamment à travers le pouvoir représentatif de la langue arménienne mais aussi un récit national suspendu dans son déroulement empruntant au religieux son pouvoir de réidéologiser le lien collectif. Les modes de narration du légendaire national, aux accents parfois lyriques<sup>6</sup> ont changé et ne sont plus confinés dans une seule perspective de l'« entre soi ». Ils s'autorisent une visibilité sur la place publique qui s'accompagne d'un message de reconnaissance lancé vers un « extérieur » non limité aux seuls acteurs de l'espace social communautaire.

Nous proposons de restituer les étapes de ce mouvement identitaire travaillé par des logiques internes et par la formulation possible d'une vérité dont le flou politique a empêché le travail du deuil<sup>7</sup> et a impulsé des questionnements sur le sens de la vie en diaspora.

L'art des *Khatchkars*<sup>8</sup> (croix-pierre au sens littéral) réintroduit en France, prolifère dans de nombreux sites surtout depuis les années 1990, là où se repère une présence arménienne : le long du sillon rhodanien, ce fameux axe « Marseille-Paris » « la grande ligne de l'Arménie réfugiée » (Boudjikianian-Keuroghlian A., 1978) arpentée par les anciens réfugiés apatrides et qui traverse les régions parisienne, lyonnaise, valentinoise et marseillaise.

Cet art emblématique de dentelle sur la pierre constitue selon certains spécialistes de l'histoire de l'art (Donabedian P., Thierry J.-M., 1987) une contribution très originale du « peuple arménien » à l'art religieux du moyen-âge. Il grave un système de lieux de la mémoire qui réunit un ensemble d'associations historiques et culturelles : « Les *Khatchkars* sont les veilleurs de pierre de la mémoire collective »<sup>9</sup> évoque la presse arménienne.

Mais les *Khatchkars* installés n'ont plus l'unique vocation traditionnelle de rassemblement qui se forme autour du Monument aux Morts<sup>10</sup> et qui est précédée de la traditionnelle messe de Requiem dans les Églises. La presse locale arménienne n'hésite pas à pointer les changements intervenus du point de vue

de l'appropriation des références à une histoire : les *Khatchkars* apparaissent comme des vecteurs d'une singularité moins tournée vers une obligatoire allégeance à la France<sup>11</sup>. Ils signifient par leur seule présence sans prétendre à la mobilisation, inscrivent la foi dans la pierre et la durée et affirment d'un trait la matière signifiante de la trace.

Conçus pour la plupart par des artistes d'Arménie ou de la diaspora, ils agissent comme une synthèse intéressante entre le récit de l'origine porté par le religieux et celui de la dispersion. Ils marquent le lien entre le centre (l'Arménie) et la périphérie (diaspora)<sup>12</sup> prenant comme support le rappel à la puissance mythique d'une Terre (le *Yerkir*) parsemée de monastères, d'églises taillées à même la roche.

D'une certaine manière, la reprise de cet art en diaspora intervient en même temps qu'une conscience de la dispersion pour la reconnaissance du génocide<sup>13</sup> et

---

5. L'exil ne correspond à aucune vocation spécifique mais à une « histoire catastrophique », thème majeur des écrits sur l'exil de la littérature arménienne contemporaine de la diaspora. Voir l'ouvrage de Beledian Krikor, (2001).

6. Cet hymne aux héros nationaux, défenseurs de la patrie est repérable dans certains manuels scolaires des écoles arméniennes hebdomadaires ou à plein-temps.

7. Sur cette question d'un deuil impossible voir l'ouvrage de Janine Altounian, (2000).

8. Cet art proprement religieux, faisant l'objet d'un véritable culte populaire apparaît au IX<sup>e</sup> siècle en Arménie orientale. Les *Khatchkars* sont des pierres taillées en moyenne d'un mètre et demi en forme de plaque, ornées d'une croix sculptée sur sa face, orientée vers le couchant. À l'ère chrétienne, les *Khatchkars* représentent l'adoption de la stèle pour la vénération de la Croix, symbole de la Rédemption. En Arménie, ils sont érigés isolément ou en groupe, dressés soit en pleine nature, dans une grotte, ou près d'une église, soit dans un cimetière pour le salut de l'âme des défunts. On en dénombre une quantité foisonnante éparpillée dans tout le pays.

9. *Azad Magazine*, Grenoble, 1<sup>er</sup> trimestre 1999.

10. Monuments aux Morts dédiés aux victimes du génocide de 1915 mais aussi aux combattants morts pour la France.

11. « Le Conseil de notre amicale ne souhaite plus maintenir le rassemblement qui se formait traditionnellement au Monument aux Morts : ce lieu avait été choisi alors que la place d'Arménie n'avait pas encore été inaugurée, ni, à plus forte raison, le *Khatchkar* installé. Sans porter atteinte au souvenir des nombreux Arméniens morts pour la France au cours des précédents conflits et qui reposent aux côtés de leurs compagnons Français d'origine, il nous a semblé que le *Khatchkar* avait une signification plus appropriée à l'Histoire de notre peuple et particulièrement au Génocide », Amicale des Arméniens de Toulouse Midi-Pyrénées, Centre Culturel Arménien *Guiank*, n° 30, février 2003, p. 3.

12. Bon nombre de *Khatchkars* en France ont été sculptés en Arménie ou bien sont l'œuvre d'artistes ayant été formés en Arménie et qui résident maintenant en diaspora.

13. La question de la violence génocidaire connaît en France une véritable inflation des écrits surtout depuis les années 1970. Elle donne lieu aussi à des luttes politiques ayant abouti, par un vote unanime des députés de l'Assemblée Nationale en janvier 2001, sur un article unique stipulant que « La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915 ». Précisons que le processus législatif de reconnaissance du génocide arménien de 1915 a été entamé en mai 1998.



atteste de la fin d'une répétition ouvrant vers le récit d'un nouveau cycle d'exil.

Des enquêtes de terrain (Hovanessian, 1992) avaient mis en évidence les efforts des représentants politiques et religieux pour fonder un discours national non reconnu dans le cours de l'histoire officielle, les difficultés de la seconde génération de l'entre-deux-guerres



Quartier de Beaumont, Marseille (12<sup>e</sup> arrondissement). Plaque commémorant la participation des Arméniens à la Résistance française.

à se repérer entre une appartenance citoyenne à la France et une amnésie du passé entretenue par les non-dits, les blancs de l'histoire et les silences des parents. Par ailleurs, nous avons mis l'accent sur les luttes des militants et des intellectuels qui, depuis 1965, s'exercent à un travail d'accumulation des preuves de la réalité génocidaire (Hovanessian, 1997) et incitent la communauté à sortir « de son enfermement dans le passé » et à délaissier la célébration commémorative.

La légitimation de l'action collective a puisé dans les ressorts du religieux, dans ses capacités à se réapproprier les découpages des temps de l'histoire longue et à les faire fusionner : chaque cérémonie d'inauguration suscite de nombreux rappels puisés dans un passé mythique<sup>14</sup>. Le religieux a contribué à une continuité fictive avec un passé historique (Hobsbawm É, Ranger T., 1983), en cherchant à « inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition » ; mais il s'est doté aussi, du pouvoir de rétablir une visibilité de la mémoire collective afin d'« agir » du côté de l'affirmation politique d'une transmission mise en défaut.

Des pratiques du regroupement dès les années 1930 à l'autorisation d'une parole de la dénonciation, le religieux a toujours tenu un rôle dans l'orchestration de la vie collective. L'étonnante effervescence collective décrite par ailleurs (Hovanessian, 1992) dès lors qu'il s'agira d'imposer dans l'espace urbain un lieu de culte apostolique ou évangélique témoigne de la nécessité de poser en lieu les fondements d'une existence non provisoire et de procéder à la sauvegarde du souvenir d'un sentiment national.

À l'échelle locale, on peut parler d'une fonction élargie des édifices et des espaces culturels suscitant l'at-

traction des mobilités quotidiennes, interpellant les associations arméniennes en présence, réélaborant en situation d'exil la traditionnelle présence du corps mixte de laïcs et de clercs qui appuie l'Église apostolique<sup>15</sup> et met en place toutes les activités annexes. Beaucoup déplorent que cette structure traditionnelle<sup>16</sup> ne se reproduise plus sur la base d'une élection démocratique comme cela se pratiquait « au pays » (le *Yer-kir*).

Nommés tous les quatre ans, les comités de laïcs sont responsables de la gestion financière et administrative. Ils complètent le rôle du prêtre chargé de la seule exécution du culte et mettent en place toutes les activités annexes. Si l'Église a engagé et engage encore du collectif par la construction d'écoles à plein-temps, de maisons de retraite, ou de centres culturels, elle a contribué à réinstaurer une représentation communautaire<sup>17</sup> qu'elle doit défendre face aux pouvoirs locaux, aux institutions françaises et dans le dialogue avec les représentants de la religion majoritaire des pays d'accueil.

L'institution religieuse exercera son emprise dans la construction de ce qui devient peu à peu un territoire, si l'on entend par territoire des portions d'espace qui se sont progressivement structurés<sup>18</sup>, mettant en correspondance des pratiques sociales avec les mythes et

14. Ainsi les moments fondateurs de ce légendaire national sont réactifs à travers l'adoption officielle par l'Arménie du christianisme comme religion d'État (entre 278 et 314) formant le premier État chrétien au monde, la création d'un alphabet national par le moine Mesrop Machtots (en 405-406) pour traduire les œuvres sacrées, les liens séculaires des Arméniens à la France à travers l'épopée des croisades et les solidarités des chrétiens d'occident avec les Églises d'orient etc.

15. La singularité du dogme de l'Église apostolique arménienne la sépare de l'Église de Byzance puis de Rome au moment du Concile de Chalcedoine au V siècle. L'Église se transformera au cours du temps en « Église-nation » et cimentera le sentiment d'une unité. Démantelée durant le génocide, l'Église s'est reconstruite après 1918. Sa structure diocésaine a épousé la géographie de la diaspora. Unissant 90 % des Arméniens, elle est aujourd'hui la seule institution commune aux Arméniens de la diaspora et aux Arméniens d'Arménie même si le bicéphalisme de sa direction semble infirmer cette unité.

16. « L'Éphorie » est un terme abrégé en arménien, qui signifie que des civils participent à la vie de l'église. Auparavant la population villageoise en nommait les membres et habituellement chaque corps de métiers était représenté. En diaspora de nos jours, un ensemble de bénévoles est présenté par le prêtre de la communauté locale à l'Archevêque de l'Église arménienne de Paris pour ratification. Les membres désignés se répartissent en trois commissions : le prêtre pour l'exécution du culte, le comité culturel et le comité de gestion. Une des innovations récente consiste à y intégrer les femmes.

17. Cette représentation communautaire est assurée par de nouvelles classes de notables que l'Église appuie et qui sont bien souvent engagées dans le développement d'un réseau économique, des formes d'entreprenariat ethnique et qui affichent des positions socioprofessionnelles enviables.

18. Voir l'ouvrage collectif qui analyse les « Potentialités du territoire à jouer le rôle d'un analyseur transversal d'un ensemble de phénomènes religieux à partir d'études de cas référant à des aires géographiques très diversifiées », Vincent J.-F. et al., (dir.), (1995).

les représentations qui permettent de « penser » les territoires. De toute évidence, le pouvoir du religieux s'est consolidé sur la base de références anciennes qui, à travers cette monumentalité ont trouvé un socle spatial. Les espaces religieux de la diaspora ont organisé une temporalité singulière et fabriqué des territoires de l'inscription et du passage à la croisée de principes antinomiques : centre et périphérie, centralité et horizontalité de l'espace, crucialité et mobilité (Médam A., 1997).

Une seconde période d'ingérence du religieux dans le discours politique de la reconnaissance apparaît avec la date majeure de 1965<sup>19</sup> qui représente un tournant dans l'histoire de l'immigration arménienne en France. Ce discours constitue un tournant décisif dans l'éveil d'une « idéologie diasporique » et annonce la mise en lecture des contradictions d'une l'histoire nationale inachevée portée par de nouveaux groupements politiques en rupture avec les obédiences traditionnelles.

## Refondation collective et processus de socialisation du religieux

Il y a eu indéniablement une fonction d'intégration sociale de la religion. Du côté des récits sur le lieu, la notion de communauté d'espace évoque des rapports d'identification au lieu, une horizontalité des rapports sociaux réhabilitant les fondements de l'action solidaire à partir d'une proximité réinventée par les lieux d'habitation des familles appartenant au même quartier. La notion de village arménien des années 1930, exprime également un univers du contrôle social et des pratiques codifiées en fonction des règles d'une société patriarcale. On se contente de se replier sur les formes privées de l'identité et dans ce mouvement la vie religieuse consolide ce repli. En témoignent ces allégories souterraines relatives aux lieux de culte aménagés dans un premier temps dans les caves ou les sous-sols des maisons avec les « moyens du bord ». Outre l'aménagement concret de lieux suscitant des représentations entre un intérieur et un extérieur, la matière religieuse jouera dans le cas arménien un rôle essentiel dans le maintien d'une gestion rituelle du territoire.

Rien ne nous permet cependant de prétendre à une quelconque volonté de réification ou de communautarisation du groupe par l'utilisation des valeurs religieuses. Les discours sont animés plutôt d'un désir de réparation de l'histoire et si les valeurs de l'ethno-religieux ont confirmé de la singularité, les pratiques quant à elles, se sont progressivement dirigées vers une intégration dans la cité, vers des alliances municipales louant les vertus d'une hospitalité à plusieurs niveaux<sup>20</sup> et que l'acte de jumelage avec des villes d'Arménie énonce, sous les regards approbateurs des représentants religieux de la communauté.

## Le thème de l'unité

On voit bien se mettre en place la quête d'un principe organisateur par du bricolage inventé, où le religieux à travers les institutions religieuses se confronte aux partis politiques<sup>21</sup>. On pourrait s'interroger sur le sens de la reprise d'un rôle traditionnel où l'Église apostolique arménienne<sup>22</sup> incarne de nouveau un dispositif du contrôle social, un lieu de pouvoir communautaire alors même que l'on assistait avant l'exode à une sécularisation de la conscience nationale venant disputer à l'Église son monopole idéologique. Le déracinement contraint et l'exil ont quelque peu brouillé le rapport au politique et les contradictions relatives à la question nationale sont apparues avec plus d'acuité notamment avec les partisans de la soviétisation de l'Arménie. On assiste ainsi dans l'entre-deux-guerres à un certain désordre de la pensée militante, à des conduites exacerbées et au rejet de certaines traditions politiques que l'on rend responsables du sort présent. Qui doit désormais décider de l'avenir communautaire ?

Dans un tel contexte de tensions, où la communauté tente de comprendre les causes du génocide et celles de l'exode, le religieux fera de nouveau consensus suscitant des dynamiques sociales et des mobilisations financières importantes (dons, legs, réactivation d'une tradition du mécénat) sans rythmer

---

19. En effet, la commémoration du cinquantième anniversaire du génocide se déroule de manière inhabituelle : slogans politiques pour la reconnaissance officielle du génocide par les autorités turques, et revendications territoriales scandent la journée commémorative du 24 avril 1965, véritable manifestation où environ 10 000 Arméniens défilèrent sur les Champs-Élysées. « Les familles arméniennes se sont retrouvées dans un formidable élan fraternel, après avoir reconstruit leurs foyers » expliquait-on. Cet événement devint un nouveau trait d'union entre les communautés qui se mobilisent massivement dans le monde, y compris en Arménie ex-soviétique.

20. René Schérer évoque le droit de cité qui convoque l'hospitalité de l'État, c'est-à-dire une ouverture de la démocratie à un cosmopolitisme entendue comme l'invention du citoyen du monde, d'une *polis étendue* au monde. René Shérer, (1995), « Cosmopolitisme et hospitalité », textes du séminaire *Ville et Hospitalité*, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Plan Construction et architecture, série Document de travail, pp. 17-22.

21. On assiste à la naissance de partis politiques arméniens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour le réveil de la conscience nationale. La constitution en France de ces partis dès les débuts de l'immigration et jusqu'à nos jours, reste une des caractéristiques de la communauté. On distingue encore aujourd'hui en diaspora le Parti *hentchak*, social démocrate, fondé à Genève en 1887 et le Parti conservateur *ramkavar*, fondé à Constantinople en 1908 par des libéraux appartenant à la bourgeoisie d'affaires de cette ville, le Parti *dachnak* (Fédération révolutionnaire arménienne), créé à Tiflis en Géorgie en 1890, rattaché à la II<sup>e</sup> Internationale dès 1907.

22. L'Église apostolique arménienne en France unit environ 90 % des Arméniens (notons qu'il n'existe pas de statistiques très fiables sur la question) : 7 % sont rattachés à l'Église catholique, 3 % à l'Église évangélique arménienne. Précisons que la structure diocésaine de l'Église a épousé la géographie de la dispersion. On compte en France 3 diocèses et 21 paroisses.

cependant à lui seul l'organisation du champ social comme cela se vérifiait du temps du *millet*<sup>23</sup>, sans se proclamer l'unique intermédiaire entre la communauté et les pouvoirs locaux.

Contrairement aux idéaux des partis politiques qui ont développé le thème d'une perte territoriale, l'Église déroulera un récit détaché des contraintes historiques et politiques, une conscience « commune » a-historique ou trans-historique. Elle déploiera un récit de l'origine et de « l'arménité » lors des offices et des grandes cérémonies religieuses, où la tradition liturgique des églises orientales, riche en symboles, vient remémorer ce lieu d'où l'on vient.

Le religieux incarné par l'Église apostolique arménienne illustre plus que jamais la pérennité d'une Église nationale, l'intrication entre la religion, la langue et le territoire. Cependant, dans l'espace élargi de la diaspora à l'instar de la diaspora juive<sup>24</sup>, cette représentation religieuse bien que développant un récit de la fidélité n'a pas inculqué un sens religieux à l'exil dans la perspective du retour<sup>25</sup>. Les instances religieuses se sont débattues au sein d'un collectif à réorganiser, composé d'une multitude de survivants de la catastrophe et d'orphelins. On peut évoquer plutôt des stratégies de refondation de la mobilisation collective et du collectif tout court, dans l'idée de renouer avec des codes générationnels permettant à certains sujets engagés dans un questionnement sur les choix d'appartenance de vérifier leur place dans ce collectif réélabéré.

Nous avons insisté sur la centralité de l'Église apostolique dans les pôles communautaires de la région parisienne (Hovanessian, 1995). À la différence de l'espace associatif, du commerce, on lui assigne une capacité d'inscrire à long terme une identité sur le territoire urbain. L'unanimité des personnes interrogées à cet égard est frappante : la référence à la tradition apostolique confère au groupe son unité et son enracinement dans un lieu. À Issy-les-Moulineaux (Hauts-de-Seine), le projet d'édification de l'Église apostolique arménienne amorcé dès 1948 par l'achat d'un terrain, se concrétisera en 1975. « En 1946, la communauté arménienne à Issy-les-Moulineaux représentait 350 à 400 familles. Elles n'avaient comme église qu'une chapelle à Chaville, où l'on faisait la messe une fois tous les quinze jours ; ou bien il fallait aller à l'église de Jean-Goujon à Paris. À Issy-les-Moulineaux, il y avait la plus grande communauté après Alfortville »<sup>26</sup>.

Les étapes relatives à la construction de l'église dans la ville sont significatives des contradictions internes. La période de latence du projet montre qu'il y eut un désaccord sur l'appropriation du pouvoir de décision. L'Église se montre hors-jeu, s'exclut des querelles de plus en plus vives, mais, sous les pressions des responsables, intervient pour arbitrer. Elle rompt enfin son silence pour mettre en avant son pouvoir de réconciliation.

« Depuis que l'église apostolique a été inaugurée, le 15 juin 1975 à Issy-les-Moulineaux, ça a changé beaucoup de choses. On voit la différence en dix ans, car il y a la vie "autour" de l'église. L'église travaille à côté de toutes les organisations politiques et d'aide sociale, à côté de l'église protestante, de l'Église mekhitariste catholique à Sèvres. Le prêtre, qui était là avant moi, a commencé le travail à zéro : créer une organisation du comité laïc, une organisation pour les dames de l'église, une chorale. Quand je suis venu d'Argentine en février 1980, pour prendre la succession, l'Archevêque de Paris m'a demandé de créer une école hebdomadaire. Le travail a commencé lentement. Maintenant, on a entre cent cinquante et deux cents enfants, six instituteurs et un service d'autocars qui commence à Meudon-la-Forêt, Clamart, Petit-Clamart et Issy-les-Moulineaux pour le ramassage des enfants. On essaye de leur donner une éducation sur l'histoire de la langue arménienne. On dit qu'il y a entre huit mille et dix mille Arméniens autour de l'église. La jeune génération n'a pas le temps de venir tous les dimanches, mais ce n'est pas uniquement un lieu où les gens du troisième âge viennent, parce qu'ils n'ont rien à faire... C'est la seule maison dans la ville qui permet de regrouper tous les Arméniens. Beaucoup sont venus à l'église par le biais de l'école. Comme vous le savez, depuis le VI<sup>e</sup> siècle, on n'a pas eu de gouvernement, donc c'était le travail de l'Église d'organiser la vie autour de l'église »<sup>27</sup>.

Si les lieux de culte organisent la transmission de la langue dite « maternelle » dans des écoles hebdomadaires accolées à leurs flancs, ils donnent à voir également le récit de ce qui s'est passé. Le caractère professionnel de manifestations souvent silencieuses comme les marches ou les défilés organisés sous l'égide de l'Église à l'occasion de la commémoration annuelle du génocide de 1915 permet aux participants

23. Le principe d'unité communautaire arménienne dans l'Empire ottoman se définit dans la référence à son appartenance religieuse. *L'Ermeni Millet* (communauté arménienne) est sous la haute direction du patriarche arménien de Constantinople. Il est le *millet-bachi* (« chef de la nation ») et il assure un rôle politique auprès du gouvernement ottoman.

24. À partir de la thématique de l'exil des Juifs, les travaux d'Alain Médam dégagent une perspective intéressante de la diaspora qui « s'alimente de la dispersion elle-même en sa singularité phénoménale » et que faute de pouvoir habiter son espace, s'est développé dans la dispersion un rapport à la durée, un espace de pensée et de fidélité, incarné par le Livre et se substituant au territoire perdu. Alain Médam, (1991).

25. Même si l'Église apostolique a participé à la campagne de rapatriement en Arménie soviétique en 1947.

26. Entretien avec le maire-adjoint d'Issy-les-Moulineaux, délégué aux Affaires arméniennes en 1990.

27. Entretien, réalisé en 1990, avec le chef spirituel de la communauté arménienne d'Issy-les-Moulineaux, représentant de l'Église apostolique depuis 1982.

de prendre conscience de la collectivité dont ils font partie mais aussi de se « remémorer des célébrations précédentes »<sup>28</sup>.

## De la commémoration vers le témoignage

En même temps, l'espace urbain se dote d'une toponymie aux accents de là-bas dans une quantité de villes : Place d'Arménie, Rue du Groupe Manouchian, Place du 24 avril 1915, rue Komitas, Rue d'Erevan etc. Les inaugurations de telle ou telle portion du territoire investi, de même que les jumelages avec des villes d'Arménie, donnent toujours lieu à des cérémonies rendant visible le temps du déroulement, la singularité d'une histoire, puis disparaissant sans que l'on sache si l'on a commémoré la fin d'une histoire ou son commencement. Autre temps, autre lieu, mais néanmoins inscrite dans le temps social, la commémoration retient l'histoire en suspens comme pour maintenir un moment de vérité en attente d'énonciation (Hovanessian M., 2004). Mais les pratiques commémoratives s'orientent moins vers la réunion des acteurs des communautés d'espace et privilégient désormais une officialisation du témoignage plus directement lié à « l'idée d'appel » (Dulong R., 1998) et à celle de ralliement.

Les signes du religieux se mêlent aux manifestations identitaires qui s'imposent sur la scène publique : stèles, plaques commémoratives, *Khatchkars*, noms de rues, squares et jardins, monuments aux morts, centre du patrimoine, musée, tombes. Dans les lieux d'une urbanité connotée par la présence d'une population « d'origine » arménienne<sup>29</sup>, ils ajoutent à l'idée de « mémoire vraie » des lieux de culte, l'idée de marqueur d'une mémoire blessée et sont conçus pour rendre hommage aux victimes du génocide arménien. Ils sont des points de repère combinant des références au passé lointain et des références aux épisodes marquants de l'histoire plus récente de la dispersion (le résistant Misak Manouchian, chef du groupe MOI<sup>30</sup>), brassant des noms de lieux mythiques glorifiés par le religieux (Boulevard d'Ararat à Marseille par exemple), des noms de villes d'Arménie avec lesquelles se nouent actuellement des échanges ou des noms des lieux du refuge des premières années de l'exil (Plaque Commémorative du Camp Oddo à Marseille). De ce fait, reliant des coordonnées spatiales et temporelles de la mémoire, ils acquièrent une notoriété exceptionnelle tout en jouant un rôle didactique d'aide-mémoire<sup>31</sup>.

Le premier monument aux morts a été construit sur une place publique à Décines en 1972, pôle de regroupement important de l'immigration arménienne dans les années 1920 en raison de la présence de l'usine de soie artificielle (SLSA) puis le second a été érigé à Marseille en 1974. Ce phénomène s'est par la suite propagé en région parisienne.

Le rituel d'inauguration des monuments, soutenu par les Associations culturelles de l'église apostolique marque l'entrée dans une nouvelle ère du témoignage<sup>32</sup>. Il déroule le récit d'une reconnaissance où le présent (« la présence des Arméniens dans la ville ») s'articule à une continuité (une « longue amitié franco-arménienne »), au rappel d'une tradition diasporique des élites qui au cours de leurs pérégrinations ont traversé la ville. De ce fait, le religieux contribue à la revalorisation d'un capital culturel et social restituant l'épaisseur d'une histoire longue de l'héritage. Dans



Marseille, quartier de Beaumont.

cette fonction restaurée de la continuité, il y a un défi lancé au projet génocidaire analysé comme un projet d'effacement des traces d'une collectivité.

La presse arménienne commente largement à chaque fois l'événement réunissant différents officiels (ambassadeur d'Arménie, nombreux sénateurs et députés des circonscriptions) et parfois même des représentants d'autres communautés comme cela fut le cas pour l'inauguration du *Khatchkar* à Sèvres (Hauts-de-Seine). On n'y manque pas à l'occasion d'inviter les participants à tourner leur regard vers l'avenir et à « engager certains États à assumer leur histoire »

28. Marc Augé, *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la sur-modernité*, Paris, le Seuil, 1992, pp 77-78.

29. Ainsi qualifiée dans les discours des élus et des représentants communautaires.

30. Main d'Œuvre Immigrée. Le 21 février 1944, les membres du groupe Manouchian étaient exécutés par les nazis au Mont-Valérien.

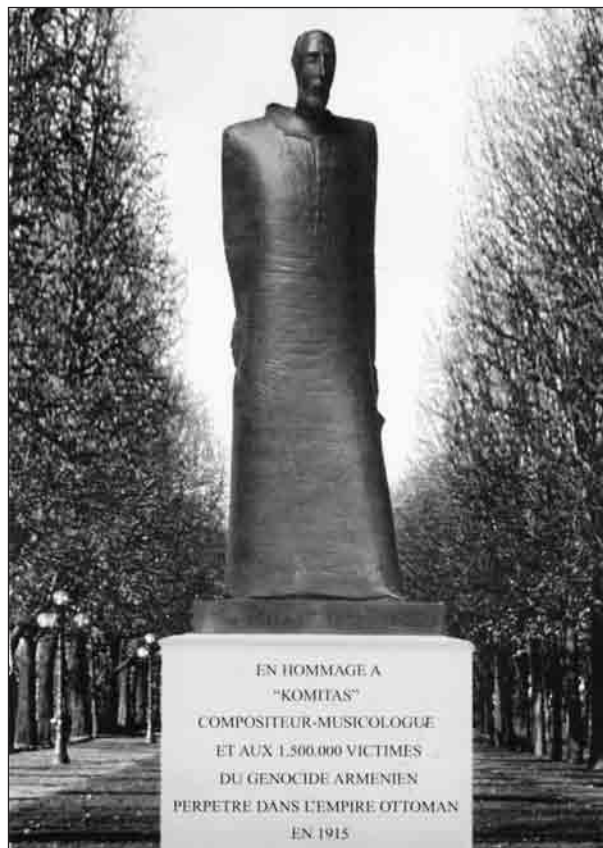
31. Ainsi le Conseil de Coordination des Organisations Arméniennes de France (CCAF) a édité en 2003 un programme des Commémorations du 24 avril 2003 pour le 88<sup>e</sup> anniversaire du Génocide des Arméniens de 1915. Outre le découpage des temps de rassemblement et le rappel des noms des personnalités politiques et intellectuelles prononçant une allocution, ce programme a énoncé de façon exhaustive par ordre alphabétique « les lieux publics rendant hommage aux victimes du génocide arménien de 1915-1917 » et qui sont éparpillés dans une soixantaine de villes en France.

32. C'est le cas par exemple du monument arménien inauguré à Chaville (Hauts-de-Seine) en octobre 2002.



ou encore à célébrer la reconnaissance du génocide par les parlementaires et à revenir sur « la portée symbolique de l'événement coïncidant avec le 1700<sup>e</sup> anniversaire de l'adoption officielle de l'Arménie au christianisme »<sup>33</sup>.

On assiste à un enchevêtrement de motifs à la célébration, sorte de défilé métonymique de l'acte fondateur de la grande dispersion, tournant autour du déni mais qui se dépouille de plus en plus de stratégies d'auto-justification.



Monument du Révérend Père Komitas (1869-1935) dédié aux victimes du génocide des Arméniens, Paris 8<sup>e</sup>.

Ce phénomène a connu sa consécration avec l'inauguration du Monument du Révérend Père Komitas (1869-1935) le 24 avril 2003 à Paris, dédié aux victimes du génocide des Arméniens. L'effigie du Père Komitas s'appuyant sur un *Khatchkar* est un symbole fort : éloigné de toute communauté d'espace mais proche de la cathédrale arménienne de Paris, il puise son pouvoir de représentation en conjuguant des motifs religieux à une idéologie nationale<sup>34</sup>. Ce personnage a contribué à l'élaboration d'une tradition musicale moderne dont l'œuvre est demeurée inachevée. La figure de Komitas *Vartabed* (Révérend Père) incarne une tradition religieuse qui s'ouvre sur l'extérieur tout en défendant l'idée humaniste de « sauvetage » d'une culture populaire, minoritaire et nationale.

Il serait réducteur d'imputer le choix de ce motif par une volonté unique de présentifier une tradition séculaire, amalgamant le projet à une sorte de remémoration muséifiée. Komitas témoigne d'une violence génocidaire à laquelle il a fini par succomber, l'un des derniers témoins d'une élite intellectuelle et artistique supprimée sur place<sup>35</sup>. Sa trajectoire est exemplaire d'une histoire nationale tiraillée entre la décomposition de l'empire ottoman, la voix de l'occident et l'entrée en modernité, coïncidant avec un mouvement d'émancipation de la minorité et mis en arrêt avec le couperet de 1915. La lecture sémiotique de ce monument ne peut se suffire d'une stricte production artificielle d'une identité culturelle : elle rend compte « des logiques de convergence du religieux et du national » (Hervieu-Léger, 1997) d'un sentiment d'appartenance conditionné par l'héritage d'une violence d'État qui a stoppé un processus d'éveil politique.

Le projet de la statue « pensé » depuis deux décennies a suscité des solidarités associatives et l'émergence d'une nouvelle association. Il a été dirigé par un nouveau Comité<sup>36</sup> dont la constitution est un événement important. L'historique de la statue montre des premières démarches sous l'initiative de l'Archevêque des Arméniens de Paris et Délégué pour l'Europe du Catholicos d'Etchmiadzine en Arménie. Elles seront relayées par les représentants du Comité n'hésitant plus à relancer les responsables politiques des États dès lors que l'érection d'un tel monument a réactivé la question de la reconnaissance officielle du génocide de 1915.

La figure de Komitas ne peut s'amalgamer à la catégorisation d'un « monument-message » ayant pour seule vocation d'architecturer le temps présent et de simuler un « événement » dans notre postmodernité désenchantée<sup>37</sup>. Il s'agit au contraire d'un message actif de l'appartenance et si les responsables du projet mettent l'accent sur le caractère remarquable du phéno-

33. *Nouvelles d'Arménie Magazine*, n° 63, avril 2001.

34. Le Père Komitas ecclésiastique de haut rang (*Vartabed*) est renommé par son travail d'ethnomusicologie. Il a restitué les chants populaires, les mélodies du *Badarak* (tradition liturgique) en enquêtant dans les villages ruraux tout en voyageant en Europe afin de « sauver » la musique arménienne d'une harmonisation excessivement européenne.

35. Il a fait partie en effet des huit cents intellectuels arméniens arrêtés le jour du 24 avril 1915 à Constantinople selon un plan d'extermination qui commençait par la liquidation de l'élite intellectuelle. Il est mort en 1935, à Villejuif (région parisienne) de troubles mentaux graves, consécutifs au génocide.

36. Le CCAF ou Conseil de Coordination des Organisations Arménienne de France a été créé en 2000. Il fait suite au Comité du 24 avril créé en 1994. Il se propose de coordonner l'ensemble des actions associatives en France à des fins de représentation politique en essayant de rompre avec le système monolithique des partis traditionnels.

37. Expression empruntée à Jean-Pierre Garnier (2002), p 14.



mène, ils insistent sur le raccord qu'il opère dans le processus de construction d'une historicité qui a été en panne de représentations. Tout comme les écrits sur le génocide qui ont délaissé depuis 1970 une compulsion à réfuter pour s'autoriser une parole des fragments et se « mettre à l'épreuve de la catastrophe » (Hovanessian, 1997), l'élément religieux des stèles commémoratives expose un signifiant majeur détaché du Tout dont il faisait partie, devenu symbole isolé d'un maillage symbolique à reconstituer.

Le religieux n'échappe pas à cette nouvelle ère du témoignage de la diaspora correspondant à une conscience de la dispersion élaborée dans la reprise graduelle de temps mnémoniques. Il participe à la mise en représentation d'un futur envisageable, non inféodé à un héritage écrasant qui a dissocié le temps entre un « avant » et un « après ». Dans le même mouvement des écrits récents sur l'exil portant sur le statut du survivant, le génocide et l'expulsion du territoire, se dotent d'une vocation sociale orientée « vers une détermination historique de l'agir » « faisant entrevoir un horizon non barré »<sup>38</sup>, l'espoir de voir s'animer un langage longtemps emprisonné dans la certitude d'un passé accidenté « hors de ».

La charge d'un irréprésentable à traduire a donné lieu à de multiples pratiques sociales et représentations que nous avons développées par ailleurs, comme le découpage générationnel opéré au sein du groupe organisant l'idée d'une transmission possible, les écrits sur le génocide et la dimension du témoignage, le sentiment d'appartenance à un « territoire communautaire » reconquis. Dans cette continuité, on peut aisément imaginer la fonction symbolique de cette « matérialité incarnante du monument »<sup>39</sup>, pas uniquement emblème mais qui oblige au ressouvenir<sup>40</sup>. D'autres fragments signifiants de cet irréprésentable ont émergé et qui ont produit une création abondante de formes plastiques et esthétiques resserrant les significations portées par le poids de la tradition tout en traduisant simultanément une disparition. Ces formes plus solitaires sont repérables par exemple dans des réalisations expressionnistes de peintres ou

sculpteurs « d'origine arménienne » regroupés en association<sup>41</sup> et montrent des failles, des ruptures, des désarticulations, ou au contraire des figures massives dont la structure en forme de bloc d'un seul tenant connote une permanence invincible, étrangère à l'oubli ou à l'érosion du temps. Certaines de ces créations contribuent à organiser une dynamique émotionnelle et tout comme les *Khatchkars* plus investis d'une idée de la cohésion et de la durée, elles assujettissent la matière à une force de la symbolisation.

Le monument *Komitas*, véritable corps parlant, énoncé performatif exhibé sur une place publique de choix introduit une rupture significative dans les stratégies de reconnaissance. De toute évidence, le sens de cette mise en visibilité monumentale de la présence arménienne auparavant conçue dans les pôles du regroupement s'est étendu : la fonction de ce monument n'entend plus se limiter au rassemblement communautaire. Il recèle une portée universelle plus large. Il figure l'inscription d'un mot au cœur de la cité, mot capturé, érigé verticalement, faisant liaison entre la terre et le ciel et qui nous convie à revenir sur une organisation sociale de la croyance. Enfin, et surtout il imprime les « blancs du déni » dans l'espoir de faire obstacle à la disparition visée, par le rappel d'une langue partagée porté une fois encore par du religieux, mais qui a quitté cette fois, le carcan de la célébration.

**Martine Hovanessian**

## RÉFÉRENCES

Altounian J., (2000), *La Survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod.  
 Beledian K., (2001), *Cinquante ans de littérature arménienne en France, du même à l'Autre*, Paris, Éditions du CNRS.  
 Bouchereau Ph., (1999), « La désappartenance », *L'Intranquille*, n° 4-5, Paris, pp. 165-211.  
 Boudjikian-Keuroghlian A., (1978), *Les Arméniens dans la région Rhône-Alpes : essai géographique sur les rapports*

38. Renaud Dulong, *op. cit.*, p 95.

39. La question de la trace a suscité des interprétations psychanalytiques, cf. Piralian H., (1995).

40. « Le concept de ressouvenir doit être distingué du souvenir ou la souvenance : le sens du récit de l'héritier, véritable phénomène engage en même temps que le souvenir, une reprise, "un ébranlement de la conscience" », Bouchereau Ph., (1999), p. 210.

41. C'est ainsi que nous suivons depuis plusieurs années le parcours d'un artiste-peintre, sculpteur qui avait fondé en 1985 le collectif « Sayat-Nova » (en hommage au célèbre troubadour du XVII<sup>e</sup> siècle) et membre désormais de l'APAF (Association des Arméniens plasticiens de France) fondée en 1994.

*d'une minorité ethnique avec son milieu d'accueil*, Association des Amis de la Revue de Géographie de Lyon.

Donabedian P., Thierry J.-M., (1987), *Les Arts arméniens*, Paris, Éditions Mazenod.

Dulong R., (1998), *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Garnier J.-P., (2002), « Du monument comme événement », *L'Homme et la Société*, n° 146, pp. 7-29.

- Gotman A. (dir.), (1995-1996), textes du séminaire *Ville et Hospitalité*, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Plan Construction et architecture, série Document de travail.
- Hervieu-Léger D., (1997), « Renouveaux religieux et nationalistes : la double dérégulation », *Sociologie des nationalismes*, (dir. P. Birnbaum), PUF pp. 163-185.
- Hobsbawm É., Ranger T., (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hovanessian M., (1992), *Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*, Paris, Armand Colin.
- Hovanessian M., (1997), « La diaspora arménienne : le religieux et le récit de la dispersion », *Mélanges de Sciences Religieuses*, Université catholique de Lille, avril, pp. 33-47.
- Hovanessian M., (1998), « L'écriture du génocide des Arméniens : un texte à plusieurs voix », *Journal des Anthropologues*, n° 75, pp. 63-84.
- Hovanessian M., (2000), « La diaspora arménienne : de l'exil commémoré à l'appartenance active », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 30, pp. 83-109.
- Hovanessian M., (2004), « Fonctions anthropologiques du témoignage et de l'histoire orale : traversée des lieux de l'exil et dés appartenance », in Coquio C. (dir.), *l'Histoire trouée*, Nantes, Éditions l'Atalante, pp. 329-346.
- Joncheray J. (dir.), (1997), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne.
- Medam A., (1991), *Mondes juifs, l'envers et l'endroit*, Paris, PUF.
- Medam A., (1993), Diaspora/diasporas. Archétype et typologie, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, n° 1, pp. 59-65.
- Medam A., (1997), « Religion, spiritualité, religiosité. Lisières de la Cité, frontières de la Cité », XXIV<sup>e</sup> Conférence de la SISR/ISSR, Société Internationale de Sociologie des Religions, *Les frontières changeantes de la cité*, 7-11 juillet 1997, Université de Toulouse le Mirail.
- Piralian H., (1995), *Génocide et transmission*, Paris, L'Harmattan.
- Schérer R., (1993), *Zeus hospitalier. Éloges de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin.
- Schnapper D., (1993), Le sens de l'ethnico-religieux, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, pp. 149-163.
- Vincent J.-F., Dory D., Verdier R. (dir.), (1995), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, collection Connaissance des hommes.

---

**Martine Hovanessian**, anthropologue, est chargée de recherches au CNRS. Elle est membre de l'URMIS (Unité de recherches Migration et Société), Université Paris VII Denis Diderot et Chargée d'enseignement aux Langues Orientales (section des études arméniennes).

< hovanessian@paris7.jussieu.fr >