



# Deux rites communautaires franquistes dans l'Espagne contemporaine: l'apport de l'anthropologie de la communication

Karine Tinat

► **To cite this version:**

Karine Tinat. Deux rites communautaires franquistes dans l'Espagne contemporaine: l'apport de l'anthropologie de la communication. X Colloque bilatéral franco-roumain, CIFSIC Université de Bucarest, 28 juin – 3 juillet 2003, Oct 2003, 2003. <sic\_00000718>

**HAL Id: sic\_00000718**

**[https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic\\_00000718](https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00000718)**

Submitted on 15 Oct 2003

**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.

# Deux rites communautaires franquistes dans l'Espagne contemporaine : l'apport de l'anthropologie de la communication

**Karine Tinat**  
Docteur en SIC  
à l'Université de Bourgogne<sup>1</sup>

Chaque année, pour le 20 novembre, Madrid devient le théâtre de célébrations d'hommage au Général Francisco Franco Bahamonde. Des affiches annonçant l'événement fleurissent sur les murs de la ville. Le programme des messes et des rassemblements est divulgué par la presse. Cette date-événement est pérenne au fil des années même si, aujourd'hui, elle n'attire plus qu'une minorité d'Espagnols : les nostalgiques et les défenseurs de cette époque révolue. Deux principaux rites ponctuent cet événement : la Sainte Messe au monument *el Valle de los Caídos* et le rassemblement convoqué par la Confédération Nationale des Combattants sur *la Plaza de Oriente* de Madrid.

L'étude de ces deux rites s'inscrit dans une recherche plus large sur l'identité et la culture d'un groupe juvénile urbain : les *pijos* de Madrid. Les jeunes ainsi dénommés sont d'extraction sociale bourgeoise ou de classe moyenne-élevée. Reconnaisables par une allure vestimentaire soignée, ils cherchent à recueillir de la considération par le paraître, l'ostentation de biens matériels luxueux ou la fréquentation de milieux élitistes fermés. Cette population étant étendue dans la capitale, l'étude a plus précisément porté sur les *pijos* de la faculté de Droit de la Complutense<sup>2</sup>. Entre autres raisons, ces derniers suscitaient notre intérêt pour être de familles bourgeoises traditionnelles et soi-disant idéologiquement engagés, « parfois avec des idées encore un peu franquistes ». Selon nos informateurs, le meilleur contexte pour analyser cette affiliation idéologique était de participer aux rites commémoratifs du Général Franco.

Une date précise annuelle et deux cérémonies ponctuelles représentent un espace-temps circonscrit et très bref pour le chercheur. L'étude s'est alors articulée en deux temps. Durant une dizaine de jours avant le 20 novembre, nous avons distribué un questionnaire ouvert à cent jeunes *pijos* de la faculté de Droit précédemment citée. Ce questionnaire leur demandait d'exprimer leur opinion sur la date-événement et la période franquiste, de réagir face à un graffiti « 20-N-1975 20-N-00 Vive Franco ! » et de dire s'ils allaient célébrer ou non cette date. Cette approche raisonnée par questionnaire a confirmé que les *pijos* interrogés provenaient globalement des grandes familles bourgeoises franquistes qui ont « bien vécu sous Franco » mais que seule une minorité d'entre eux avait pour habitude de participer aux commémorations.

L'avantage d'un questionnaire ouvert est qu'il révèle des opinions ou des croyances qui sont souvent la « manifestation inconsciente de sentiments et attitudes plus profonds » (Grawitz 2001 : 679). Les inconvénients sont qu'il engendre des réponses très différentes à cause de la variété de points de vue possibles et qu'il reste une « communication sur papier »

---

<sup>1</sup> Membre du LIMSIC Laboratoire sur l'image, les médiations et le sensible en information-communication à l'Université de Bourgogne.

<sup>2</sup> La Complutense est le plus grand campus universitaire de Madrid. La faculté de Droit est un lieu chargé d'histoire : construite sous le régime franquiste, elle ouvrit ses portes pour la première fois en 1956.

qui laisse une impression de résultats aléatoires. Cette impression est d'ailleurs très forte pour un sujet aussi délicat et polémique que celui-ci, qui attise autant la nostalgie de ses défenseurs que la haine de ses contempteurs.

Suite à ce travail préparatoire de questionnaire, a suivi l'étude *in situ* des deux rites. L'attitude de recherche adoptée a été celle de l'anthropologie de la communication telle que la propose Winkin dans son ouvrage du même nom (1996). Dans un premier temps, nous redéfinirons cette base épistémologique, puis, seront successivement décrits et analysés ces deux rites franquistes. L'objet du propos sera ici d'une part, de saisir comment se construit et se régénère le lien social dans le cadre de ces deux contextes de communication ; d'autre part, de comprendre le sens et la fonction de la survivance de ces rites dans l'Espagne contemporaine. Outre ces deux objectifs, l'analyse montrera le bien-fondé de cette approche à la fois méthodologique et théorique, notamment quand il s'agit de l'appliquer à des cadres d'analyse aussi importants que sont les rites.

## **Une anthropologie de la communication proposée par Y. Winkin**

C'est à l'anthropologue et linguiste américain Hymes que revient la paternité de l'expression « anthropologie de la communication ». Il propose en 1967 d'investir ethnographiquement les comportements, les situations, les objets perçus au sein d'une communauté, qui possèdent une valeur communicative (Winkin 1996 : 8). Pour Hymes, la communication est du langage « *sensu lato* ». Toute attribution d'intentionnalité à un émetteur entraîne la réception de messages : ce processus d'attribution et de réception fonde la communication, dont l'ampleur varie d'une communauté culturelle à une autre (Winkin 1996 : 205).

Winkin s'est inspiré du programme formulé par Hymes dans les années 60 et 70, mais, en choisissant un autre statut théorique de la notion de communication. Si Hymes reste dans la représentation linéaire de la communication, Winkin s'en remet au « modèle orchestral de la communication ». La communication envisagée par Winkin – elle-même inspirée des réflexions de Bateson et des thèses de Birdwhistell – repose sur « la performance de la culture » et aide à penser le social d'un point de vue processuel. D'ailleurs, le pari de son anthropologie de la communication est précisément d'« apprendre à voir la communication dans les paroles, les gestes, les regards de la vie quotidienne, afin de reconstituer peu à peu le « code secret et compliqué, écrit nulle part, connu de personne, entendu par tous », dont parlait Edward Sapir ».

Si la paternité de l'expression revient donc à Hymes, c'est à Winkin que nous devons le fait d'avoir importé cette disposition intellectuelle des Etats-Unis, de l'avoir « modernisée » selon une vision processuelle de la communication, de l'avoir diffusée *via* un ouvrage et enseignée d'abord en Belgique, à l'Université de Liège, puis, en France, à l'ENS<sup>3</sup>.

Selon ce chercheur, le cadre théorique de cette disposition peut être ouvert mais la méthodologie doit être ferme et homogène ; il s'agit d'« une attitude de recherche face au monde social plus qu'une discipline ou un domaine de recherche » (1996 : 8). Dans son ouvrage, il formule donc nettement le projet scientifique de cette méthode d'approche du

---

<sup>3</sup> Winkin a d'abord créé un cours d'« anthropologie de la communication » pour les étudiants de 2<sup>e</sup> cycle à l'Université de Liège, au milieu des années 80. Puis, au début des années 90, une seconde opportunité s'est offerte à lui, la réforme du programme de la licence en Arts et Sciences de la Communication, toujours à l'Université de Liège, a permis à la création d'un cursus complet en anthropologie de la communication au niveau du second cycle (Winkin 1996 : 7). Depuis 1999, Winkin enseigne l'anthropologie de la communication à l'ENS de Lyon et à l'Université de Genève.

social et dont la communication en constitue le « cadre primaire *analytique* », selon l'expression de Goffman.

Cette anthropologie de la communication se donne pour objectif de travailler ethnographiquement, d'aller « sur le terrain » pour voir « ce qui se passe ». Observer, partager avec les « autochtones » et tenir un journal (prendre des notes, dessiner des cartes spatio-temporelles, écrire et encore écrire) sont les facettes du travail ethnographique. Sans terrain, pas d'anthropologie de la communication. Parmi les pistes théoriques recommandées, aussi bien l'œuvre que la démarche de Goffman sont essentielles pour cette attitude de recherche à laquelle invite Winkin.

## Description des deux rites

« Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe » (Segalen 1998 : 20).

Cette définition énonce certaines caractéristiques que nous retrouverons en décrivant ces deux rites. Pour un objet scientifique aussi prégnant que le rite, qui a été et qui demeure intégré culturellement dans toutes les sociétés, il conviendra d'approfondir cette première définition. Procédons tout d'abord à la description, comme témoignage d'une expérience où nous avons été immergée dans le contexte.

- **La sainte messe au *Valle de los Caídos*<sup>4</sup>**

Guidée par les jeunes *pijos* interrogés, nous sommes allée au *Valle de los Caídos*, le samedi 18 novembre 2000, à la Sainte Messe dite en hommage au Caudillo. Des autocars facilitaient l'acheminement au monument depuis Madrid. Pendant le trajet, nous avons fait la connaissance d'Alberto, qui nous a préparée au rite.

Extrait n°1 :

18 novembre 2000

(...) Son pantalon, son caban bleu-marine et le col de sa chemise écossaise m'ont aussitôt interpellée : ce jeune avait le style *pijo*. (...) J'ai alors fait le trajet en compagnie d'Alberto, un étudiant de 22 ans. Depuis tout petit, il va tous les ans à la Sainte Messe avec ses parents, mais, comme cette année ces derniers ne pouvaient pas, il a alors décidé d'y aller tout seul pour représenter sa famille et « maintenir la tradition ». Pas très surpris que je sois française, il m'a posé peu de questions mais, au moins une, assez surprenante : « Et toi tu votes Jean-Marie Le Pen ? ». L'an passé, il avait rencontré des jeunes Français partisans de Le Pen et sympathisé avec de jeunes Allemands après la messe. (...)

En descendant du car, Alberto a sorti de sa poche un brassard et quelques épinglettes à l'effigie du drapeau espagnol sous l'époque franquiste ; il nous a confessé qu'il était ému d'arbore ces accessoires indispensables à ses yeux pour la cérémonie. La plupart des gens se paraient d'objets similaires que divers stands vendaient sur le site. Avant d'entrer dans la basilique, nous avons rejoint deux amis d'Alberto qui avaient aussi apporté quelques

---

<sup>4</sup> Le *Valle de los Caídos* est une grande basilique souterraine, creusée dans la Sierra de Guadarrama, à 40 km de Madrid. Ce monument fut construit en 1939, à la fin de la Guerre Civile, afin de perpétuer la mémoire des nationalistes qui étaient tombés au cours de la lutte.

accessoires : un drapeau, une écharpe avec l'inscription « *¡Arriba España !* » et un bonnet aux couleurs de l'Espagne.

Toujours accompagnée d'Alberto et de ses deux amies, nous sommes entrés dans la basilique avant le début de la cérémonie pour avoir « une bonne place et la meilleure vue possible », a précisé Alberto. Près de l'autel, devant les tombes de Primo de Rivera et de Franco, nos trois acolytes se sont agenouillés et se sont signés. Ces deux tombes étaient surveillées par des jeunes phalangistes en chemise bleue de l'époque. La basilique s'est vite remplie : environ deux mille personnes étaient présentes.

Extrait n°2 :

18 novembre 2000

Depuis l'entrée de la basilique, a déferlé une vague d'applaudissements. Alberto m'a chuchoté : « c'est la Division Bleue qui entre ». Dans l'allée centrale, avançait un petit groupe de vétérans et le chef de file portait l'étendard de la Division Bleue. Ces anciens ont pris place près de la tombe de Primo de Rivera. Quelques personnes ont ensuite suscité une soudaine effervescence : tout le monde a levé le bras en criant unanimement : « *¡Fran-co, Fran-co !* ». Alberto m'a expliqué que la petite fille de Franco, Carmen Martínez Bordiu, faisait son entrée. Accompagnée de deux autres personnes, elle a pris place derrière l'autel, près de la tombe de son grand-père. Après ces deux défilés, la messe a commencé. Sur l'autel, se tenaient un archevêque, un évêque et un prêtre. Un premier discours a été prononcé sur Franco. Il a été encensé au plus haut point ; ont été remémorés sa personnalité exemplaire, le grand secours qu'il a su apporter à l'Espagne et tous les principes catholiques qu'il a inculqués au peuple espagnol. Bref, un discours sur « Franco, le sauveur ! », sur « Franco, le héros ! ». Ont succédé quelques passages de l'Évangile. L'atmosphère était tantôt calme, dans un silence religieux, tantôt agitée par ces cris scandés « *¡Fran-co, Fran-co !* » et tous ces bras tendus qui me faisaient froid dans le dos tant ils m'évoquaient le geste hitlérien. A un moment, je me suis surprise à lever le bras, prête aussi à crier, mais, en un quart de seconde, j'ai freiné mon élan, réalisant à quel point cette lourde ambiance m'envahissait. (...)

Au milieu de la messe, toutes les lumières ont été éteintes et seul l'autel a été éclairé par quelques cierges. Sans doute s'agissait-il de symboliser la résurrection de Franco. Pendant une partie de la messe, j'ai remarqué qu'Alberto et ses deux amies se sont tenu la main ; j'ai interprété ce geste comme le souhait de parvenir à une fusion. La messe terminée, les rangs se sont vidés et les gens se sont acheminés de façon disciplinée vers la sortie. Quelques personnes en ont profité pour photographier leurs enfants, adossés contre le mur sous une vierge et brandissant le drapeau franquiste. Le portail franchi, j'ai trouvé une foule en liesse, des drapeaux jetés frénétiquement en l'air, des hymnes patriotiques entonnés à tue-tête, les slogans franquistes lancés avec véhémence « *¡Una, Grande, Libre !* », « *¡Arriba España !* ». C'étaient principalement des jeunes qui animaient cette sortie de la messe, des *pijos* mais aussi des *skinheads*. Face à ce tumulte, j'ai vite regagné le car. Plus tard, Alberto m'a rejointe. Surpris que je sois partie si vite, il m'a demandé mes impressions ; il semblait important qu'elles concordent avec les siennes. Assis à mes côtés, les yeux encore pétillants et le sourire aux lèvres, il s'est exclamé tout haut : « *¡Hasta el año que viene si Dios quiere !* ».

Française au milieu d'Espagnols, détachée d'un événement qui ne nous concernait pas directement mais, saisie par l'effervescence collective, cette position nous a permis d'appréhender la façon dont se construisait le groupe dans cet espace-temps délimité. Selon Lipiansky, un groupe d'individus « constitue une totalité, différente des éléments qui la composent et, obéissant comme telle à des processus et des mécanismes spécifiques » ; chaque membre du groupe comme élément de la totalité voit ses perceptions, ses sentiments et ses comportements affectés et contraints par l'ensemble (1992 : 87-88).

Les personnes présentes à la Sainte Messe formaient une totalité, car même si elles ne se connaissaient pas toutes, elles venaient à ce rendez-vous parce qu'elles avaient quelque chose en commun. L'unité de ce groupe prenait également forme dans le fait que tout un chacun

s'exprimait et participait, d'une part, avec l'ostentation d'accessoires symboliques remémorant l'époque franquiste, et, d'autre part, avec une même gestuelle (cris, saluts, applaudissements, signes de croix, prières).

Plus qu'un ensemble d'individus en interaction, le groupe est plus fondamentalement une *institution*, qui produit des valeurs, des normes et des rituels qui structurent et commandent son mode de fonctionnement ; ou plus précisément les membres défendent spontanément les valeurs nécessaires à l'existence du groupe, lesquelles génèrent des normes et des rituels. Quel que soit le groupe, ces valeurs peuvent être ramenées à trois principes (Lipiansky 1992 : 92-96).

Le premier est la recherche de l'unité du groupe, principe qui semble satisfait d'après les remarques faites plus haut, ou, pour citer un autre exemple : Alberto et ses deux amies qui se tiennent la main pendant la messe. Le deuxième est la recherche d'intégration. Quand Alberto nous a demandé nos opinions politiques ou nos impressions après la cérémonie, n'était-ce pas là une façon de nous intégrer au rituel ? Consciemment ou non, il semblait éprouver le besoin que notre niveau d'implication soit identique au sien. Enfin, le troisième principe est la recherche de continuité. Cette cérémonie a lieu une fois par an et Alberto, en s'y rendant chaque année, montre qu'il souhaite non seulement pérenniser sa pratique personnelle (et familiale) mais encore son statut de membre du groupe défendant cette tradition.

- **Le rassemblement sur la *Plaza de Oriente***

Le lendemain de la Sainte Messe, a eu lieu le rassemblement sur la *Plaza de Oriente*, à Madrid, près du Palais Royal. Autour de cette place, des stands similaires à ceux de la veille étaient montés pour vendre des écharpes, bonnets, drapeaux et livres franquistes. Le meeting a commencé vers midi. La place était bondée, toutes les générations se mélangeaient. Comme la veille, une majorité de « vétérans » était présente ; toutefois, il y avait également des couples d'une cinquantaine d'années, de jeunes mariés avec des enfants en poussette et des jeunes. Le style vestimentaire de l'assistance laissait entrevoir quelques signes de richesse comme des manteaux en vison, des sacs Vuitton ou des vestes Barbour. Cette assemblée dégageait l'image d'une bourgeoisie très classique.

Sur cette place, la foule dessinait un cercle plus ou moins parfait : compact au centre et effiloché en périphérie. Autour du cercle, les gens circulaient et se saluaient entre eux. Ils semblaient écouter les discours d'une oreille très distraite. Plus le public était proche de la scène au centre de la place et plus il semblait attentif aux harangues. Sur cette scène, étaient juchés plusieurs hommes dont Blas Piñar, qui fut particulièrement acclamé par la foule<sup>5</sup>. Grâce à un mégaphone, ces hommes ont prononcé de véhéments discours.

Blas Piñar a commencé le sien par : « Aujourd'hui, j'ai lu dans un journal « 25 ans de liberté », ce qu'il y a de sûr, c'est que la liberté existe pour tuer, se droguer et violer ! ». A cette introduction, la foule a levé le bras et crié « ¡Fran-co ! ¡Fran-co ! ». Les discours ont essentiellement dénoncé le manque de sécurité dans l'Espagne actuelle, la terreur permanente semée par l'ETA, la menace de l'extrême gauche, l'augmentation des viols et des délits divers, la consommation croissante de drogues et le développement de la pornographie. Le slogan « sous Franco, on vivait mieux » est revenu plusieurs fois, tout comme « il faut lutter pour conserver la tradition, pour sauver l'Espagne ». Autour de la scène, la foule était en

---

<sup>5</sup> Sous le franquisme, Blas Piñar fut le directeur de l'Institut de la Culture Hispanique entre 1952 et 1962. Cet homme mena aussi le groupe des « ultras », défenseurs des fondements du franquisme, qui incitaient à voter contre le projet de réforme politique présenté par le gouvernement d'Adolfo Suárez en novembre 1976 (Emilio Castelló : 80-81).

pleine effervescence. Toujours ce même geste, ce même cri scandé. Selon le discours, on entendait parfois « ¡José An-tonio Pri-mo de Ri-ve-ra ! »<sup>6</sup>.

A l'instar de la Sainte Messe, la somme des individus présents à ce rassemblement donnait l'impression d'un groupe unifié. La disposition spatiale circulaire renvoyait l'image de l'entité indivisible. Lipiansky affirme : « la valorisation de l'unité se marque aussi par la fuite ou le rejet de ce qui pourrait diviser le groupe » (1992 : 94). Cette valorisation se retrouve dans les discours, qui appelaient les jeunes à rejoindre l'action juvénile espagnole, pour poursuivre la lutte entreprise par leurs aînés et faire progresser le groupe.

Ainsi ces deux cérémonies commémoratives sont-elles créatrices de lien social. Elles unissent des individus spatialement, symboliquement et idéologiquement. Les participants entrent en communion avec les ecclésiastiques ou les orateurs politiques et répètent en chœur les mêmes scansion et chants patriotiques dans une « effervescence collective ». Le lien social entre les membres du groupe est d'autant plus visible que ces deux rites suscitent chaque année des manifestations antifascistes qui mènent à des affrontements dans la ville et dans la faculté de Droit de la Complutense. Les deux cérémonies font donc émerger un « groupe institué » (Bourdieu 1986 : 206-207), c'est-à-dire un groupe définissable par rapport à un ensemble caché : les nostalgiques et défenseurs du franquisme vs le reste de la société.

## **Analyse des deux rites : du contexte de communication social formel aux actes d'institution**

La Sainte Messe et le rassemblement ont lieu chaque année. Cette régularité temporelle est une condition nécessaire mais non suffisante pour dire qu'il s'agit de deux rites. Outre cette répétitivité annuelle, on a appréhendé le dispositif grâce auquel se met en place la cérémonie. Prolongeant la définition de Segalen, Lardellier écrit :

« Le rite sera entendu ici comme un contexte social particulier, instauré au sein d'un dispositif de nature spectaculaire, caractérisé par son formalisme, et un ensemble de pratiques normatives, possédant une forte valeur symbolique pour ses acteurs et ses spectateurs. Spectacle, donc, mais plus que cela, le rite est une « performance », efficace symboliquement d'un point de vue social et institutionnel. » (2003 : 21-22)

Le rite se caractérise par un « contexte social particulier » qui s'articule autour d'un dispositif, d'un ensemble de pratiques et renvoie à une certaine symbolique<sup>7</sup>. C'est un contexte de communication dont il faut préciser la nature.

Selon la classification de Lardellier, les deux rites franquistes s'inscrivent dans « un contexte de communication social et formel ». Les participants sont trop nombreux pour que « chacun puisse s'adresser à chacun ». Le rite est donc social et non interpersonnel, non goffmanien. Aussi est-il considéré comme formel parce qu'il marque une certaine officialité, solennité et dégage une forme au sens premier du mot (2003 : 44). Cette forme se parachève d'abord dans un dispositif matériel précis : dans une basilique ou sur une place. Les deux rites prennent ensuite forme autour de pratiques : des prières et des signes de croix ou des hymnes

---

<sup>6</sup> Pour les fervents défenseurs du franquisme, le 20 novembre est une date clé pour deux « héros », puisque Primo de Rivera – fondateur de la Phalange espagnole en 1933 – fut exécuté le 20 novembre 1936. Ceux qui rendent hommage à Franco commémorent souvent en même temps la mort de cet homme.

<sup>7</sup> Birdwhistell définit le contexte de la façon suivante : « Il s'agit d'un ici et maintenant ethnographique vérifié. Ce n'est pas un environnement, ce n'est pas un milieu. C'est un lieu d'activité dans un temps d'activité ; d'activité et des règles de signification de celle-ci – qui sont elles-mêmes de l'activité » (Winkin 1981 : 293).

patriotiques et des saluts franquistes. Enfin, ces pratiques renvoient à la symbolique du groupe : l'époque franquiste et les valeurs qui lui sont propres. Ce renvoi symbolique correspond à l'aspect culturel de la forme du rite : les membres transmettent de génération en génération l'héritage symbolique ; ils transmettent « ce qu'il faut savoir pour appartenir », i.e. la culture, selon Goodenough (Winkin 1996 : 9).

La forme des deux rites est « performée » par les participants qui font vivre l'événement. Cette « performativité » est le corollaire du groupe institué dans la mesure où les participants recherchent l'unité, l'intégration et la continuité, entrent dans une dynamique de performance afin que le rite s'exécute comme ils l'entendent. Ce caractère performatif est aussi saisissable à travers les fonctions de médiation et de communication du rite : entre les participants, mais également de ceux-ci vers des altérités abstraites et idéales (Lamizet & Silem : 495). En plus d'incarner une dimension historique, les deux rites concernent un groupe qui intercède en faveur des valeurs idéales de l'époque franquiste – l'ordre, l'autorité, le catholicisme, la famille, la tradition, la patrie – et qui médiatise l'altérité, Franco. Actes de médiation mais aussi de communication avec ce personnage, idéal aux yeux du groupe, les deux rites déploient ainsi toute leur « opérativité », leur caractère performatif.

Si Bourdieu illustre sa théorie des actes d'institution par les exemples d'investiture, de remises solennelles et publiques de décoration où seul un nombre restreint de personnes participent au rite, on peut néanmoins appréhender ces deux rites « au contexte de communication social et formel » comme des actes d'institution. Tout d'abord, les deux rites rassemblent les défenseurs du franquisme, groupe que l'on distingue du reste de la société. Ces personnes, nostalgiques du temps passé, représentent la bourgeoisie espagnole qui « vivait bien » à l'époque, dans la sécurité et la paix, protégée par Franco. Par les rites commémoratifs, ces gens se réintègrent chaque année à la communauté et tentent de régénérer la mémoire collective. Ils ravivent les valeurs auxquelles ils sont rattachés et croient – « la croyance de tous est la condition de l'efficacité du rituel » – ; et par-delà, ils instituent le groupe dans la mesure où ils lui donnent une définition sociale, lui imposent des limites en lui dictant ce qu'il est de son essence de faire (Bourdieu 1986 : 209, 214). Bourdieu écrit :

« L'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmate (tu n'es qu'un...), est l'imposition d'une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou d'être). C'est *signifier* à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence » (1986 : 209).

Quand Alberto – ou un autre *pijo* interrogé – explique qu'il va à la Sainte Messe depuis son enfance, avec sa famille, il veut sans doute dire qu'il doit « tenir son rang » ; il affirme « qui il est » et « qui il doit être ». Selon Bourdieu, cet acte de communication est un « acte d'institution » : « il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui impose en l'exprimant à la face de tous et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être ». La répétition du rite fait qu'Alberto, d'année en année, réaffirme son identité ; « il est institué car se sent sommé d'être conforme à sa définition, à la hauteur de sa fonction » (1986 : 209-210).

L'héritier désigné est reconnu et traité comme tel par tout le groupe, et d'abord par sa famille, et ce traitement différent et distinctif ne peut que l'encourager à réaliser son essence, à vivre conformément à sa nature sociale (Bourdieu 1986 : 210). Alberto peut être considéré comme un héritier de valeurs familiales en accord avec celles du franquisme. Ce destin social peut être vécu comme un stigmate ou un titre de noblesse.

Selon Bourdieu, « l'une des fonctions de l'acte d'institution est de décourager durablement la tentation du passage, de la transgression, de la démission » ; il prend l'exemple des aristocraties qui dépensent une énergie considérable pour faire accepter aux



élus les sacrifices impliqués dans le privilège ou dans l'acquisition des dispositions durables qui sont la condition de la conservation du privilège (1986 : 211). Cette fonction de l'acte d'institution se retrouve dans les discours du rassemblement : ils visaient à décourager la démission des jeunes, comme si ceux-ci devaient pérenniser ce rite d'hommage au Caudillo et continuer l'action de lutte contre la démocratie actuelle.

Cet encouragement à ne pas transgresser les règles instituées par le groupe de participants est également repérable dans le discours d'Alberto ou dans celui des jeunes interrogés qui désirent perpétuer la coutume familiale. Les parents et grands-parents de ces jeunes leur ont inculqué cette tradition de tenir leur rang. Le travail d'inculcation de ces dispositions durables, ou encore « le travail d'institution » lié aux rituels franquistes constitue un exemple de perpétuation de l'habitus familial. Bourdieu explique que ce travail d'inculcation et d'incorporation sous forme d'habitus, c'est-à-dire cette « naturalisation de la différence », est finalement « la stratégie universellement adoptée pour récuser durablement la tentation de déroger » (1986 : 211).

## Conclusion

Ainsi, ces deux rites franquistes peuvent être vus comme des rites d'institution, dotés de règles d'organisation et d'une « médiation symbolique qui s'oriente vers des valeurs ». Les valeurs sont ici celles du régime franquisme. La Sainte Messe et le rassemblement, fondés sur la production de médiations symboliques, permettent aux individus de régénérer la mémoire collective, de se réintégrer à la communauté et de partager un moment qui relève de la tradition et de l'émotion. C'est donc par ces concepts bourdieusiens de « groupe institué » et d'« acte d'institution » que peut être illustrée la façon dont se construit le lien social lors de ces deux rites. Ces concepts permettent aussi de mieux cerner la fonction et le sens de ces rites. En se ré-instituant chaque année, le groupe réaffirme son identité sociale et culturelle dans l'ici et maintenant pour marquer sa différence par rapport au reste de la société. Ces rites rassemblent surtout des personnes âgées qui ont connu le franquisme ; toutefois, des jeunes, *skinheads* ou *pijos*, y assistent également. A travers l'exemple d'Alberto, on note que ces « enfants de la démocratie » vivent consciemment ou non cette date-événement comme un acte d'institution digne de l'habitus familial.

Qu'apporte l'anthropologie de la communication dans l'analyse de ces deux rites sociaux et communautaires ? Rappelons avec Lardellier que si les rites constituent des objets anthropologiques en première lecture, ils ont aussi une place de choix dans le champ des SIC (2003 : 99). Les rites peuvent en effet être considérés comme des contextes de communication à plusieurs niveaux. A travers la description de ces rites, sont apparus en filigrane les quatre types de communication de Bateson saisissables par l'observateur extérieur : la communication intrapersonnelle limitée au *self* – les prières ou la phrase conclusive d'Alberto : « A l'année prochaine si Dieu le veut ! » ; la communication interpersonnelle, qui engage deux personnes – notre échange avec Alberto ; la communication groupale – Alberto et ses deux amies ; enfin, la communication culturelle, qui rassemble tous les participants (Lardellier 2003 : 108). La communication a ici été appréhendée comme une grille de lecture, comme un « cadre primaire *analytique* », qui donne l'impression d'une approche « anthropologique *par* la communication » (Winkin 2000 : 205).

La présentation des deux extraits de journaux a eu pour but de montrer l'importance de l'immersion sur le terrain. Ces récits rendent compte de nos impressions personnelles en qualité de simple observatrice, en empathie avec la population étudiée. Le journal est « le lieu du corps à corps avec soi-même, face au monde social étudié » (Winkin 1996 : 111). Aussi permet-il de conscientiser l'expérience vécue et de repérer les schémas nécessaires pour

l'analyse. Enfin, concluons simplement que la démarche « anthropologique de la communication » est une « disposition intellectuelle » qui permet d'analyser une scène sociale dans son authenticité.

## **Bibliographie**

**Bourdieu**, Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Les rites de passage aujourd'hui*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1986.

**Emilio Castelló**, José, *España siglo XX 1939-1978*, Anaya, Madrid, 1988.

**Grawitz**, Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris, 2001.

**Lardellier**, Pascal, *Théorie du lien rituel - Anthropologie et Communication*, L'Harmattan, Paris, 2003.

**Lipiansky**, Edmond Marc, *Identité et Communication*, PUF, Paris, 1992.

**Segalen**, Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

**Winkin**, Yves, *La Nouvelle Communication*, Seuil, Paris, 1981.

**Winkin**, Yves, *Anthropologie de la communication – De la théorie au terrain*, De Boeck Université, Bruxelles, 1996.

**Winkin**, Yves, « L'anthropologie de la communication comme disposition intellectuelle », *L'impossible formation à la communication*, L'Harmattan, Paris, 2000.