

Le devoir de mémoire et les politiques du pardon

Sous la direction de
Micheline LABELLE
Rachad ANTONIUS
Georges LEROUX



Presses de l'Université du Québec

Le devoir de mémoire et les politiques du pardon

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone: (418) 657-4399 • Télécopieur: (418) 657-2096

Courriel: puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone: (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur: (418) 831-4021

FRANCE

DISTRIBUTION DU NOUVEAU MONDE

30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France

Téléphone: 33 1 43 54 49 02

Télécopieur: 33 1 43 54 39 15

SUISSE

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone: 022 960 95 25

Télécopieur: 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels.

L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Le devoir de mémoire et les politiques du pardon

Sous la direction de
Micheline LABELLE
Rachad ANTONIUS
Georges LEROUX

2005



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Sainte-Foy (Québec) Canada G1V 2M2

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre:

Le devoir de mémoire et les politiques du pardon : actes du colloque tenu à l'Université du Québec à Montréal en octobre 2004

Comprend des réf. bibliogr.
Comprend du texte en anglais.

ISBN 2-7605-1369-6

1. Commissions vérité et réconciliation – Congrès. 2. État – Responsabilité (Droit international) – Congrès. 3. Pardon – Congrès.

I. Labelle, Micheline, 1940- . II. Antonius, Rachad, 1947- .
III. Leroux, Georges, 1945- .

JC580.D48 2005 323.4'9 C2005-940956

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible avec l'aide financière de la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC).

Mise en pages : INFOSCAN COLLETTE QUÉBEC

Couverture – Conception : RICHARD HODGSON
Illustration : OLIVIER LASSER

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2005 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
© 2005 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 3^e trimestre 2005
Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada
Imprimé au Canada

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS xi

INTRODUCTION 1

Micheline Labelle, Rachad Antonius et Georges Leroux

OUVERTURE

LES DISCOURS SUR LA MÉMOIRE
FACE À LA TRAGÉDIE DE LA TRAITE NÉGRIÈRE 25

Ali Moussa Iye

DUTY OF MEMORY AND NEED FOR
ACCOUNTABILITY 37

Ted Moses

SAVOIRS ET MÉMOIRES

QU'ATTENDRE DES POLITIQUES DU PARDON? 49

Sandrine Lefranc

LES PROBLÈMES DE LA RECONSTRUCTION
IDENTITAIRE 63

Michel Wieviorka

MÉMOIRE

Situations coloniales et postcoloniales

Peuples autochtones des Amériques

MENDING THE PAST

The Case of the Inuits 77

Peter Irniq

LES PENSIONNATS POUR AUTOCHTONES, OUTILS D'ASSIMILATION

Un héritage honteux 85

Diom Roméo Saganash

LES PENSIONNATS INDIENS

Souvenir et réconciliation 101

Gail Guthrie Valaskakis

LA VIOLENCE POLITIQUE AU PÉROU ET LA POPULATION « INVISIBLE »

Une vieille histoire 127

Sofia Macher

ABORIGINAL TRADITIONS OF TOLERANCE AND REPARATION

Introducing Canadian Colonialism 141

Darlene Johnston

MÉMOIRE

Situations coloniales et postcoloniales

Afrique et Caraïbes

LIEU DE MÉMOIRE ET TRAITE TRANSATLANTIQUE

L'exemple du Mémorial de Gorée 163

Amadou Lamine Sall

MÉMOIRE ET POLITIQUE EN HAÏTI 173

Laënnec Hurbon

A SAGA ACROSS GENERATIONS	
A Personal Narrative	187
<i>Neil Bissoondath</i>	

MÉMOIRE

Violence organisée d'État

Les apories des mémoires coloniales

LES « IMPENSÉS » ALGÉRIENS	
Du devoir de mémoire à la politique du pardon	197
<i>Abdelmadjid Merdaci</i>	

L'ACADIE

Une mémoire réaménagée de la reconnaissance au recommencement	211
<i>Chedly Belkhodja</i>	

PALESTINE

Nostalgie bourgeoise et récits d'exil	229
<i>Salim Tamari</i>	

ISRAËL

Le devoir de mémoire et la politique du déni	249
<i>Rachad Antonius</i>	

MÉMOIRE

Violence organisée d'État

Fascismes et dictatures militaires

LE DEVENIR VICTIMAIRE DE L'ALLEMAGNE	269
<i>Régine Robin-Maire</i>	

DE LA FÊTE NATIONALE AUX LUTTES COMMÉMORATIVES AUTOUR DU 11 SEPTEMBRE CHILIEN (1973-2003)

Un jour pas comme les autres	287
<i>Alfredo Joignant</i>	

LE CAS ARGENTIN**La mémoire et les mémoires** 333*Elena de la Aldea***LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE ET LA POLITIQUE
DES DROITS DE LA PERSONNE****DANS L'ARGENTINE CONTEMPORAINE** 345*Rodolfo Mattarollo***ÉTHIQUE, POLITIQUE ET RESPONSABILITÉS DE L'ÉTAT****ENTRE L'EXIL ET LES NOUVELLES APPARTENANCES,
L'ETHNOPSCHIATRIE****Un outil d'intervention clinique et politique** 367*Cécile Marotte***THE SEARCH FOR SOCIAL JUSTICE IN
THE CHINESE CANADIAN REDRESS CASE****The Limits of Jurisprudence** 383*Peter S. Li***COUNTERPUBLICS, MEMORY, AND
THE POLITICS OF FORGIVENESS** 399*Daniel Drache***ÉTHIQUE ET RESPONSABILITÉS DE L'ÉTAT****Quel rôle pour les Nations Unies?** 407*Bacre Waly Ndiaye***RÉSUMÉS/ABSTRACTS** 419**NOTICES BIOGRAPHIQUES** 445

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier les généreux partenaires qui ont rendu possible la tenue du colloque international *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, de même que la publication de ces actes : le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Consulat général de France à Québec, le Centre de recherche pour le développement international (CRDI), le ministère de la Justice du Canada, le Grand Conseil des Cris, Affaires étrangères Canada, la Commission canadienne pour l'UNESCO, l'Association internationale des études québécoises (AIEQ), l'Institut d'études internationales de Montréal (UQAM), DIALOG – Réseau québécois d'échange sur les questions autochtones, le Département de sociologie (UQAM), la Faculté des sciences humaines (UQAM), la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie (UQAM), la Section Concordia de la Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, (UQAM) et plusieurs de ses composantes.

Nous remercions les auteurs qui ont eu la gentillesse de nous fournir le texte de leur communication, ainsi que des versions retravaillées après le colloque. Nous remercions les assistants et les assistantes de recherche : Priscilla Fournier, Marc Antonius et Brice Davakan, qui ont assuré la préparation du manuscrit. Ann-Marie Field, coordonnatrice du Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, a été d'un soutien constant dans la tenue et le suivi du colloque.

Nos remerciements vont également aux membres du comité scientifique du colloque, qui, outre les trois directeurs de ces actes, inclut Sami Aoun, Département d'histoire et de science politique, Université de Sherbrooke ;

Dulce Maria Cruz Herrera, juriste, droit international, Paris X Nanterre ; Micheline de Sève, Département de science politique, UQAM ; Jean-Claude Icart, coordonnateur, Observatoire international sur le racisme et les discriminations (UQAM) ; Lucie Lamarche, Département de science juridiques, UQAM ; Chalmers Larose, Département de sociologie, UQAM ; Anne Leahy, ex-directeure, Institut d'études internationales de Montréal, UQAM ; Carole Lévesque, INRS Urbanisation, culture et société ; Cécile Marotte, ethnopsychiatre ; Franklin Midy, Département de sociologie, UQAM ; François Rocher, directeur, School for Canadian Studies, Carleton University ; Daniel Salée, directeur, School of Public and Community Affairs, Concordia University ; Isabelle Schulte-Tenckhoff, Institut universitaire d'études du développement, Genève ; Joseph-Yvon Thériault, Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités, Département de sociologie, Université d'Ottawa.

Micheline Labelle
Rachad Antonius
Georges Leroux

INTRODUCTION

*Micheline Labelle
Rachad Antonius
Georges Leroux*

Le thème de la mémoire et du pardon s'inscrit dans la remise en question des conceptions étroites de la nation et de la citoyenneté véhiculées par les sociétés coloniales et postcoloniales du Nord et du Sud, remise en question spectaculaire qui a marqué les dernières décennies. Ces conceptions de la citoyenneté mettent au-devant de la scène un nouveau devoir de justice qui s'adresse au passé et interpelle toutes les sociétés désireuses de remettre en question les relations de domination issues du colonialisme, en commençant par identifier et reconnaître l'impact des torts causés et leurs séquelles actuelles.

Ce livre porte sur les enjeux théoriques et politiques de l'appel de mémoire, du travail de mémoire, du devoir de mémoire et des politiques du pardon que l'on observe aujourd'hui sur la scène internationale. Il porte également sur plusieurs situations historiques concrètes, au sein desquelles le passé fait retour dans un présent douloureux. Il présente enfin un ensemble de réflexions sur les exigences éthiques et politiques de l'avenir, dans la mesure où elles peuvent être formulées comme responsabilités pour les États. Les politiques du pardon, expression empruntée à l'ouvrage de Sandrine Lefranc (2002), renvoient à un ensemble de discours et de dispositifs politiques et institutionnels (réparations d'ordre symbolique, restitutions matérielles) et mettent l'accent sur la justice et la reconnaissance de la dignité des acteurs politiques qui ont subi directement ou indirectement la violence d'État ou en représentent les cibles (crimes de masse, assassinats politiques, torture, génocides) et sur le droit à la vérité. Mais ces politiques ne sont

elles-mêmes que la conséquence la plus nécessaire du devoir de mémoire en tant qu'il est toujours déjà un devoir de réparation et de reconnaissance du statut des victimes.

À partir de perspectives particulières, nous avons voulu faire une réflexion qui mène à l'universel. Pour les situations traumatiques de l'histoire moderne, nous avons pu compter sur la contribution d'experts et de témoins. L'ensemble des textes qu'on va lire ici ne prétend aucunement à l'exhaustivité, tant l'histoire contemporaine, même la plus récente, est remplie d'injustices et de violences qui ne sauraient être abordées dans un seul projet de compréhension. Mais notre choix nous a permis de présenter certaines situations exemplaires, autant par la souffrance de ceux et celles qui les ont vécues que par les institutions et les politiques mises en place pour affronter l'histoire sans renoncer à en transmettre le souvenir. Des Autochtones d'Amérique à la Palestine, du Chili à l'Algérie, ces situations ont fait l'objet des réflexions de nos invités et c'est dans l'écart toujours problématique entre le général et le particulier que notre colloque a trouvé ses questions les plus fécondes.

Peut-on identifier, en effet, en revenant sur les exposés d'ouverture, des questions que nous pourrions considérer comme les formulations d'un paradigme du devoir de mémoire dans lequel toutes les sociétés s'engagent dans le moment ? Ce ne sont pas seulement les sociétés brisées par un traumatisme politique daté qui peuvent ici nous guider, ce sont toutes les sociétés, y compris celles qui portent le lourd atavisme du colonialisme ou de l'esclavage, qui rendent nécessaire l'adoption d'un nouveau regard sur la justice des générations. Le paradigme du devoir de mémoire qui émerge est là pour durer, et c'est au sein de ce paradigme, comme on le voit par exemple en Afrique du Sud, qu'on peut attendre le développement de politiques du pardon ajustées à des situations qui se trouvent désormais au cœur de la mémoire universelle. Ce paradigme n'entend pas, comme certains l'ont fait remarquer, substituer le passé à l'avenir : il est question de maintenir le passé dans la considération de l'avenir, de telle sorte que la justice à venir demeure tributaire de la mémoire de l'injustice du passé. Cette lecture du présent semble la bonne, et même si on peut critiquer, pour caractériser notre époque, l'expression « ère des victimes », il semble utile d'insister sur le fait que nos sociétés démocratiques déplacent une préoccupation utopique, qui a caractérisé tout le XX^e siècle, vers une préoccupation de justice ouverte à la fois sur le passé et sur l'avenir. Les questions de culpabilité et de faute rendent en effet nécessaire l'introduction d'un regard de justice, ne serait-ce que dans le but d'éviter la répétition. La réparation n'étant pas toujours possible et demeurant de toute manière inachevable et toujours partielle, elle n'est envisagée que pour rendre possible un monde où elle ne serait plus nécessaire.

Quand nous replaçons en effet les exposés d'ouverture de notre colloque, ceux du chef cri Ted Moses sur la responsabilité dans la tragédie autochtone et d'Ali Moussa Iye sur la traite négrière, au sein de ce paradigme de mémoire, nous voyons que c'est la même dynamique qui est à l'œuvre dans cette montée de la mémoire, comme source de mobilisation du témoignage et de la revendication de justice. Ces exemples nous mettent en présence du croisement, de l'intersection de trois dramatisations actuelles de la mémoire blessée : la destruction absolue, c'est-à-dire toutes les formes de génocide et d'ethnocide ; l'exclusion des droits civiques et la dépossession ; enfin, l'aliénation de l'existence individuelle ou collective. Ces trois registres, dans leur complexité et parce qu'ils se renforcent dans des cas particuliers, montrent la difficulté de la mémoire et de la reconstruction de l'identité : les individus sont souvent privés des moyens de le faire, les sociétés cherchent des politiques narratives qui leur permettraient d'affronter leurs traumatismes, les descendants des groupes exterminés se trouvent en face de paradoxes qui peuvent les paralyser. Tous les cas particuliers que ce livre permet d'examiner confortent cette exigence de reconstruction en même temps que les apories de sa réalisation contemporaine.

C'est sur le seuil de ces difficultés que nous retrouvons cette question de la faute, relevée en son temps par le philosophe Karl Jaspers, alors que la culpabilité allemande hantait toutes les consciences, et reprise plus récemment par Paul Ricoeur dans son ouvrage sur la mémoire (Ricoeur, 2000) : entre une mémoire détruite, comme celle de tant de peuples exterminés, et une mémoire saturée par un trop-plein qui conduit à l'oubli, comment espérer une juste mémoire ? La phrase célèbre de Walter Benjamin sur l'histoire toujours écrite du point de vue des vainqueurs paraissait il n'y a pas si longtemps une conquête : comment avait-on pu occulter cette vérité si longtemps, de Thucydide à Toynbee ? Cette phrase est aujourd'hui une évidence : l'histoire écrite consigne le point de vue victorieux et détruit le point de vue de la victime et des vaincus. Notre époque appelle une autre histoire, et elle l'a compris devant le désastre de la Shoah : même si cette histoire ouvre à toutes les dérives, notamment dans un possible abus du statut des victimes et dans une lutte concurrentielle de la mémoire, elle est aussi essentielle que risquée. Essentielle, parce que la voix des victimes doit être enfin entendue ; risquée parce que la revendication peut toujours être recouverte par un conflit d'explications, par des récits saturés, par un nouvel oubli, à la limite plus pernicieux que le premier.

Tous les témoignages et toutes les analyses de ce livre nourrissent donc ce paradigme nouveau de la mémoire ; ils montrent partout le retour, constant et inaccessible, de la mémoire des victimes et de leur exigence de réparation : notre époque n'accepte plus ni la disparition silencieuse ni l'injustice muette. Partout, des voix s'élèvent pour amener à la parole à la fois le

témoignage qui demande à être transmis et la demande de réparation, de quelque nature qu'elle soit. Mais ces analyses montrent du même coup la constance du recours des coupables et des bourreaux à l'occasion offerte de se rétablir, de refaire leur position dans le processus, les offenseurs cherchant toujours à s'abriter auprès des offensés. La grande question qui s'impose suite à la lecture de cet ensemble est la suivante : la mémoire des coupables et la mémoire des victimes peuvent-elles espérer un jour être partagées ? Ce partage utopique est-il la condition ultime de la réconciliation et de la paix ? Est-il une illusion, voire une négation de la conflictualité inhérente aux sociétés contemporaines, segmentées, divisées et fondées sur des rapports de domination profondément inégalitaires ?

Les politiques du pardon, d'abord gouvernementales, entendent explorer une autre voie que celle de la justice pénale, telle que représentée par exemple par le Tribunal pénal international (TPI). Elles répondent à la recherche d'un principe de justice alternatif. L'accent mis sur la recherche de la reconnaissance, la nécessité de produire un récit historique véridique explique par exemple le succès des commissions de Vérité et réconciliation en Afrique du Sud. Mais comment faire entendre plusieurs voix, comment partager le récit ? Les problèmes sont nombreux, et en particulier la question du sujet du pardon, en tant que victime : on retrouve donc ici la figure de la victime et les risques de dépolitisation immanents.

Ce colloque répondait donc à l'urgence des questions de la mémoire et du pardon : toutes les sociétés ne sont pas habitées de la même manière par ces traumatismes ; certaines s'unissent dans une mémoire commune de l'humiliation, comme nous le voyons partout dans les situations postcoloniales ; d'autres partagent leurs propres culpabilités, reconnaissant en leur sein des forces actives ailleurs, parfois chez leurs voisins, comme c'est le cas en Argentine et au Chili ; mais aucune société contemporaine n'est libre de la mémoire des autres, puisque toutes partagent la culpabilité historique de tous les drames qui viennent à la connaissance de tous par l'extension planétaire de l'information. L'impunité autrefois garantie par l'oubli conséquent à la non-diffusion de l'information devient aujourd'hui chaque jour plus improbable. Les exemples récents de la Bosnie et du Rwanda montrent ce que peut désormais signifier une mémoire contemporaine et universelle de l'injustice, en même temps qu'ils illustrent la difficulté d'une justice universelle. Le traumatisme est en effet aussi universellement connu et décrit que l'exigence de réparation qui en découle, et cette universalité, d'abord médiatique et ensuite juridique, devient la condition de toute mémoire à venir. Cette urgence nous met en face d'une responsabilité impossible : une justice de réparation qui ne serait pas pénale. Comment la soutenir ? Comment la faire converger avec les efforts de construction d'une justice pénale universelle, comme celle du TPI ? Ces questions fondamentales ont dessiné

l'horizon de notre rencontre ; malgré le fait que peu d'exposés leur aient été consacrés de manière abstraite, elles imprègnent l'ensemble du questionnement mis en œuvre dans l'examen de situations particulières.

LE CONTEXTE ET LA PROBLÉMATIQUE¹

Au moment de présenter les grandes articulations de notre ouvrage, il semble important de rappeler d'abord le contexte dans lequel notre Centre a développé la problématique du devoir de mémoire. Quelques exemples particuliers nous serviront de point de départ. Le 9 décembre 2003, le gouvernement canadien proclamait le 28 juillet la « Journée de commémoration du Grand Dérangement ». La proclamation reconnaît les torts causés au peuple acadien qui relèvent, selon certains historiens, de tentatives de génocide. Dans la foulée des revendications transnationales portées par l'avocat activiste louisianais Warren Perrin, Stéphane Bergeron avait proposé une résolution pour que le Parlement canadien obtienne des excuses de la reine Élisabeth II, au nom du roi George II, sous le règne duquel fut ordonné la déportation des Acadiens. La résolution fut battue, mais la Société nationale des Acadiens obtint du gouvernement canadien une proclamation qui, sans faire des excuses, reconnaît les torts historiques subis.

Le 21 avril 2004, la Fédération arménienne du Canada et la diaspora mondiale arménienne saluaient à leur tour une motion adoptée par la Chambre des communes du Canada, qui « reconnaît le génocide des Arméniens de 1915 et condamne cet acte en tant que crime contre l'humanité ».

Ces initiatives récentes s'ajoutent à deux cas antérieurs de demande de « réparation ». En 1988, le gouvernement canadien et l'Association nationale des Canadiens d'origine japonaise signaient une entente de redressement des torts subis par les Canadiens japonais internés pendant la Seconde Guerre mondiale, en violation des droits de la personne. En compensation, un décret du gouverneur en conseil, datant du 29 octobre 1996, constituait la Fondation canadienne des relations raciales et la dotait d'un fond de 24 millions de dollars. Son mandat : lutter contre le racisme.

Un second cas concerne les Autochtones. En 1845, suivant l'exemple des États-Unis, l'Assemblée législative du Haut-Canada avait recommandé un système d'écoles résidentielles pour forcer l'assimilation de la « race indienne et sauvage » au mode de vie occidental. Le plan étatique était de

1. La section qui suit reprend certains éléments d'un article de Micheline Labelle d'abord paru dans le quotidien *Le Devoir*, Idées, jeudi 29 juillet 2004, p. A7, remanié et reproduit dans la revue *Asymétries : analyses de l'actualité internationale*, mars 2005.

soustraire les enfants à l'influence de leur famille et de leur communauté, avec l'appui des institutions religieuses chrétiennes. Entre 1831 et 1996, plus de 130 écoles résidentielles ont été en activité. La violence y a régné : arrachement littéral des enfants à leur foyer, punitions corporelles, humiliations, interdiction d'utiliser la langue maternelle, etc. En 1996, le gouvernement canadien créait la Fondation autochtone de guérison et la dotait de 350 millions. Le mandat de la Fondation est d'« appuyer les peuples autochtones et les encourager à concevoir, développer et renforcer des démarches de guérison durables qui s'attaquent aux effets des abus sexuels et physiques subis dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles », et ce, dans une perspective de réconciliation entre Autochtones et non-Autochtones de l'espace civique canadien. La question des pensionnats indiens n'est qu'un des éléments de la politique de contestation des peuples autochtones du Canada et des Amériques qui revendiquent, par l'action transnationale, la restitution de leurs droits sur les terres ancestrales et le droit à l'autodétermination, au sein des États dont ils veulent se libérer de la tutelle.

Sur la scène québécoise, l'historien Gérard Bouchard exprimait en 2002 son appui à l'institutionnalisation récente d'une Journée nationale des Patriotes, à la mémoire de la nation québécoise (Bouchard, 2002). Gérard Bouchard soulignait à juste titre que le récit de la nation ne peut être restreint au groupe majoritaire et que le passé canadien-français s'inscrit dans des trames continentales et internationales, universelles, celles de l'histoire de la libération des peuples. Il faut en effet souligner le caractère pluriel du mouvement des Patriotes, de même que la diversité de ses réseaux transnationaux. À ce titre, la Journée nationale des Patriotes représente un élément symbolique du patrimoine civique commun auquel peuvent s'identifier les Québécois de diverses origines.

Au cours des dernières années, les Afro-descendants du Québec, qui forment le groupe le plus important dans la catégorie des groupes racisés (et le groupe le plus désavantagé sur le plan socioéconomique), ont revendiqué l'érection d'un monument à la mémoire de Marie Joséphe Angélique, esclave d'origine africaine, torturée et exécutée sur la place publique à Montréal en 1724, et la reconnaissance du site officiel du rocher Nigger (lieu d'inhumation d'esclaves entre 1794 et 1833). À cet effet, le 24 février 2003, le ministre délégué aux Relations avec les citoyens et à l'Immigration du Québec dévoilait une plaque commémorative dans la municipalité de Saint-André, lors d'une cérémonie évocatoire du 170^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage. Plusieurs leaders afro-québécois ont d'ailleurs soutenu la députée guyanaise Christiane Taubira, initiatrice de la Loi du 10 mai 2001, selon laquelle les élus de la République française ont proclamé l'esclavage et la traite négrière « crimes contre l'humanité ».

Depuis des décennies, les citoyens canadiens et québécois d'origine chinoise demandent réparation pour la discrimination systématique subie au XIX^e et au XX^e siècles, à l'ère du racisme d'État qui caractérisait la politique fédérale d'immigration. Le Conseil national des citoyens d'origine chinoise a porté sa cause devant la Commission des droits de l'homme des Nations Unies et la Cour suprême du Canada.

Quelle signification accorder à cette dynamique transnationale qui se répercute dans l'espace public canadien et québécois ? D'une part, les prises de position de l'État canadien et québécois se situent dans le vaste répertoire des politiques étatiques du pardon. D'autre part, les revendications de justice et de dignité que divers acteurs politiques de la « société civile » ont exprimées se sont fondées sur le régime institutionnalisé des droits humains instauré après 1945, à la suite des atrocités de la Seconde Guerre mondiale. De nombreux facteurs ont contribué à en élargir le registre : les déséquilibres induits par la mondialisation de l'économie sur les structures économiques et politiques de nombreuses sociétés dans le monde ; la révolution des technologies de communication et de transport ; les mobilisations et les stratégies politiques des peuples autochtones, des diasporas, des mouvements sociaux et des réseaux transnationaux mus par des identités de résistance, soit des « identités générées par des acteurs dont les conditions de vie sont dévalorisées et stigmatisées par une logique de domination et qui cherchent à construire des tranchées de résistance ou de survie et à défendre des principes différents » (Castells, 1999, p. 18 ; Labelle et Rocher, 2004).

En témoignent les débats et les confrontations au sein du Forum des ONG et entre États lors de la Conférence mondiale des Nations Unies contre le racisme, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée. En septembre 2001, les États membres des Nations Unies et les représentants de la « société civile » se réunissaient à Durban, en Afrique du Sud, afin d'adopter une déclaration et un programme d'action destinés à renforcer la lutte contre le racisme et les discriminations.

La Déclaration de Durban fait le constat de la vulnérabilité croissante des victimes du racisme colonial (les Africains et la diaspora africaine, les peuples de l'Asie et leurs descendants, les peuples autochtones), des diverses minorités non territoriales (Roms, gens du voyage et autres), des migrants, des demandeurs d'asile et des réfugiés. Elle recommande une approche orientée vers les victimes. Elle reconnaît la notion de discrimination multiple. Elle dénonce l'antisémitisme, l'islamophobie, la résurgence du nazisme, du néofascisme et des nationalismes violents. Elle presse au règlement de la question palestinienne.

La Déclaration reconnaît, à l'article 14, les effets du colonialisme sur les conditions de vie contemporaines des minorités postcoloniales :

Nous reconnaissons que le colonialisme a conduit au racisme, à la discrimination raciale, à la xénophobie et à l'intolérance qui y est associée, et que les Africains et les personnes d'ascendance africaine, de même que les personnes d'ascendance asiatique et les peuples autochtones, ont été victimes du colonialisme et continuent à en subir les conséquences. Nous sommes conscients des souffrances infligées par le colonialisme et affirmons qu'il faut les condamner, quels que soient le lieu et l'époque où elles sont advenues, et empêcher qu'elles ne se reproduisent. Nous regrettons en outre que les effets et la persistance de ces structures et pratiques aient été parmi les facteurs qui ont contribué à des inégalités sociales et économiques persistantes dans de nombreuses régions du monde aujourd'hui » (Nations Unies, 2001).

Elle incite aussi la communauté internationale à considérer le devoir de vérité de chacun au sujet du racisme. Ainsi, elle en appelle à la reconnaissance de l'esclavage contemporain comme crime contre l'humanité, au devoir de mémoire envers l'esclavage atlantique lié au commerce triangulaire, au droit des peuples à l'autodétermination. Elle interpelle en particulier les États démocratiques qui doivent prendre acte des situations nouvelles qui se développent en leur sein, notamment dans le contexte de l'après-11 septembre 2001.

Nulle surprise alors que le 22 mars 2004, le rapporteur spécial sur le racisme, M. Doudou Diène, ait déclaré devant la Commission des droits de l'Homme des Nations Unies : « le tableau d'alerte est au rouge sur toutes les formes de racisme, de discrimination et de xénophobie ». Il identifie de nouvelles figures cibles de la discrimination : le non-ressortissant, le réfugié, l'immigré. Il souligne la situation des populations musulmanes et arabes dans le monde, il dénonce « l'émergence d'une nouvelle pensée, ouverte et publique, de justification et de légitimation du racisme et de la discrimination » fondée sur des considérations sécuritaires ou de défense d'une « identité menacée » et soutient que l'islamophobie est de plus en plus assumée par des intellectuels influents ou par des leaders d'opinion (Diène, 2004).

Les foires et les zoos humains du XIX^e siècle apparaissent lointains. Ils ne sont pourtant pas très éloignés si l'on pense aux tortures infligées aux prisonniers dénudés de la scène irakienne et aux cages torrides de Guantanamo. Le néoracisme de l'époque contemporaine postcoloniale se fait sentir aujourd'hui au sein de sociétés qui s'en croyaient délivrées, en dépit de la mise en place d'approches légales ou éducatives et de politiques publiques de lutte contre le racisme et les discriminations.

Les revendications issues de cette violence historique revêtent des formes multiples et appellent à un renforcement des capacités à différents niveaux. Elles portent aussi bien sur la redistribution des biens et des ressources que sur la reconnaissance identitaire : *To be called by our own names* était l'une des revendications des peuples autochtones à Durban.

Il faut certes distinguer les situations à proprement parler poscoloniales où le caractère transhistorique des politiques du pardon concerne des groupes nationaux ou racisés particuliers, des situations de guerre et de guerres civiles contemporaines qui ne sont pas tributaires d'une expérience coloniale et qui impliquent souvent les membres d'une même société (Chili, Argentine, etc.). Cependant, dans tous les cas, les revendications touchent d'abord la réparation symbolique : reconnaissance de la violence infligée, clarification de chapitres oubliés de l'histoire. La mise en place des formes de réparation et de pardon interpelle la société et la responsabilité de l'État.

De multiples appels de mémoire se sont donc fait entendre lors de la Conférence mondiale de Durban et ils ont été repris depuis. Dire la « Vérité de l'Histoire », se souvenir des crimes et des injustices du passé sont indispensables à la reconnaissance de la dignité des personnes et des groupes. Une prise en compte de la diversité profonde des sociétés contemporaines, reflétant l'élargissement des horizons de la démocratie, suppose que soit révélée la mémoire traumatique afin de mieux comprendre le présent et préparer l'avenir. C'est en ce sens que l'appel ou le devoir de mémoire apparaît de plus en plus comme une forme indissociable des politiques du pardon qui s'imposent comme responsabilité politique pour les États démocratiques soucieux de justice.

L'année 2004 a été décrétée par l'UNESCO comme l'Année internationale de la lutte contre l'esclavage et de son abolition. Cette année a marqué la fin de la Décennie internationale des peuples autochtones (1995-2004), lancée par l'ONU, dans le but de consolider son engagement à défendre et à protéger les droits des peuples autochtones dans le monde entier. Le projet de Déclaration internationale des droits des peuples autochtones à l'étude aux Nations Unies et la reconnaissance du droit à l'autodétermination au sein d'un État demeurent des enjeux auxquels se confrontent le Royaume-Uni, la France, les États-Unis, l'Australie et la Russie. L'année 2004 a été également le témoin de massacres de masse et du recours à la torture dans plusieurs pays ; elle a même recueilli le témoignage de généraux français en Algérie justifiant la torture et, malgré l'émergence du paradigme de la mémoire et du pardon, elle n'en fut pas moins que les autres une année de détresse et, dans plusieurs situations, de profonde désespérance.

VISÉES ET FINALITÉS DU COLLOQUE

Les organisateurs du colloque, inspirés par la problématique que nous venons de rappeler, avaient plusieurs objectifs. Ils voulaient d'abord réunir des chercheurs de diverses disciplines – droit, philosophie, sociologie, science politique, psychanalyse, littérature –, afin de susciter des analyses croisées, chaque discipline ayant sa tradition intellectuelle et ses débats internes. Ils voulaient ensuite favoriser les témoignages d'experts : des intellectuels organiques engagés et militants issus des minorités et des nations autochtones, de hauts fonctionnaires internationaux, des élus et des décideurs politiques, tous habilités à témoigner de situations particulières. Le colloque devait par ailleurs offrir une perspective comparative, internationale, bien qu'il ait fallu laisser de côté de nombreux cas de figure, aussi importants que ceux qui furent retenus : comment passer sous silence des situations aussi déterminantes pour ces questions que celles de l'Afrique du Sud, du Rwanda, de l'Arménie, de la Bosnie ? Il fallait pourtant s'y résoudre, car il était en effet impossible de penser à traiter de toute l'histoire moderne et contemporaine ; il fallait se limiter. Nous avons voulu, tenant compte de ces limites, provoquer une réflexion sur la mémoire de torts historiques alors que, paradoxalement, s'imposent un nouvel air du temps, de nouveaux discours, de nouvelles pratiques sociales marquées par le néoconservatisme ambiant : par exemple, l'apologie de la torture chez certains universitaires prestigieux, la croissance des inégalités, mais également le retour d'une idéologie qui les justifie (la loi du plus fort, la sélection génétique des plus aptes), la coexistence du racisme classique biologique (on renvoie encore à la « race ») et du racisme différentialiste, fondé sur le postulat de l'incompatibilité « naturelle » et de l'irréductibilité des cultures et des civilisations.

Il faut souligner que pour les organisateurs du colloque, les acteurs contemporains concernés par le travail de la mémoire ne sont pas que des victimes ou des personnes les représentant, mais ils sont avant tout des acteurs politiques inspirés par des réseaux, des normes et des mobilisations transnationales. Leurs revendications exigent la levée des interdits, une participation, une créativité institutionnelle et « la mise à disposition de tous des savoirs élémentaires permettant à chacun de penser la pensée des autres » (au lieu de l'ignorer et de la craindre) (Balibar, 1998, p. 203).

En ce sens, cet ouvrage ne vise ni le consensus, ni la cohésion sociale, mais l'analyse des luttes de concurrence mémorielle, des luttes de lieux de mémoire, de mobilisation mémorielle. En effet, dans la représentation démocratique, comme le soutient le philosophe Étienne Balibar, l'enjeu est bien de « représenter le conflit social, de le sortir du refoulement que lui imposent certains rapports de force et de le porter au jour, pour en permettre l'utilisation au service d'un bien commun ou d'une justice commune » (*Ibid.*,

p. 185). Cet ouvrage, nous l'espérons, contribuera à clarifier les débats et les perspectives portant sur le travail de mémoire, le devoir de mémoire et les politiques du pardon. Les termes eux-mêmes (pardon, devoir, etc.) sont l'objet de discussions et de critiques, mais les analyses particulières qu'on lira ici permettront d'en préciser la pertinence et la portée. Cet ouvrage veut surtout contribuer à faire connaître les revendications et les luttes de mémoire sur la scène internationale, de même que les enjeux soulevés pour la prise en compte significative de la « diversité profonde » et de l'approfondissement de la démocratie dans l'espace international, canadien et québécois.

SOMMAIRE DES CONTRIBUTIONS

Les textes recueillis ici établissent les termes du débat à partir de récits multiples, qui ne sont pas nécessairement convergents. Nous croyons qu'il faut s'appuyer sur ces récits afin de remettre en question un universalisme qui a souvent été eurocentré. Peut-on viser, en partant de l'expérience des peuples colonisés, à construire un autre universalisme, différent du premier en ce qu'il peut intégrer la différence et la reconnaître? Certes, cette approche va limiter les tentatives de théorisation unique. Mais c'est bien cet objectif qui a nourri le courant d'études postcoloniales, courant qui a légitimé les récits issus des sociétés dominées historiquement. La notion même de « récit » s'est substituée à celle de vérité scientifique objective, une utopie si longtemps mise au service de l'histoire écrite par les vainqueurs. Cette collection de textes constitue donc avant tout un ensemble multiple de récits; à travers cet ensemble, cependant, le lecteur est invité à reconnaître un commun souci de la question de la mémoire et de la justice historique.

Il a donc fallu organiser les textes de façon à produire ce fil conducteur possible, susceptible de garder trace des recoupements effectués lors de nos rencontres. La définition des sections et les regroupements ne reprennent pas exactement la structure de notre programme; il s'agit plutôt d'une réarticulation proposée en vue de la clarté de l'argument général et en fonction de certaines proximités historiques et géographiques. Tous ces éléments revêtent une part inaliénable d'arbitraire qu'il faut reconnaître d'emblée, mais ils conduisent à des questionnements irréductibles, chaque situation apportant sa part d'histoire et de revendications.

Les migrations de colonisation ont été la forme dominante des mouvements de population au début de l'implantation du capitalisme à l'échelle mondiale, du XV^e au XVIII^e siècle. Elles ont pour trait commun un déplacement géographique dans des régions où l'on pouvait facilement s'approprier les ressources naturelles et le travail d'autrui, à la phase du colonialisme dans

les Amériques, en Asie, en Afrique. Les migrations de travail forcé ou l'esclavage – cette « catégorie économique de la plus haute importance » selon l'expression de Karl Marx pour caractériser le procès d'accumulation du capital européen – s'inscrivent dans cette complémentarité et sont à la source du génocide des peuples autochtones et de la traite négrière atlantique qui l'a suivi. Si plusieurs formes d'esclavage ont sévi en Europe et en Afrique, l'esclavage « moderne », soit l'esclavage lié au système de plantations dans les Antilles et aux États-Unis, est un phénomène lié au colonialisme et au commerce triangulaire. L'esclavage colonial s'est appuyé sur le racisme colonial, lequel constitue, avec le sexisme, le revers de l'idéologie universaliste occidentale. Racisme et sexisme sont au fondement de la géoculture du système-monde, comme l'a montré Immanuel Wallerstein (1985, 1990). Cette géoculture s'accompagne désormais de représentations caractérisées par une grande violence physique et narrative sur l'Autre, le non-occidental : le barbare, le primitif, le Nègre, l'Indien, le Jaune, l'Arabe, l'Oriental (Saïd, 1980).

Ce contexte particulier constitue la trame de fond sur laquelle deux prestigieux conférenciers, Ali Moussa Iye, chef de la section Histoire et culture à la Division des politiques culturelles et du dialogue interculturel de l'UNESCO, et Ted Moses, grand chef, Grand conseil des Cris (Eeyou Istchee), et ambassadeur aux Nations Unies pour le Grand conseil des Cris, ouvrent le débat sur la mémoire. Les auteurs tracent les grands enjeux théoriques et politiques du travail de la mémoire et des politiques du pardon, en relation avec l'histoire coloniale et postcoloniale. « Plutôt que de devoir, s'interroge Ali Moussa Iye, ne faut-il pas plutôt parler de "travail de mémoire" qui permettrait mieux d'intégrer cette obligation éthique dans l'histoire vivante, celle qui est en train de se produire justement ? » En effet, la notion de travail de la mémoire suggère la dynamique sous-jacente aux choix idéologiques que font les divers acteurs sociaux quant aux rapports sociaux à privilégier et aux rapports de pouvoir à analyser et à dénoncer (entre majorités et minorités racisées, entre minorités elles-mêmes, au sein des minorités) dans une société concrète. Ted Moses évoque les violations systématiques des droits de l'homme et leur impact sur les peuples autochtones et non autochtones à travers le monde. Il en analyse les conséquences omniprésentes aujourd'hui, il en souligne la reproduction incessante. Les auteurs en appellent à la responsabilité des institutions internationales, de l'État et de la société civile. Parce que leur témoignage est relatif à des tragédies dont les motifs de cupidité économique de la part de sociétés coloniales engagées dans des trafics criminels sont mis en évidence par les historiens, ces exposés d'ouverture permettent d'établir un horizon commun : comment assurer en effet à la fois la mémoire pour des victimes souvent très lointaines dans le passé et une justice de réparation pour les survivants autochtones et afro-descendants ?

Le travail de mémoire est-il en lui-même un exercice de réparation ? La traite négrière et l'extermination des Autochtones posent en effet la question d'un passé toujours présent dans l'exigence éthique de la réparation.

Comme nous l'avons rappelé plus haut, les enjeux théoriques de ce questionnement ne peuvent être détachés de l'analyse des situations particulières ; ils doivent au contraire s'ancrer dans les récits des peuples colonisés. À partir de son expérience sud-américaine, la philosophe Sandrine Lefranc analyse la complexité, les acquis, les limites et les effets pervers des politiques du pardon. Deux problèmes sont traités : d'abord le problème philosophique des conditions de possibilité du pardon. Qui peut en effet se placer dans la position de celui qui pardonne, compte tenu du fait que les États qui peuvent engager ces politiques sont souvent ceux-là mêmes qui ont été responsables des offenses ? Un second problème est la question politique du recours à la justice pénale : comment constituer l'instance légitime d'une telle justice ? Comment faire entendre dans une approche différente des récits à plusieurs voix et rendre possible autre chose qu'une récupération politique du pardon ? Ces questions, il faut y insister, font retour dans la plupart des situations traversées au cours de notre rencontre ; elles en constituent l'horizon universel, l'enjeu récurrent.

Sociologue, Michel Wieviorka situe dans les années 1960 l'apparition des « victimes » sur le devant de la scène internationale. L'auteur distingue des identités collectives négatives et positives et s'attarde à trois questions : « le caractère tridimensionnel de ce qui a été vécu par les victimes d'un grand drame à portée historique, massacre de masse, crime contre l'humanité, génocide, esclavage, etc. [...] les modalités permettant ou non aux victimes, ou à leurs descendants, de faire face à un passé tragique et de porter avec confiance une mémoire aussi terrible, de se reconstruire. [...] les conditions sociohistoriques contemporaines dans lesquelles se jouent ces problèmes, qui s'inscrivent dans la double compression, de l'espace et du temps, qui fait qu'on parle aujourd'hui de "mondialisation" ».

Une deuxième section approfondit les situations coloniales et post-coloniales, qui touchent deux types de problématiques différents, mais reliés l'un à l'autre. Par essence, ces situations sont transhistoriques et affectent d'abord les générations de descendants. La mémoire est ici un enjeu historique, qui rend nécessaire une réécriture de l'histoire d'un point de vue de justice, en même temps qu'elle engage une procédure complexe de réparations. Les politiques du pardon sont en conséquence moins tributaires d'une situation circonscrite par une violence limitée que d'une histoire de violence étendue dans le temps et pour ainsi dire transgénérationnelle. Le premier regroupement comprend les textes portant sur l'expérience, les réalités, et les revendications autochtones en Amérique. On y trouvera les témoignages personnels de Peter Irniq et de Diom Roméo Saganash, arrachés de force à leur

famille et placés dans des pensionnats « indiens », qui situent cette expérience dans l'histoire coloniale du Canada et du Québec. Ces témoignages mettent en relief les conséquences dévastatrices de l'assimilation forcée dans un contexte postcolonial, en particulier du point de vue de la langue et de la culture, car c'est l'identité la plus profonde qui est alors dévalorisée et blessée. Comment comparer, à partir d'une perspective de réparation, les traumatismes subis dans une situation d'humiliation aux pertes résultant d'un abandon des langues et des coutumes? Un texte de Gail Guthrie Valaskakis présente la perspective de la Fondation autochtone de la guérison, instituée par le gouvernement du Canada en 1996. L'idéal d'une justice de réparation peut-il être formulé dans un récit commun, si la mémoire historique n'est pas partagée au présent? Un texte de Sofia Macher s'arrête au conflit armé qui a secoué la société péruvienne entre 1980 et 2000 et a fait des milliers de victimes. La Commission Vérité et réconciliation du Pérou (2001-2003) a mis en évidence la surreprésentation de victimes autochtones quechua dans ce conflit et considère que si le conflit n'était pas avant tout un conflit ethnique, c'est quand même le racisme qui en a résulté. L'auteure insiste sur la nécessité d'un nouveau pacte social, incluant une nouvelle définition de la citoyenneté, pour transformer le pardon en justice sociale. Darlene Johnston analyse les effets du colonialisme sur les peuples autochtones du Canada. Pour l'auteure, la transition au postcolonialisme ne se réduit pas à la transformation des institutions, mais exige une reconnaissance des torts inhérents (*wrongs*) au colonialisme et la réparation de ces torts. Au Canada, le colonialisme a été facilité par le refus des Européens de reconnaître et de respecter les idéaux autochtones de réciprocité et de non-contradiction. Se livrant à une analyse ethnohistorique, elle montre que les valeurs de tolérance et de pluralisme étaient profondément ancrées dans les sociétés autochtones. Selon les normes autochtones, l'interférence et le manque de respect qui ont caractérisé le colonialisme au Canada étaient clairement identifiés comme *wrongs*. Une exploration des protocoles reliés aux réparations chez les autochtones peut, à son avis, servir de guide dans la recherche de voies postcoloniales.

Le second regroupement de cette section consacrée aux situations coloniales et postcoloniales porte sur l'Afrique et les Caraïbes. Il s'agit ici d'une sélection très limitée d'analyses, compte tenu de l'importance du sujet de la traite négrière et du statut des Afro-descendants. On lira d'abord un texte du poète Amadou Lamine Sall sur le Mémorial de Gorée, érigé sur l'île du même nom au Sénégal, un des lieux de mémoire de l'esclavage transatlantique. Le Mémorial a été érigé avec le soutien de l'UNESCO et de la communauté internationale; il représente une des réalisations les plus importantes, sur le plan symbolique, d'un travail de mémoire inscrit dans un site. Laënnec Hurbon, sociologue, s'attaque à la question de la violence qui traverse le système politique haïtien depuis l'indépendance de la première

République noire en 1804 et analyse les effets du blocage de la mémoire relative à l'institution esclavagiste : tendance à l'oubli des crimes politiques et de la violence reproduits, « par quoi toute idée de justice se trouve à l'avance ruinée dans le système social haïtien ». Il met notamment en relief les impasses d'une évolution politique freinée par un déficit de mémoire. Ce lien entre la mémoire historique de l'esclavage et le développement d'une justice politique constitue un enjeu majeur du postcolonialisme. Il fait partie du traumatisme postcolonial en tant que tel. L'écrivain Neil Bissoondath s'érige contre les pièges de la mémoire et contre les identités désignées. Il trace l'expérience des descendants des colons engagés à contrat (*indentured servants*) issus des couches de paysans pauvres de l'Inde, à la fin du XIX^e siècle, dont l'intégration à Trinidad ou dans d'autres îles des Caraïbes sera sujette à des rapports complexes avec les populations afro-descendantes ou de colons. Ces descendants sont à la source de la dispersion migratoire ultérieure en Grande-Bretagne, au Canada ou aux États-Unis. L'auteur plaide en faveur du choix et de la liberté de mémoire.

Dans une troisième section, nous avons choisi de rassembler des textes portant sur d'autres situations témoignant de la violence organisée d'État et du terrorisme d'État. Un premier ensemble de textes regroupe des analyses de cas portant sur l'Algérie, l'Acadie et la question palestinienne. Le sociologue Abdelmadjid Merdaci analyse les constructions des rapports à la guerre d'indépendance et aux acteurs de cette guerre dans la société algérienne d'après l'indépendance, de même que les trous de mémoire de la France en ce qui concerne la guerre coloniale menée contre le droit du peuple algérien à l'autodétermination. Évoquant la loi de la Concorde, qui s'inscrit dans un cadre de référence islamique, il montre les impasses d'une mémoire indifférente à la justice et à l'injustice, dans l'indifférenciation du statut des victimes. Il montre également les risques d'une réparation limitée aux souffrances des victimes et aveugle sur l'horizon des liens sociaux. Chedly Belkhodja, politologue, analyse le type de représentations de la mémoire dans le cadre de la commémoration en 2004 de deux événements importants de l'histoire de l'Acadie, soit le 400^e anniversaire de la fondation du premier établissement français en Amérique du Nord en 1604 et le 250^e anniversaire de la déportation des Acadiens (1755). Ce texte permet d'aborder la difficile question de la récupération de la mémoire dans les entreprises de reconfiguration identitaire et les projets de renaissance nationale.

La question palestinienne est spécifique à plusieurs égards. Salim Tamari, sociologue et historien, revient sur la mémoire des événements de la *naqba*, la catastrophe de 1948 qui a vu l'exil du peuple palestinien, et montre comment la bourgeoisie palestinienne de Haïfa, partie avant les hostilités, se remémore ces événements de façon plutôt sélective, ignorant dans le récit de son départ celui de ceux qui sont restés sur place. Rachad

Antonius, sociologue, montre que dans ce cas, contrairement à d'autres situations coloniales, la politique du déni, dominante – mais pas unanime – en Israël et dans la diaspora empêche la reconnaissance des torts historiques causés et l'émergence d'une attitude de réparation. Sur cette question, le récit colonial est encore dominant dans les sociétés occidentales, où les discours négationnistes sur la responsabilité de l'exode palestinien de 1948 sont reproduits en haut lieu. Ceux et celles qui le contestent s'exposent à l'ostracisme. Citant les recherches du Glasgow University Media Group, Antonius illustre l'inversion des rôles d'agresseur et de victime, d'occupant et d'occupé dans l'esprit d'une proportion importante de l'opinion publique occidentale. Ici, l'enjeu de la mémoire a des conséquences directes sur les termes du dénouement d'un conflit très actuel.

Un deuxième ensemble de textes dans cette section traite de sociétés qui ont connu le fascisme (l'Allemagne) et la dictature militaire (le Chili et l'Argentine dans leur guerre civile contre les partis et mouvements de gauche). La violence organisée d'État revêt ici le sens spécifique du fascisme et de la dictature. Régine Robin-Maire, historienne, examine le rapport au passé dans le cas de l'Allemagne. L'auteure part du constat du long délai requis pour que les sociétés reconnaissent qu'elles ont eu des torts, qu'elles sont responsables et qu'elles doivent rendre des comptes. Il ne s'agit pas de refoulement, au sens psychanalytique du terme, mais de silence ; le silence comme stratégie collective et individuelle pour se faire oublier, pour se porter ailleurs, dans un autre contexte, pour redémarrer et faire comme si de rien n'était. Au bout de vingt, quarante, voire cinquante ans, le passé fait retour, revu, relu, corrigé, transformé. Tout dépend du rapport de force mémoriel et de la conjoncture. Dès lors, la question qui se pose est la suivante : Qui est victime, qui a occulté le passé et comment émerge-t-il à nouveau ? Régine Robin-Maire examine dans un premier temps quelques modalités de transformation du passé et de dilution des responsabilités et, dans un deuxième temps, la façon dont l'Allemagne se transforme peu à peu en « victime ». Attentive aux effets de banalisation de la culpabilité, elle montre les conséquences dramatiques d'une victimisation autoproclamée des bourreaux du passé.

Le politologue Alfredo Joignant prend pour point de départ le 11 septembre 1973, date du renversement par la force militaire, sous « supervision » ou avec la collaboration des services secrets américains, du gouvernement socialiste d'Allende au Chili. Il montre que cette date a toujours été un enjeu de luttes au Chili, dont témoignent aussi bien les différentes manières de le remémorer que les divers mots employés pour nommer ce qui avait eu lieu ce jour-là (*pronunciamiento* ou coup d'État). L'article analyse l'histoire de cette date à partir des luttes de concurrence auxquelles elle a donné lieu,

l'enjeu étant toujours la mémoire. La mise en scène de la mémoire, dans un ensemble de dispositifs théâtralisés, ne conduit-elle pas à une manipulation de la mémoire, voire à une marchandisation ?

Elena de la Aldea, psychanalyste, analyse la situation issue de la dictature militaire qui a sévi en Argentine à partir de 1976 jusqu'aux élections démocratiques de 1983. Les disparus, les morts, les torturés, les enfants enlevés, les exilés, tous témoignent de la cruauté du terrorisme d'État de cette période. Elle analyse les effets de la répression systématique en vigueur qui ne font que ressortir encore aujourd'hui et conclut au droit de mémoire : « Nous croyons qu'il est nécessaire de proposer l'idée d'un "droit à la mémoire" qui, selon le critère que nous retenons, vaut par sa puissance de transformation plus que comme devoir ou obligation. Du point de vue de la psychanalyse, il est difficile de penser à un travail d'élaboration du deuil à partir d'une imposition à se souvenir. Défendre un droit le rend présent à notre conscience en tant que bien collectif, toujours en construction et en acte ». Dans cette optique, la voie judiciaire, par son caractère public, peut constituer une option fructueuse pour la mémoire de la société.

Rodolfo Mattarollo traite également du cas argentin, du point de vue d'un juriste militant des droits de l'homme qui a fait partie de nombreuses missions des Nations Unies pour la défense des victimes de violations des droits de l'homme (Haïti, Sierra Leone, Salvador, Guatemala) et aux commissions Vérité/Justice de ces pays. L'auteur écrit au sujet de l'Argentine et du Chili : « Nos pays deviennent universels [...] seulement par la dimension de l'horreur et cela grâce à la mémoire, c'est-à-dire grâce à une façon de s'approprier d'un passé récent et de le regarder en face, comme une façon de se préparer pour bâtir un avenir différent [...] Mémoire, c'est ce que l'on peut opposer à l'histoire officielle, après la fin des dictatures. » Mais, souligne-t-il, avant le pardon, entre la mémoire et le pardon, il y a la vérité, la justice et, éventuellement les réparations. Depuis Nuremberg, l'humanité a eu le crédit de nombreux procès exemplaires qui autorisent la foi en la justice. Administrer la justice fait partie des obligations éthiques de l'État. La justice a bel et bien le pouvoir d'imputer des responsabilités individuelles sans entrer dans le complexe processus de jugement d'un gouvernement ou d'un pays. Rappelant l'histoire des Mères de la place de Mai et comparant les situations du Chili et de l'Argentine, il montre l'importance cruciale des revendications de la société civile concernant la mémoire et l'établissement d'une vérité de la responsabilité.

La quatrième section poursuit cette interpellation sur le thème de l'éthique, du politique et des responsabilités des États. Cécile Marotte, psychiatre et militante auprès des réseaux de défense des personnes ayant subi la violence organisée, y analyse les effets de la violence sur les individus et l'approche alternative que permet l'ethnopsychiatrie, un outil d'intervention

clinique et politique. Elle met en relief les responsabilités nouvelles des États à l'endroit des demandeurs d'asile et des réfugiés, pour lesquels sont nécessaires non seulement des garanties de sécurité, mais également des outils de retour sur le passé. Le sociologue Peter Li analyse la mobilisation des citoyens canadiens d'origine chinoise dans l'affaire de la *head tax* discriminatoire dont ils ont été l'objet. L'auteur soutient qu'il y a des limites à la jurisprudence quand il s'agit de traiter d'injustices historiques qui ont été légalement sanctionnées. L'expérience des Canadiens d'origine chinoise en matière de réparations laisse supposer que celles-ci exigent un engagement envers l'inclusion sociale au sein de la société civile et que le processus politique convient mieux que les recours légaux, dans les négociations et les ententes relatives aux réparations.

Attentif à l'exemple canadien, Daniel Drache montre l'écart entre la volonté de réparation et les politiques concrètes mises en œuvre par les États. Le Canada montre l'exemple d'un oubli récurrent de discriminations et d'injustices du passé, oubli qui fait retour dans les pratiques d'accueil des immigrants. Peut-on proposer une explication de l'oubli collectif en faisant appel à la facilité de l'oubli individuel de l'injustice, à la banalisation du mal, pour reprendre l'expression de Hannah Arendt? Les États se trouvent désormais confrontés à une éthique de la responsabilité qui doit inclure non seulement des devoirs sociaux, mais aussi un devoir de pardon et de mémoire.

Bacre Waly Ndiaye, juriste et directeur du Bureau de New York du Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, a participé à de nombreuses missions des Nations Unies dans le monde (Rwanda, Timor, Haïti, Yougoslavie, Pérou, Colombie, Burundi, l'île de Bougainville, en Papouasie-Nouvelle Guinée, et d'autres). Sa contribution se concentre sur le rôle des Nations Unies dans le cadre de situations de « transition entre guerre et paix, entre oppression et libération, entre un passé de violence, un présent semé d'embûches et un avenir riche en espoirs, sur les relations complexes, et souvent difficiles, entre le devoir de mémoire, le pardon souvent nécessaire et la réconciliation préalable incontournable d'une paix durable. Il s'agit plus précisément du rôle des Nations Unies dans le cadre des négociations de paix et de sortie de crise et dans le cadre de la transition vers la paix et la démocratie ».

*
**

Que tirer de ces nombreux récits? Est-il possible d'y repérer des thèmes communs, des difficultés récurrentes dont on peut apprendre quelque chose qui transcende les récits particuliers, qui nous aide à penser le devoir de mémoire et les politiques du pardon?

Une première constatation est que, bien avant le pardon – et constituant une condition fondamentale du pardon comme de tout processus réparateur –, la recherche de la vérité historique reste un impératif éthique incontournable. Le pardon est-il illusoire? N'est-il qu'une stratégie rhétorique destinée à calmer le présent et éviter de contourner une justice qui pourrait avoir des conséquences concrètes? La question est complexe, comme le montrent plusieurs des exemples discutés dans les contributions qui suivent, mais une chose est claire: le pardon ne peut être mis à l'ordre du jour, il ne peut être proposé tant que la responsabilité de ceux qui ont causé des torts historiques n'a pas été établie et assumée par les bénéficiaires des situations de domination. Ceci est vrai des situations coloniales, mais pas uniquement d'elles. Dans les sociétés décolonisées, la négociation de l'ordre postcolonial s'est souvent faite dans la violence. Là aussi, à l'intérieur de ces sociétés blessées, le pardon ne peut être véritablement demandé et octroyé sans qu'il y ait d'abord une recherche de vérité. Le récit des acteurs revendique les excuses; la réparation prend alors tout son sens et toute sa force et la recherche de la vérité prend la forme de l'écoute et de la légitimation des récits authentiques – mais contradictoires entre eux – des divers acteurs de l'histoire, individus ou collectivités. La reconnaissance de ces récits peut alors ouvrir la porte à des formes de pardon impensables autrement, et qui ne se situent pas toujours dans le cadre de la justice pénale.

Mais les pièges sont nombreux, car chaque ordre social produit ses propres mécanismes de déni. À l'ère des droits de la personne, il est plus facile de revendiquer le statut de victime que de consentir à être catégorisé dans le rôle de bourreau. Quand l'injustice est telle que le récit de ceux dont l'intérêt est de la camoufler par tous les moyens est incontesté, ceux-ci peuvent aisément prétendre à une réconciliation qui nie à la victime le droit de dire qu'elle n'est pas réconciliée et ne le sera jamais. Une telle réconciliation n'en est pas une, du seul fait qu'elle est unidirectionnelle. La reconnaissance de la légitimité du récit des victimes est donc la première forme que prend la recherche de la vérité.

Si la reconnaissance de la légitimité du récit des victimes est fondamentale, elle tend un autre piège, qui se cache dans les termes utilisés pour poser la question. Ce piège est celui de la victimisation, de l'attribution parfois paternaliste du statut de victimes à des acteurs sociaux et politiques mobilisés qui se perçoivent et qui veulent être perçus comme tels. Le récit des acteurs sociaux consiste alors à contester avant tout les représentations sociales qui font d'eux des victimes, à se transformer en acteurs par l'action, mais aussi par la prise de parole. Ces récits ouvrent la porte à la contestation de l'injustice à partir de termes autres que ceux de victime et d'agresseur, dans l'affirmation de la part des acteurs historiques de leur rôle d'acteur. Et c'est peut-être dans le dépassement de ce statut de victime, dans l'affirmation

et la reconnaissance du statut d'acteur et dans la contestation des rapports de domination, que réside véritablement la possibilité d'une politique du pardon. Il n'est pas si simple de dépasser la polarité de l'agresseur et de la victime, dans la mesure où le récit historique cherche d'abord à établir une responsabilité. Or, plusieurs situations montrent non pas des responsabilités partagées, mais des situations d'injustice découlant d'abus manifestes ayant transformé en victimes sans défense plusieurs acteurs sociaux démunis.

C'est néanmoins sur cet horizon d'un partage des mémoires que la responsabilité historique du devoir de mémoire et des politiques du pardon qui pourraient lui être associées est définie pour la justice à venir. Du seul fait, comme le rappelle si justement Jacques Derrida (2000, p. 133), que tout pouvoir s'instaure à partir d'une violence fondatrice et du fait non moins essentiel que cette fondation a pour premier effet d'occulter la violence dont elle est issue et d'organiser l'amnésie collective, les sociétés occidentales ont longtemps fait semblant d'oublier à leur tour les injustices constitutives dont elles étaient issues. Les situations postcoloniales, tout comme les situations de violence totalitaire du XX^e siècle, présentent à cet égard un rappel sans équivoque : par leur réclamation de vérité et de justice, toutes ces situations mettent nos sociétés en face de cette amnésie constitutive. Le paradigme qui se dessine actuellement est donc celui d'un devoir renouvelé, par lequel les États responsables de violences historiques sont appelés non seulement à assumer cette responsabilité, mais aussi à renoncer à un pardon sans conséquences, qui ne serait que l'expression de leur seule souveraineté. Rien ne serait plus dommageable pour l'avenir qu'un pardon conduisant à une nouvelle amnésie, un pardon privé de tout lien avec la justice. Tel est en effet le risque des amnisties non critiquées dans les situations de transition, analysées notamment par Sandrine Lefranc : outre le fait que ces amnisties bloquent le chemin de la justice pénale, elles courent le risque de donner les conditions de la reproduction du discours des vainqueurs, toujours déjà disposés à expliquer qu'ils ne pouvaient agir autrement compte tenu des circonstances.

Les apories de la mémoire et du pardon sont donc nombreuses ; chaque situation présentée ici en présente un aspect, en précise la complexité. Le courage qui est demandé à tous ceux qui s'engagent dans les processus de réconciliation comme ceux dont nous sommes témoins en Afrique du Sud n'est pas moindre que celui qui est requis de ceux qui entreprennent des actions en justice et des demandes de réparation devant les tribunaux : dans tous les cas, la vérité sera l'enjeu et l'imputabilité entrera inévitablement en conflit avec le devoir de mémoire. Faire taire, supprimer le récit des victimes demeure à ce jour le plus sûr moyen de demeurer impuni, et la première tâche associée au devoir de mémoire est de lui garantir des conditions

d'exercice qui ne l'assujettissent pas à une politique d'impunité. La première conséquence de la prise de parole est encore, et doit demeurer, la possibilité de la justice. C'est cette exigence qui résonne dans tous les textes rassemblés ici et qui fait à nos yeux leur nécessité.

Bibliographie

- Balibar, E. (1998). *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour d'Aigues, L'Aube, « Monde ».
- Bouchard, G. (2002). « Un lieu de mémoire authentiquement québécois », *Le Devoir*, 2 décembre, p. A7.
- Castells, Manuel (1999). *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard.
- Derrida, J. (2000). « Le Siècle et le pardon : entretien avec Michel Wieviorka », dans *Foi et savoir*, Paris, Seuil, « Points ».
- Diène, D. (2004). *Le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et toutes les formes de discrimination*, Rapport soumis par le Rapporteur spécial sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, Nations Unies, Conseil économique et social, Commission des droits de l'Homme, E/CN.4/2004/18/Add.2, 1^{er} mars.
- Labelle, M. et F. Rocher (dir.), en collaboration avec A.M. Field (2004). *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Lefranc, S. (2002). *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France.
- Nations Unies (2001). *Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée*, Durban, 31 août-8 septembre, < www.ladocfrancaise.gouv.fr/dossier_actualite/conference_racisme/durban.shtml > (consulté le 3 avril 2005).
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, « L'ordre philosophique ».
- Saïd, E. (1980). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- Wallerstein, I. (1985). *Le capitalisme historique*, traduit de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La Découverte.
- Wallerstein, I. (1990). « Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-system », *Theory, Culture as Society*, vol. 7, n° 2, p. 31-55.

OUVERTURE

LES DISCOURS SUR LA MÉMOIRE
FACE À LA TRAGÉDIE DE LA TRAITE NÉGRIÈRE

Ali Moussa Iye

Le rapport à la mémoire est au cœur de la construction des identités individuelles, communautaires et nationales. Il touche à une problématique cruciale pour les sociétés multiethniques et multiculturelles : celle de la gestion des mémoires tragiques et de la réconciliation entre les héritiers d'un passé douloureux.

La mémoire n'est plus le domaine réservé des historiens, des idéologues d'État et des nationalismes. Elle interpelle désormais toutes les disciplines des sciences humaines et sociales dont elle est devenue à la fois un objet d'étude et un domaine d'intervention. Le rapport à la mémoire est aujourd'hui appréhendé sous ses différents angles : révision de l'historiographie pour mettre à jour ce que l'on ignore ou l'on tait, enjeux éthiques et éducatifs pour reconnaître à sa juste mesure ce passé douloureux ; enfin, responsabilité éthique et politique pour répondre à la mobilisation des différents groupes autour de leur mémoire spécifique.

L'association de termes, d'une part entre devoir et mémoire, d'autre part entre politique et pardon, et surtout l'équation qui est établie entre devoir de mémoire et politique de pardon soulève des questionnements que les sciences sociales et humaines n'ont pas encore épuisés.

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale s'est développée une riche réflexion sur les crimes de l'histoire et sur les idéologies qui les ont justifiés. Face aux négationnismes de tous bords qui tentent de minimiser ces horreurs du passé, le « devoir de mémoire » est apparu comme une réponse éthique et politique afin de lutter contre l'oubli, d'informer les nouvelles générations et de prévenir contre de nouveaux drames.

Mais à force d'être employée à toutes les occasions et pour tout type de situation, la notion de devoir de mémoire n'a pas manqué de susciter des interrogations sur sa signification, sa pertinence et même son utilité. Un important débat s'est engagé entre les différents protagonistes des histoires tragiques sur ce dont on doit se souvenir, ce qu'il vaudrait mieux oublier et ce qui peut être pardonné.

Faire du devoir de mémoire une obligation de politique publique ne risque-t-il pas de conduire à l'effet contraire en déresponsabilisant les individus et en décourageant le travail de rétrospection personnelle? C'est ce que se demandent ceux qui disent privilégier le développement d'une éthique de la responsabilité individuelle.

Plutôt que de devoir, ne faut-il pas, comme le suggèrent d'autres, parler de « travail de mémoire » qui permettrait mieux d'intégrer cette obligation éthique à l'histoire vivante, celle qui est en train de se produire justement?

« L'injonction à se souvenir ne risque-t-elle pas d'être entendue comme une invitation adressée à la mémoire à court-circuiter le travail de l'histoire? » s'interroge quant à lui le philosophe français Paul Ricœur (2000, p. 105-111). D'autres, au contraire, se demandent s'il est toujours avisé de laisser la mémoire se transformer en histoire et remplacer le témoignage des victimes par un discours historique distant qui a tendance à banaliser l'horreur.

Il y a encore ceux qui s'inquiètent de « l'obsession commémorative » et l'abus de mémoire qui, selon eux, risquent de conduire à des sociétés dépressives, souffrant d'hypermnésie et incapables de se libérer du passé. Au devoir de mémoire, ceux-là opposent ou plutôt juxtaposent le devoir d'oubli qui contribuerait à l'apaisement des relations sociales. D'autres enfin se demandent si l'inflation de la revendication mémorielle à laquelle on assiste actuellement ne risque pas de conduire une concurrence victimaire qui délégitimerait le devoir de mémoire.

Derrière ces prises de position sur la mémoire se profilent et se cachent souvent des choix idéologiques sur le type d'histoire, de société et de rapports de pouvoir à privilégier. Ces discours ne sont pas toujours exempts de contradictions : parmi ceux qui préconisent le droit à l'oubli, on trouve par exemple beaucoup des nostalgiques du passé, mais d'un passé qui les arrange, qui ne contrarie pas leur croyance à la grandeur de leurs nations.

On l'aura compris, le devoir de mémoire pose problème dès lors qu'il renvoie aux mémoires douloureuses, aux mémoires traumatiques qui soulèvent la question de la reconnaissance, de la justice et du pardon.

Le pardon. Voilà une autre notion bien difficile à cerner même si l'on s'accorde sur son rôle cathartique pour sortir du cercle vicieux des ressentiments. Le pardon est souvent confondu avec des notions voisines telles que l'excuse, le regret, l'amnistie, la prescription, la grâce. Appartenant à un héritage religieux, il a du mal à s'appliquer dans les sociétés laïques, lorsqu'il passe de la sphère privée de la relation intime avec Dieu à la sphère publique de l'action politique.

Le pardon public concerne généralement des horreurs auxquelles les individus ont collectivement participé ; il touche souvent à des crimes contre l'humanité qui sont désormais codifiés dans les différentes juridictions nationales, régionales et internationales. Des crimes considérés imprescriptibles parce qu'au-delà de la souffrance des victimes, c'est la sacralité même de l'humain qui est violée.

Ce concept de « crime contre l'humanité » est devenu, pour Jacques Derrida, « l'horizon de toute la géopolitique du pardon et lui fournit son discours et sa légitimation » (2000, p. 103-133). En collectivisant et en sécularisant ainsi l'acte religieux de pardonner, les sociétés laïques érigent ainsi le pardon en un principe politique qui ne va pas sans poser des problèmes philosophiques.

Il y a d'abord ceux qui, comme V. Jankélévitch, (*L'imprescriptible*, 1986), pensent qu'un crime contre l'humanité est impardonnable par essence. Dès lors que l'on ne peut punir un criminel d'une « punition proportionnée à son crime » et que le « châtement devient dérisoire » on serait alors en présence de « l'inxipiable », de « l'irréparable », donc de l'impardonnable.

Mais cette relation entre châtement et pardon s'avère beaucoup plus compliquée que cela, car « si les hommes sont incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, ils sont aussi incapables de punir ce qui se révèle impardonnable », selon la remarque de Hannah Arendt (1983).

À la conception rédemptrice du pardon s'oppose celle d'un pardon pur, gracieux, infini, sans condition et sans contrepartie. Pour Jacques Derrida,

le vrai pardon ne doit être au service d'aucune finalité fût-elle noble comme le rachat, la rédemption, la réconciliation, d'aucune thérapie sociale, d'aucune écologie de la mémoire. Le pardon pardonne justement l'impardonnable. C'est en cela qu'il peut être la seule chose qui intervienne et surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l'histoire, de la politique et du droit (Derrida, 2000, p. 114).

C'est pourquoi, selon lui, on ne pourrait fonder une politique ou un droit sur le pardon. Cette dialectique entre le pardon religieux sans contrepartie et le pardon justicier ne doit pas cependant nous faire oublier une question de bon sens : pour qu'on pardonne, ne faut-il pas d'abord que les coupables demandent pardon ? À quoi servirait le pardon en effet si le criminel ne reconnaît pas son crime, ne manifeste pas de remords et ne s'engage pas dans un travail de transformation pour s'améliorer ?

S'agissant de crime de l'histoire où les victimes sont toujours absentes au moment du pardon, l'autre question qui se profile est de savoir qui serait habilité à pardonner à leur place. Quels seraient les nouveaux protagonistes d'une politique du pardon ?

L'expérience de l'Afrique du Sud avec la Commission Vérité et réconciliation illustre toute la difficulté de trouver l'équilibre entre la demande de justice des victimes, le préalable du repentir de la part des bourreaux, le souci de la paix civile et la nécessité d'un pardon public.

Les sociétés traditionnelles en Afrique et dans les Amériques ont depuis longtemps compris la nécessité du pardon et réfléchi à sa mise en scène. Les pasteurs somalis-issas de la Corne de l'Afrique, par exemple, ont prévu dans leur droit coutumier un ensemble de rites et un dispositif de thérapie de groupe pour transcender les amertumes des mauvais souvenirs. Ces cérémonies de pardon ou de « cure du ventre », comme ils les appellent, interviennent quand les conflits entre groupes ont dégénéré en horreurs et que les décomptes des victimes n'ont plus de sens pour faire jouer le droit sur le prix du sang. Seules des réparations symboliques par le rituel de la parole sont à même de calmer les esprits et de rendre justice face à des crimes qui dépassent la capacité des individus et les ressources de la société de se faire justice avec les procédures normales (Moussa Jye, 1990).

J'ai évoqué la richesse de ces discussions sur la mémoire et le pardon pour mieux rappeler la place marginale généralement accordée dans ces débats au génocide des Amérindiens et à la traite négrière qui l'a suivi. En effet, ceux qui écrivent habituellement sur la mémoire parlent très peu de ces tragédies qui sont traitées, à part, par d'autres spécialistes. Je pense que ces débats seraient différents si les tragédies des peuples autochtones des Amériques et de l'Afrique étaient prises en compte à leur juste mesure, car elles auraient octroyé une plus grande universalité aux discussions sur la mémoire et renforcé l'universalisme des concepts et des solutions préconisées.

La traite négrière, qui est reconnue comme l'une des plus grandes tragédies de l'histoire de par sa durée, son ampleur et la barbarie qui l'a caractérisée, présente des particularités qui interpellent directement les discours sur la mémoire. Je voudrais relever trois de ces caractéristiques.

L'abus de mémoire ou l'obsession commémorative dont certains parlent ne concerne pas la traite négrière. Un long silence continue de couvrir cette tragédie qui fut pourtant une des premières formes de mondialisation et qui eut un impact génétique, économique, socioculturel considérable. Or, elle est encore largement absente des programmes scolaires et éducatifs, dans les médias, dans les discours politiques, bref, dans la mémoire collective de la plupart des pays concernés. Les rares commémorations qui lui sont consacrées célèbrent plus les actes d'abolition plutôt que de rappeler la souffrance des esclaves ou saluer leurs luttes pour l'universalité des droits de l'homme et leur contribution à la construction des nouvelles sociétés.

Seconde caractéristique : contrairement à d'autres tragédies, des instruments juridiques, les célèbres et monstrueux Codes noirs, ont tenté d'inscrire cette barbarie dans la catégorie du droit. C'est en effet au moment même où les « philosophies des Lumières » s'élaboraient dans les pays européens et où émergeait en Occident l'humanisme des droits de l'homme que cette déshumanisation sera intellectuellement justifiée et juridiquement réglementée. Or, on a tardé à reconnaître la traite négrière comme un crime contre l'humanité en arguant qu'elle fut légale ou légalisée au moment des faits. Cet argumentaire souvent développé pour décourager les revendications de réparation a eu pour effet pervers de retarder la reconnaissance et le travail de mémoire sur la traite négrière.

Troisième caractéristique : les séquelles de cette tragédie que sont le racisme, la discrimination et l'exclusion sociale continuent d'affecter profondément les descendants des victimes dans leur vie de tous les jours. Or, dans la plupart des pays où ils vivent, on hésite souvent à établir un lien direct avec ce passé douloureux et on continue de rejeter comme illégitimes leurs demandes d'actions positives pour compensation des torts historiques.

On peut dire que dans le cas de la traite négrière, on est encore à la préhistoire de la réflexion sur le devoir et le travail de mémoire. Or, une meilleure prise en compte de cette question aurait permis, à mon avis, d'enrichir les débats sur la mémoire et le pardon par des nouvelles questions.

L'indignation face aux crimes abominables joue-t-elle de la même manière pour tous les crimes de l'histoire ? Y-aurait-il un traitement inégal des mémoires douloureuses dans les sociétés ? Le devoir de mémoire que l'on élève au stade de l'éthique est-il dépendant des rapports de pouvoir au sein d'une société ? La traite négrière répond-t-elle à un registre spécifique qui expliquerait le silence dont elle fait l'objet ?

Ne serait-il pas prématuré de parler de pardon dans le cas de la traite négrière alors que le fait n'est pas encore suffisamment documenté, reconnu et transmis ? N'est-il pas plus approprié pour ce cas de parler d'abord d'établissement de la vérité, de reconnaissance et de réparation historique et morale ?

La gestion de la mémoire concernant la traite négrière enrichit également le débat sur la construction d'une nouvelle citoyenneté dans les sociétés multiethniques. Comment faire adhérer les descendants d'esclaves à cette citoyenneté si la mémoire de leur souffrance n'est pas reconnue de la même manière que celle des autres composantes de la nation ? Comment assurer la cohésion, la stabilité et la paix sociales dans des sociétés marquées par cette histoire douloureuse ?

Les problèmes posés par l'héritage de la traite négrière dans les différentes sociétés affectées ne pouvaient qu'interpeller l'UNESCO. Répondant à son *Acte constitutif* qui reconnaît dans son préambule que « la Seconde Guerre mondiale a été rendue possible par le reniement de l'idéal démocratique de dignité, d'égalité et de respect de la personne humaine et par la volonté de lui substituer, en exploitant l'ignorance et le préjugé, le dogme de l'inégalité des races et des hommes », l'UNESCO lança donc en 1994 à Ouidah au Bénin, le projet La Route de l'esclave.

Les principaux objectifs assignés à ce projet sont de :

- mettre fin au silence sur la traite négrière et faire connaître ses causes profondes, ses enjeux et ses modalités d'opération par des travaux scientifiques multidisciplinaires ;
- mettre en lumière ses conséquences sur la transformation du monde et notamment les interactions culturelles que cette tragédie a générées entre les peuples des continents concernés ;
- encourager le dialogue interculturel qui se poursuit encore aujourd'hui dans les sociétés issues affectées par cette tragédie.

Nous avons choisi le concept de route pour mieux illustrer ce mouvement d'échanges entre peuples, cultures et civilisations provoqué par la traite négrière. Nous avons voulu insister sur ces rencontres au quotidien que n'ont pu empêcher ni les théories racistes développées par les esclavagistes pour justifier leur commerce honteux, ni les politiques ségrégationnistes.

Depuis sa création, le projet La Route de l'esclave s'est structuré autour de quatre programmes :

- un programme de recherche scientifique s'appuyant sur un large réseau d'institutions et de spécialistes à travers le monde ;
- un programme pédagogique et éducatif intitulé « Briser le silence », qui s'appuie sur un réseau de plus de 7 000 écoles associées dans le monde pour encourager l'intégration de l'enseignement de cette tragédie dans les curriculums scolaires ;
- un programme pour la promotion des cultures vivantes et des expressions artistiques et spirituelles ;
- un programme sur l'identification et la préservation des lieux liés à la traite négrière et sur le développement d'un tourisme de mémoire.

À la suite de la Conférence de Durban où la traite négrière et l'esclavage furent enfin reconnus comme crimes contre l'humanité, les Nations Unies, sur proposition de l'UNESCO, décidèrent de proclamer 2004 « Année internationale de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition ».

L'année 2004 a été choisie pour rendre hommage au combat des esclaves pour la liberté, la justice et la dignité parce que c'est dans la nuit du 22 au 23 août 1791 qu'éclata sur l'île de Saint-Domingue l'insurrection qui allait conduire, sous la direction de Toussaint Louverture, à la première victoire décisive d'esclaves contre leurs oppresseurs dans l'histoire de l'humanité. Cette révolte devait aboutir en 1804 à l'indépendance d'Haïti, première république noire d'après l'esclavage.

Du fait de l'idéal universel qu'elle a incarné à une époque où l'universalité des droits de l'homme était encore refusée à une grande partie de l'humanité, la révolution haïtienne aura un impact considérable sur les mouvements d'émancipation suscités par Simon Bolivar dans les pays de l'Amérique latine.

En mettant l'accent sur les luttes menées par les esclaves eux-mêmes, nous voulions changer le regard sur l'esclavage et rappeler que l'esclave, avant d'être kidnappé et déporté, était un être libre, dépositaire d'une culture et détenteur de connaissances. Loin d'être cette victime soumise et résignée qui accepte sa condition avec fatalité, comme les gravures et la littérature occidentale aiment nous le montrer, l'Africain mis en esclavage *a toujours résisté à la déshumanisation* dont il fut l'objet.

En effet, on s'est évertué durant des siècles à prouver l'infériorité congénitale du Noir déporté et on a propagé l'idée monstrueuse qu'il ne pouvait qu'accepter *son statut naturel d'esclave*. Or, depuis l'attaque de son village, la marche forcée vers les ports et tout le long de son calvaire dans les camps de concentration, le voyage de non-retour et l'asservissement dans les champs, il s'est toujours révolté, utilisant tous les moyens à sa disposition y compris le suicide collectif afin d'échapper à sa condition d'esclave.

Mais sa résistance la plus profonde, la plus radicale, a été la résistance culturelle. L'esclave que les effroyables Codes noirs avaient réduit au statut de meuble a très vite compris la vulnérabilité de l'esclavagiste. Une faiblesse qui, paradoxalement, découlait de son sentiment de puissance sur l'esclave. Cette vulnérabilité résultait du mépris culturel qu'il avait pour l'esclave. De fait, sa croyance aveugle à sa supériorité raciale ne lui permettait pas de comprendre et d'évaluer à sa juste mesure le potentiel de résistance culturelle de l'esclave.

Ne s'intéressant qu'au corps physique de l'esclave, à son utilité en tant qu'outil de travail, l'esclavagiste a négligé la force de l'esprit et de la culture que l'esclave pouvait mobiliser contre lui.

Il ne comprendra pas toute la subversion que l'esclave développera en récupérant et en détournant à son profit les pratiques culturelles et les croyances religieuses de la société esclavagiste. C'est cette inventivité, cette

ingéniosité culturelle qui permettra à l'esclave de survivre à la plus grande des barbaries et de maintenir le lien avec ses origines. L'impact que ces créations culturelles auront sur les sociétés affectées par l'esclavage témoigne en quelque sorte aujourd'hui de la victoire de la culture sur l'histoire et la géographie, de la revanche de l'esclave sur son oppresseur.

Au-delà de la nécessité de lever le voile sur cette histoire, la compréhension des causes profondes et des conséquences de la traite négrière permettrait de mieux saisir la généalogie qui lie des crimes de l'histoire à première vue différents tels que le génocide des Amérindiens, la déportation des Africains, l'Holocauste ou l'apartheid.

La prise en compte de ce lien permettrait de contrecarrer la tendance à une concurrence des victimes en montrant les logiques qui ont mené à ces crimes de l'histoire.

Dans les sociétés façonnées par l'héritage de l'esclavage, elle pourrait contribuer à une mémoire apaisée qui puisse ouvrir la voie à la réconciliation, à la solidarité et, pourquoï pas, au pardon.

Pour cela, il faudrait des politiques volontaires, audacieuses et à long terme qui puissent réunir autour de la table de travail de mémoire tous les citoyens désireux de rompre avec l'intimidation exercée par le passé et de « trouver la force de regarder demain », selon la belle expression d'Aimé Césaire.

Pour conclure, je voudrais faire allusion à la devise québécoise « Je me souviens », que l'on voit sur les plaques d'immatriculation. J'ai toujours été intrigué par cette « profession de foi » exprimée pour ainsi dire sur la voie publique. J'ai trouvé une explication dans le numéro du journal *Le Devoir* du 13 juillet 2002. C'est celle du philosophe québécois Emmanuel Kattan, qui a publié l'ouvrage *Penser le devoir de mémoire* (2002). Il répond ici à une question d'un journaliste sur la devise nationale :

De manière assez commune, on dit qu'il faut comprendre le passé pour pouvoir agir sur l'avenir. Je pense qu'il y a aussi le rapport inverse : l'avenir agit sur le passé. L'on ne peut rallier l'ensemble des événements du passé qui nous définissent et former une unité que si l'on a une perspective sur l'avenir. La projection dans le futur agit comme un élément fédératif qui permet d'unifier les moments du passé. C'est notre idée du futur qui donne une unité à notre passé. C'est ce que le « je me souviens » maintient dans l'espace public (*Le Devoir*, 2002, p. D4).

Ce point de vue illustre parfaitement l'idée qui est derrière la création du projet La Route de l'esclave de l'UNESCO. Parler de la traite négrière, ce n'est pas ressasser un passé douloureux pour culpabiliser, c'est au contraire inviter à mieux comprendre le présent de ce monde, prévenir contre les

nouvelles formes de l'esclavage et obliger à préparer un avenir vivable pour tous dans les sociétés multiethniques issues de cet héritage douloureux. En cela le projet participe à la réflexion sur les implications du devoir de mémoire et les sur les conditions pour une éthique de la réconciliation et du pardon.

Bibliographie

- Arendt, H. (1983). *La condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann Lévy.
- Derrida, J. (2000). *Foi et savoir*, Paris, Seuil.
- Jankélévitch, V. (1986). *L'imprescriptible*, Paris, Seuil.
- Kattan, E. (2002). *Penser le devoir de mémoire*, Paris, Presses universitaires de France.
- Moussa Jye, A. (1990). *Le verdict de l'arbre : étude d'une démocratie pastorale*, Djibouti, Dubai Printing.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Robitaille, A. (2002). « Pour un juste équilibre entre mémoire et oubli », *Le Devoir*, le 13 juillet, p. D4
- UNESCO (1945). *Acte constitutif de l'UNESCO*, Londres, UNESCO.

DUTY OF MEMORY AND NEED FOR ACCOUNTABILITY

Ted Moses

Here we begin to respectfully examine a most painful and sensitive subject relating to the politics and policies of forgiveness. We are recalling, reflecting upon, and considering how we might better address the massive human suffering and resulting trauma that have been inflicted on individuals and groups. As a result of grave, repeated or systematic violations of human rights, both Indigenous and non-Indigenous peoples have been severely impacted throughout the world.

In this context, the atrocities and crimes that have been committed include: slavery, the slave trade, apartheid, colonialism, enforced disappearance of persons, genocide, and torture. In many instances, these prohibited and condemned forms of conduct continue to occur today. Clearly, we must find more effective means to eliminate them and prevent them from recurring. Within safe and secure environments, individuals and communities could then truly advance the process of healing.

For example, slavery or slavery-like practices (such as “debt bondage” or “serfdom”) continue to afflict Indigenous peoples in such areas as Amazonia, Brazil; Chiapas, Mexico; Amazonian Peru; Bolivia; the Central African Republic; Botswana; Indonesia; India; and Nepal. These dehumanizing practices result in or perpetuate a vicious cycle of debilitating impoverishment, denial of human rights and racial discrimination.

Even where such behaviour has not recurred, the consequences of these horrific actions profoundly affect both present and future generations. For example, in North America, the abusive experiences of Indigenous youth and children in residential schools have left deep intergenerational scars that have not healed. The legacy of physical and sexual abuse and cultural genocide continues to adversely impact our communities and nations. Also, in Australia, thousands of Aboriginal and Torres Strait Islander people are still profoundly affected by the forcible removal of their children for roughly 100 years. Those “stolen generations” of children must not be forgotten or simply ignored.

When grave human rights violations take place, it is essential to highlight that often women or girls are severely affected in disproportionate and different ways. To some extent, this is recognized in the *Rome Statute of the International Criminal Court*, which includes gender-related crimes and crimes of sexual violence. The *Rome Statute* affirms that rape, sexual slavery, enforced prostitution, forced pregnancy, enforced sterilization, and other forms of sexual violence constitute, in defined circumstances, a crime against humanity and/or a war crime. Also, acts of sexual violence in situations of armed conflict can constitute grave breaches of international humanitarian law.

Similarly, through prosecution, efforts to eliminate impunity for violence against women and girls are included in the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, the International Tribunal for Rwanda, and the Special Court for Sierra Leone.

DUTY OF MEMORY AND NEED FOR ACCOUNTABILITY

I have initiated my presentation with a bleak description of the wide range of victims of unimaginable atrocities that deeply shock the conscience of humanity. In reality, my brief depiction of global suffering merely scratches the surface. The urgent and diverse international challenges that need to be confronted are extensive and far-reaching.

At the same time, it is imperative that we pay tribute to all those survivors who continue to seek justice with determination and honour. Their tenacity and perseverance under extremely difficult conditions are an inspiration to us all. In fairness to those persons who have greatly suffered, their unresolved situations must be fully acknowledged and satisfactorily addressed. This is what the “duty of memory” is all about.

In the English version of the title of this Conference, only the term “memory” is used. I much prefer the French version of the title, where the “duty of memory,” “*le devoir de mémoire*,” is highlighted. It is more appropriate. It captures a critical element that is too often omitted, if not evaded or denied. It should be a natural starting point in considering past atrocities.

The duty of memory reminds us of our collective and individual responsibility. We have a duty to speak out for voices that have been forever silenced or are otherwise unheard. It is our obligation to establish the truth and embrace it. Truth is our common reference point and it must be sought out.

Memory and truth are key elements in ensuring accountability. Depending on the type of process that is chosen, accountability may serve a number of useful purposes. These purposes include:

- affirming the dignity of victims who were subjected to violent and unconscionable acts;
- punishing or rehabilitating offenders;
- providing a sense of justice or closure for victims and their families and friends;
- repairing the damage caused by human rights abuses;
- fostering reconciliation;
- deterring future violations;
- promoting institutional and legislative reforms.

In my view, States have a special responsibility to act as a positive catalyst. This is much more than moral, political or ethical responsibility, which are all important in their own right. Human rights are an international concern. According to the Purposes and Principles of the *Charter of the United Nations*, the UN has the duty to promote “universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language and religion” (Art. 55(c)). All members of the United Nations have pledged to “take joint and separate action” (Art. 56), in cooperation with the UN for the achievement of these values and purposes.

Under Article 2 of both international human rights covenants, State Parties have a duty to guarantee respect for human rights. According to international treaty law, this obligation of any State Party is owed in good faith to every other State Party under the same Covenant.

For certain grave human rights offences, such as crimes against humanity, war crimes, the slave trade, genocide, and torture, States are *permitted* to exercise “universal jurisdiction” in punishing individual offenders. This means that States would have the power to prosecute, regardless in which country the atrocities were allegedly committed. A prosecuting State need not have any connection with either the offender or victim.

Under the Apartheid Convention and the 1956 slavery Convention, States may actually be *required* to punish offenders according to universal jurisdiction. However, it would be more appropriate for States with a greater interest in exercising jurisdiction to seek justice.

Despite these advances in international law, many of us are well aware that States are often reluctant to seek the truth when atrocities have been committed. In many instances, this may be due to the fact that a State was

at least partially responsible for the grave or systematic human rights violations. In other cases, States hesitate to use the term “genocide”, since they may simply not wish to acknowledge their moral or legal responsibility to take effective action.

In 1994 in Rwanda, where about 800,000 people (mostly Tutsis) were killed, the genocide could have been prevented had the UN or any of the major powers intervened. The United States, for example, refused to label the killings as genocide and opposed any effective action in the UN Security Council until it was too late. Recently, in the case of Darfur, Sudan, the US and others have called the atrocities genocide but timely, preventive interventions have not taken place.

All of these issues demonstrate that we still have a lot to learn. The truth of past or ongoing events must be acknowledged and dealt with. In regard to forgiveness, the duty of memory and accountability for human rights atrocities remain crucial elements.

In regard to Indigenous peoples globally, it is generally acknowledged that we have suffered horrendous wrongdoings in historical and contemporary times. Yet there is often a strong denial that these diverse human rights violations constitute genocide. A principal reason given is that, in the many different circumstances, there was not the requisite specific intent to destroy us as a group. We take issue with these blanket claims. While genocidal intent remains a most difficult element to prove, there exist a variety of means of establishing this evidence. Urgent examination of the issue of genocide of Indigenous peoples is long overdue and should be carefully undertaken in close collaboration with the peoples concerned.

SIGNIFICANCE OF ETHNOCIDE OR CULTURAL GENOCIDE

At the international level, Indigenous peoples and States are involved in elaborating human rights standards on a wide range of matters of fundamental importance to Indigenous peoples. Hopefully, the norms being included in draft declarations at both the United Nations and the Organization of American States will help prevent human rights abuses in the future.

However, to date, a number of States are seeking to eliminate the terms “ethnocide” and “cultural genocide” from the draft *UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. These States continue to insist that these are “not terms generally accepted in international law.”

The Grand Council of the Crees emphatically disagrees. As we and other Indigenous organizations and nations have stated elsewhere, these State positions are neither accurate nor helpful in addressing horrific acts committed against Indigenous peoples. First, the various elements identified as constituting cultural genocide or ethnocide are considered as violating international and domestic human rights standards.

Second, evidence of cultural genocide or ethnocide can and does play an important role in establishing the intent to commit genocide under international law. The decisions of the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia have repeatedly confirmed the legal relevance of these terms in this critical context. Third, grave acts of cultural genocide could well constitute the causing of “serious [...] mental harm” to members of a group under Article II(b) of the Genocide Convention.

Thus, in various situations, there can be significant connections between acts of cultural genocide and those of genocide. In our respectful view, there is no justification for States seeking to eliminate the term “cultural genocide” or “ethnocide” from the draft *UN Declaration*.

The terms “cultural genocide” and “ethnocide” will continue to evolve in both content and application under international law. Indigenous peoples have a right to benefit from these legal developments on an equal footing and with the same emphasis as other peoples. In this context, it would be unconscionable for States to seek either more restrictive or less graphic legal terminology to describe the atrocities committed by many of them, among others, against Indigenous peoples worldwide.

Any attempts to “sanitize” legal terminology relating to grave human rights violations against Indigenous peoples – or to otherwise diminish its impact – is inconsistent with the basic objectives of adopting a strong and uplifting declaration on the rights of Indigenous peoples. Such attempts are also incompatible with establishing the truth about past atrocities and preventing their recurrence in the future.

In both Canada and the United States, we are still confronting the far-reaching effects of cultural genocide that is the legacy of abusive, misguided and negligent government and church policies and practices. Searching for nicer terms to describe these painful and traumatic acts will clearly not bring us closer to forgiveness.

“MENDING THE PAST”

Let us now turn to another key aspect. The English version of the title of this conference speaks of “Mending the Past.” This strongly implies that additional measures, such as redress for unconscionable violations, should be taken.

While in some cases symbolic reparations might perhaps suffice, there is generally a need to go beyond commemorating the victims of grave offences of the past. In my view, some form of reparation or redress would most often be a necessary aspect of forgiveness. Although some things in the past can never be made right, every effort should be made to do so.

An apology, if sincere, can be an essential element if forgiveness is to be attained. Yet it is clear that apologies alone are generally inadequate. Clearly apologies must not be only symbolic. There must also be a clear plan to positively alter the present and future of survivors of appalling human rights offences.

If we are to ensure healing, reconciliation, and a promising future, we must effectively deal with root causes. In the case of Indigenous peoples, it would be insufficient to simply eradicate policies or practices of dispossession, discrimination, cultural genocide, slavery, and other human rights abuses or international crimes.

For the more than 300 million Indigenous people globally, we must be guaranteed our status as peoples and our collective human rights, including the right of self-determination. This necessarily includes control over our natural resources and the right not to be deprived of our means of subsistence.

In regard to all victims worldwide, Judge Richard Goldstone of the Constitutional Court of South Africa has commented on the various choices that States have made in dealing with massive violence and injustices of the past. In this regard, he states:

- Some countries simply forget the past and attempt to induce a national amnesia in their people. Of course that is bound to fail – the victims do not, indeed cannot, forget.
- In other countries wiser leaders have recognized that in order to lay a foundation for an enduring peace, measures had to be taken to manage the past. It has been acknowledged that history has to be recorded, calls for justice heeded, and perpetrators called to account.

In my respectful view, these latter approaches take us from a mindset of helplessness and despondence to real possibilities for forgiveness and new beginnings. They also can help create a lasting culture of peace, truth, and respect for human rights, as well as a genuine hope for the future.

SAVOIRS ET MÉMOIRES

QU'ATTENDRE DES POLITIQUES DU PARDON ?

Sandrine Lefranc

Que peut-on attendre de politiques inspirées par la figure du pardon ? La seule association de ces termes semble absurde. Si, pourtant, on en attend quelque chose, c'est que le problème, souvent posé par les restes d'un passé de violence, n'a été ni effacé par un changement politique ou par le passage du temps, ni résolu par des politiques plus humbles ou plus ordinaires, celles par exemple qui, relevant de la simple justice, se fondent sur l'individualisation et, le cas échéant, la sanction des violents. Si le problème demeure, ou s'il resurgit, c'est d'abord sous la forme de mobilisations politiques – que d'aucuns appellent mobilisations « victimaires », trop souvent pour dénoncer, depuis la position du juge de la moralité des pratiques davantage que depuis celle de l'observateur, l'instrumentalisation d'une souffrance passée. Ces mobilisations rassemblent les victimes, leurs proches et ceux qui s'identifient à leur cause, dans un même refus de l'« oubli », des amnisties, mais aussi parfois, à l'instar des Mères de la place de Mai en Argentine¹, les commémorations et les réparations. La description qu'en fait Maurice Halbwachs, en même temps qu'elle donne une idée du processus de construction et de délitement d'une mémoire « collective », est une évocation frappante du caractère embarrassant de ces mobilisations :

Un homme qui se souvient seul de ce dont les autres ne se souviennent pas ressemble à quelqu'un qui voit ce que les autres ne voient pas. C'est, à certains égards, un halluciné, qui impressionne désagréablement ceux qui l'entourent. Comme la société s'irrite, il se tait, et à force de se taire, il oublie les noms qu'autour de lui personne ne prononce plus. La société est comme la matrone d'Éphèse, qui pend le mort pour sauver le vivant (Halbwachs, 1994 (1925), p. 167).

Est-ce que ce sont ces « hallucinés », dont on dit souvent qu'ils sont enfermés dans le particularisme de leur plainte et à qui le statut de victime tiendrait lieu d'identité à part entière, qui sont le problème ? Ou ne font-ils que le poser ? Si c'est le cas, le problème est ailleurs : dans les inévitables difficultés d'une coexistence entre des groupes sociaux marqués par le passé (que le stigmat soit politique, culturel, religieux, etc.), ou dans les inégalités sociales qui souvent actualisent ces stigmates. Mais on peut aussi en situer la cause dans l'éternelle difficulté du politique à donner la juste place au

1. Du moins le groupe dirigé par Hebe de Bonafini.

conflit, difficulté qui explique que dans les cités grecques les autorités réfrénaient, déjà, l'expression publique du deuil maternel. Nicole Loraux en déduit, dans la belle étude qu'elle a consacrée à ce contingentement des « pleureuses », le « refus de la mémoire lorsque celle-ci se voudrait gardienne des ruptures et des brèches : la cité veut vivre et se perpétuer sans discontinuité » (Loraux, 1990, p. 21) ; le politique veut ignorer le conflit, dont il est pourtant pétri. Cette première question n'a pas, comme beaucoup de celles qui suivront, de réponse définitive.

Le problème, qu'on le situe dans les mobilisations victimaire ou dans ce qu'elles révèlent, a resurgi ou est demeuré, dans tous les lieux ou presque qui ont été confrontés à la violence ou à l'injustice, que l'on soit confronté aux legs des régimes autoritaires, des colonisations et décolonisations, ou d'autres formes de violence d'État, la guerre, la guerre civile. D'innombrables réponses y ont été apportées. Mon propos part d'un « lieu » précis : les dictatures et ce qu'il en reste, un an, dix ans, vingt ans après qu'elles ont été remplacées par des démocraties, à la pointe sud du continent américain notamment. Le problème se pose là-bas sous une forme particulière : on y cohabite avec le bourreau de son père, sinon avec le sien propre. À l'extrême nord, le problème n'est pas tout à fait le même : le litige est exprimé par des descendants à l'attention d'autres héritiers. Le temps passé, mais aussi la nature et l'intensité du stigmate porté par les victimes, distinguent ces situations. Mais, du point de vue de la question des « politiques du pardon », elles sont très proches. Ces deux histoires ont d'ailleurs su très bien se mêler, dans les Andes par exemple : ce sont les indigènes, encore eux, qui sont devenus victimes des guérillas révolutionnaires et des régimes militaires. Au Pérou, les quelque 69 000 morts recensés par la Commission de vérité pour la période 1980-2000 sont pour beaucoup des morts indigènes.

D'autres passerelles existent entre les deux situations qui sont étudiées dans cet ouvrage, les lendemains de la violence politique (sous la forme par exemple d'une répression autoritaire) et les surlendemains de la colonisation ou de l'esclavage, lorsqu'il est question de « réconcilier » les membres d'une même société, voire des sociétés séparées non seulement par les kilomètres mais aussi par le *limes* Nord/Sud. Les politiques du pardon, au sens de dispositifs politiques, se voient parfois prêter la portée d'une panacée universelle. Et les expériences menées ici, et plus particulièrement au sortir de l'apartheid sud-africain, semblent avoir valeur de modèles là, lorsque la préoccupation porte sur une politique de reconnaissance des discriminations intégrée à une politique multiculturelle. La diffusion de « solutions » à une échelle universelle fait le lien, j'y reviendrai, entre des situations pourtant très différentes.

Ce partage des expériences est par ailleurs autorisé par une parenté de contextes. On sait ce qu'il en est des épousailles très concrètes (dans le geste de celui qui torture et fait disparaître) entre la décolonisation contre le gré du colon et la Guerre froide. Certains généraux ou colonels, français et argentins par exemple, ont évoqué précisément les réseaux officieux et officiels qui leur ont permis de partager leurs savoirs répressifs². La convergence des questions posées dans les deux cas se justifie aussi par une commune apparence d'impuissance de la justice : les politiques du pardon découlent, dans un contexte de sortie de la violence, du silence de la justice pénale (rendue mutique par une amnistie, par sa veulerie, pour des raisons d'opportunité politique, etc.). La question se pose, lors d'une résurgence tardive du débat sur la violence, quand les délais de prescription aussi bien que la qualification du crime ou de l'injustice commises empêchent de recourir aux poursuites. Dans les deux cas, donc, le litige ne peut être tranché au moyen du recours à cette modalité ordinaire de résolution des conflits que sont les procédures judiciaires ; l'issue doit être trouvée ailleurs par exemple du côté du pardon.

LE PARDON, RESSOURCE POLITIQUE ET PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Si l'on attend quelque chose des politiques du pardon, c'est qu'il y a un problème dont nous (citoyens raisonnables et soucieux de justice, scientifiques ayant les mêmes caractéristiques) considérons qu'il *doit* être réglé. La question devient alors : comment en finir ? À vrai dire, je ne suis pas sûre de toujours tenir à cette question : dans certains cas, vouloir résoudre un conflit lié au passé, c'est vouloir en finir avec les demandes de justice, et plus largement le politique. Les usages abusifs de la métaphore d'une société « malade de sa mémoire » sont ainsi le symptôme d'une aversion face aux querelles et conflits politiques. C'est à partir de ce doute dont peut faire l'objet la recherche à tout prix d'une résolution du litige, d'une « pacification », qu'on peut relire le titre de cet ouvrage, *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. Les politiques du pardon peuvent être placées dans la continuité du fameux « devoir » de mémoire, ou bien en être considérées comme le contraire : le devoir de mémoire serait ce qui est revendiqué par les victimes et parfois leurs héritiers (ou plus exactement comme la revendication qui leur est attribuée, parfois à tort – les Mères de la place de Mai, encore elles, disent ne pas défendre une mémoire, un passé, mais une cause politique, un présent), les politiques du pardon seraient les politiques mises en œuvre par des gouvernements, souvent « innocents », mais tenus au respect de compromis passés avec les coupables...

2. Voir le documentaire de Marie-Monique Robin, et l'ouvrage qui en est issu, Robin (2004).

Dans ce deuxième sens, les politiques du pardon sont un ensemble de tentatives, en grande partie gouvernementales et, pour certaines, promues activement par des instances internationales, pour « sortir » du conflit, venir à bout de la mésentente entre les victimes et leurs bourreaux. Si l'on fait l'addition des dispositifs de « justice de transition », des déclarations de repentance, des programmes (nationaux et internationaux) de résolution des conflits intraétatiques, on obtient un fatras de tentatives généralement justifiées par une rhétorique du pardon, dont le succès peut plus ou moins être établi. Ces tentatives sont très diverses, mais elles ont au moins trois traits communs. Ce sont, en premier lieu, des modes d'adjudication d'une responsabilité hors de la justice pénale (et civile, souvent). Même lorsque la violence qui est en jeu est incriminée par le droit, la justice ordinaire est souvent réduite au silence, que le système judiciaire soit trop faible pour poursuivre des criminels trop nombreux ou tenu par des complicités avec ces criminels, ou, autre exemple, que les rapports de force imposent l'adoption d'une loi d'amnistie. Ces politiques sont, en deuxième lieu, des modes de reconstruction d'un récit historique vraisemblable, pluraliste et/ou consensuel. L'une des certitudes qui animent leurs promoteurs est que la connaissance du passé est nécessaire à la non-répétition du crime, pour autant que la « vérité » établie à cette fin ne soit pas une vérité d'État ou celle d'un seul des groupes belligérants, et que sa diffusion ne conduise pas à une réactivation du conflit. Il s'agit, enfin, de modes de redistribution des statuts et de reconnaissance. Les victimes, souvent, ne sont pas considérées comme telles, parfois même elles sont perçues comme des coupables, à l'instar des morts et disparus « subversifs » du cône sud latino-américain. Les coupables bénéficient, inversement, d'une position de force, lorsqu'ils ne sont pas légitimes. Les politiques du pardon sont fondées généralement sur le principe d'une reconnaissance qui bouleverse ces représentations, sinon permette aux victimes de trouver un soulagement, et donne aux coupables l'occasion d'une prise de conscience.

Mais les « politiques du pardon » ne désignent pas seulement les dispositifs mis en place par des gouvernements soucieux de parvenir au plus vite à une pacification des querelles sur le passé. L'expression correspond aussi à un problème philosophique, dont je n'évoquerai ici que quelques-unes des dimensions. Le problème du « pardon politique » a été posé, d'abord, par des philosophes dans l'après-Shoah, Vladimir Jankélévitch (1967), Hannah Arendt (1983), Emmanuel Lévinas (1968), Paul Ricoeur (2000), Jacques Derrida (1999), principalement. Le problème naît de la confrontation, dans leurs écrits, de deux figures du pardon. Celle, en premier lieu, du « vrai pardon », une injonction morale presque inatteignable. Il « est bien possible qu'un pardon pur de toute arrière-pensée n'ait jamais été accordé ici-bas », nous dit Jankélévitch dans *Le pardon* ; or pour être considéré comme tel, un pardon doit, selon lui, être pur de toute arrière-pensée (paradoxe

que d'autres philosophes, dont Derrida, reconduisent) (Jankélévitch, 1967, p. 7). Le pardon devient un bel objet, une catégorie expurgée de tout ce qui pose problème et constituée à partir de fragments catégoriques de théologie et de philosophie morale... en regard desquelles les politiques gouvernementales du pardon préalablement évoquées sont d'odieuses compromissions.

On peut choisir de lire les textes de ces auteurs de manière à ne retenir que cette figure du pardon. Mais cette conclusion ne va pas de soi. Si le « pardon politique » est impossible, disent-ils, il n'en demeure pas moins une nécessité dans un monde politique intrinsèquement conflictuel et débordé par une violence dérégulée ; le pardon politique n'est pas qu'une absurdité, c'est aussi un problème. Cette tension affecte tous les éléments de la définition du pardon. Ainsi, si la relation de pardon n'accepte que deux parties, l'offenseur et l'offensé, une place est parfois faite au tiers politique. Si le pardon ne peut être transposé dans le monde des relations juridiques, il est une question posée à la justice telle que nous la connaissons. Ce dernier doute sur le caractère « extrajuridique » du pardon permet de relier les deux sens de l'expression « politiques du pardon ». Le problème philosophique et les politiques contemporaines convergent vers une même question, un même horizon : la recherche d'un principe de justice alternatif, dans un contexte où la justice ordinaire est réduite au silence – ce principe n'est pas sans rapport avec la « justice restauratrice », cet adoucissement et cette informalisation des procédures souvent réservées à la délinquance juvénile, qui revêtent parfois la portée d'une solution de rechange à la justice pénale³. Tous les philosophes qui ont posé le problème du pardon politique ont, sans pour autant revenir sur la récusation d'un « pardon juridique », fait de la figure du pardon une source d'inspiration pour une justice « autre ». Lévinas évoque, par exemple, cette justice qui, passée du face-à-face avec l'autre à la relation au tiers, garde certaines des « ressources de la charité qui n'auront pas disparu sous la structure politique des institutions », l'idée de pardon, d'abord. De même, chez Derrida, seule l'« exigence inflexible [contenue dans la vision éthique “hyperbolique” du pardon] peut orienter une histoire des lois, une évolution du droit » (Lévinas, 1991, p. 238 ; Derrida, 1991, p. 13). De cette introduction de la singularité dans le droit, on trouve même trace dans *Le pardon* de Jankélévitch, pourtant de tous celui qui proscrit le plus clairement une « démoralisation » du pardon. En effet, si « le pardon ressortit [...] au domaine extra-légal, extra-juridique de notre existence », il est « comme l'équité, et bien plus encore, une ouverture de la morale close, une espèce d'auréole autour de la loi stricte : l'équité n'est-elle pas l'entorse bienvenue

3. Pour une présentation synthétique et critique de ce principe, voir notamment Johnstone (2002).

que nous faisons parfois à l'exacte justice?»; «cette loi, par la grâce du pardon, restera pneumatique, évasive et approximative» (Jankélévitch, 1967, p. 16). Une réflexion sur les politiques du pardon gagne, je crois, à maintenir le lien entre ces deux acceptions de l'expression.

Cette articulation est d'autant plus souhaitable que certaines dimensions du problème philosophique du pardon se retrouvent dans les attentes suscitées par une forme particulière des politiques du pardon, la commission dite de vérité et de réconciliation. Une vingtaine d'institutions de ce type, environ, ont été mises en place depuis les années 1980 (si on les distingue des organismes chargés, après la Seconde Guerre mondiale en Europe, d'appliquer les politiques de sanction, ainsi que des commissions d'historiens plus discrètes). Le modèle a suscité l'engouement des experts; il a aussi contribué à la reformulation de questions plus anciennes. Le dispositif – du moins ses formes jugées les plus exemplaires – a fonctionné dans un contexte de démocratisation ou de sortie immédiate d'un conflit (en Argentine, au Chili, au Guatemala, au Salvador, etc.). Mais il passe, aux yeux des experts, pour avoir une portée bien plus large, l'expérience menée en Afrique du Sud servant de passerelle. Comment peut-on espérer que des institutions créées pour rendre compte d'un crime organisé par l'État mais imputable à des individus, alors que certaines des victimes sont encore vivantes, pourraient convenir si le criminel et la victime sont morts depuis longtemps, parfois après avoir été séparés par une frontière? Dans quelle mesure le temps passé modifie-t-il la nature du problème et les solutions qui peuvent être envisagées?

Si une telle attente est exprimée, c'est que les politiques du pardon incarnées notamment par les commissions de vérité, et les discours qui les justifient, semblent répondre à des questions posées aujourd'hui, quel que soit le contexte. Trois traits notamment expliquent l'intérêt qu'elles suscitent. La première de ces caractéristiques est l'accent mis sur la «reconnaissance» symbolique, à un moment où l'on parle souvent d'identités plurielles en mal d'entérinement, et, corollairement, l'esquisse d'une reformulation du discours libéral des droits, à partir d'un principe de dignité de la personne. En deuxième lieu, l'une des fonctions des commissions est valorisée, celle selon laquelle il leur incombe de produire un récit historique, «à plusieurs voix». La Truth and Reconciliation Commission sud-africaine avait ainsi intégré à son fonctionnement l'idée d'une diversité des vérités; son ambition était de mettre sur un pied d'égalité vérité de l'expert et vérité de la victime. La commission doit permettre de faire cohabiter des récits divergents, écrits par les historiens, les coupables, mais d'abord par les victimes, dans une histoire commune. Si les commissions passent pour pouvoir écrire une histoire à plusieurs mains, c'est aussi, et c'est le troisième trait, parce qu'elles s'apparentent de plus en plus à des instances «participatives». La Commission

sud-africaine a marqué par ses audiences publiques, au cours desquelles des victimes recouvraient une voix. Les commissions ultérieures, par exemple au Pérou, ont systématisé ce principe de publicisation et multiplié les procédures participatives. La commission de vérité et de réconciliation n'est, en regard de ces trois attentes, plus seulement un palliatif de l'absence de justice, mais une contribution à la réconciliation et à la démocratisation.

Plutôt que de reprendre chacune de ces caractéristiques présumées, je voudrais, à partir de ces dernières, poser deux questions ; l'une porte sur les difficultés d'un « pardon politique » admettant le pluralisme, et non mis au service d'une proclamation de l'unité nationale ; l'autre est résumée dans la formule « qui octroie le pardon ? », et plus précisément « est-ce la victime ? »

FAIRE COHABITER DES VERSIONS DIVERGENTES DE L'HISTOIRE

Les formes contemporaines des politiques du pardon ont, parmi leurs principaux objectifs, la réécriture de l'histoire ; mais le récit qu'il s'agit d'écrire et de rendre public n'est pas univoque. La Commission sud-africaine a été jugée exemplaire par les experts et les observateurs internationaux précisément parce qu'elle se distingue d'un comité d'historiens : la vérité historique était certes visée, mais au côté d'une vérité « sociale » et des vérités subjectives des acteurs. L'enjeu était celui de l'articulation des différentes « vérités ». Les commissions de vérité, emblèmes des politiques du pardon les plus abouties, parviennent-elles à faire entendre plusieurs voix, dans le récit historique qu'elles produisent (c'est leur mandat) aussi bien que sur la scène politique ? Si c'était le cas, les expériences postdictatoriales auraient effectivement quelque chose à dire aux sociétés taraudées par un crime colonial, ou aux citoyens d'un même pays qui doutent de leur capacité à vivre ensemble, encore...

La figure philosophique du pardon peut satisfaire cette attente de pluralisme. Du moins certains philosophes ont-ils mis l'accent sur l'idée d'un pardon « libéral » (au sens de l'histoire des idées) : le pardon est d'une certaine manière repris à Dieu qui l'accapare (dans tous les monothéismes), et d'abord rendu à la victime, qui seule peut octroyer le pardon. Dans certains cas, même, je l'ai dit, la relation de pardon s'ouvre au tiers ; avec Lévinas notamment pour qui « le drame du pardon ne comporte pas seulement deux personnages, mais trois » (Lévinas, 1968, p. 41). La relation par l'échange de mots qu'est le pardon est de surcroît définie comme une relation dans laquelle, même si la victime octroie son pardon, aucun dernier mot n'est prononcé. Ricœur et, après lui, Olivier Abel, insistent sur ce caractère de refus de la synthèse du pardon : il n'a pas vocation à être un bilan, ou la fusion de « mémoires » divergentes ; l'offense n'est pas effacée, mais le malentendu est accepté. Ce serait là « une sagesse par laquelle les protagonistes

acceptent qu'ils ne sont pas d'accord sur ce sur quoi porte leur conflit : qu'ils ne sont pas dans le même langage, dans le même monde, dans la même histoire » (Abel, 1993, p. 64-66).

Mais ces conditions d'un pardon pluraliste ne sont pas remplies par la plupart des politiques du pardon. Souvent une amnistie impose son langage et son intérêt « supérieurs » ; les commissions de vérité et la rhétorique du pardon sont alors tirées vers l'obsession unitaire qui est presque toujours celle du gouvernement, surtout lorsque celui-ci se donne pour objectif, après une dictature, de « reconstruire une nation ». Et lorsque la nation « une et unitaire » consent à ne pas trop faire entendre sa voix, ce sont les nécessités d'une écriture de l'Histoire par des experts qui imposent cette fois non plus un récit unifié par le haut, mais un récit tentant d'intégrer de manière équilibrée les différentes versions de l'Histoire, pour en faire une seule version. Cette fois, donc, c'est l'impératif de la nuance qui fait dévier les politiques du pardon de la figure philosophique du pardon.

Parfois le récit unifié et le récit « intégré » semblent proches. Parler de réconciliation et de pardon et, dans le même temps, proposer, au lieu de la justice, la relecture du passé, implique de construire ou à tout le moins d'encourager la construction d'une version de l'Histoire suffisamment consensuelle pour avoir une portée pacificatrice, fût-elle peu conforme aux événements. La plupart des gouvernements argentins ont ainsi promu la « théorie des deux démons », selon laquelle les mouvements d'extrême gauche armés et les forces armées avaient une responsabilité égale dans la « sale guerre ». Le récit proposé par la commission d'enquête sur les personnes disparues n'est pas parvenu à l'affaiblir. D'une manière plus nuancée, la Commission Rettig, au Chili, a elle aussi opté pour un principe d'équivalence : la « responsabilité morale de l'État » était première, mais le gouvernement Allende portait en partie la responsabilité de la polarisation politique, puisque « un climat objectivement propice à la guerre civile existait » au moment du coup d'État (Comisión nacional de Verdad y Reconciliación, 1993, p. 10). Cette version équilibrée de l'histoire chilienne est dans une certaine mesure vraisemblable (même si l'historien, celui qui dit les faits donc, n'est pas le mieux placé pour se prononcer, globalement, sur les responsabilités). Mais elle ne présente pas les vertus pédagogiques souvent attendues d'un exercice public de reconstruction de l'histoire et peut difficilement être articulée à la vérité subjective des victimes mobilisées.

Les politiques du pardon ne semblent donc pas être l'instrument idéal pour faire entendre, à travers un récit historique, plusieurs voix. Du moins n'y parviennent-elles pas directement. Mais si ces politiques n'ont pas les vertus réconciliatrices attendues, certains de leurs effets secondaires, inattendus, peuvent être soulignés. Dans le cône sud latino-américain, la rhétorique du pardon utilisée par les gouvernements et les politiques qu'elle a

justifiées (commissions de vérité, réparations, justice partielle) ont, dans une certaine mesure, contribué à faire évoluer le débat (qu'on juge cette évolution positive ou négative, peu importe ici). Elles ont provoqué une prise de parole souvent dirigée contre le récit historique promu par les gouvernements. Ce déplacement a en partie été rendu possible par un paradoxe sur lequel je ne m'attarderai pas ici : en parlant de pardon (pour faire taire les demandes de justice des victimes, surtout), les gouvernements habilitent l'offensé à parler (puisque, dans les définitions morales, lui seul le peut), donc à faire valoir sa version de l'Histoire et sa demande de justice...

QUI PARDONNE ?

J'en arrive maintenant à ma dernière question : qui octroie le pardon ? Ce locuteur doit-il être l'offensé ou la victime ? Cette question vaut aussi bien pour les commissions de vérité que pour les politiques de réparations. La relation de pardon est définie, classiquement, comme une relation entre offensé et offenseur, davantage qu'entre victime et coupable/responsable. Cette relation doit, si l'on retient la figure philosophique du « vrai pardon », être égalitaire : elle détruit la hiérarchie existante (l'ascendant possédé par l'offenseur) et installe une relation d'égalité. Cette condition est, de manière évidente, un nouvel obstacle à l'articulation du problème philosophique et des politiques gouvernementales du pardon.

Pourtant, le pardon, même dans son acception philosophique, est ambigu. D'où les doutes qu'il suscite quant à la capacité de l'offensé qui pardonne de ne pas en profiter pour installer une supériorité.

Le pardonné [...] est son débiteur, et le pardon [le] place [...] dans cette situation d'infériorité à laquelle il ne peut échapper. Il ne peut pas régler sa dette. Il est pour toujours « l'offenseur qui avait tort puisqu'il a été pardonné ». Et réciproquement on fait valoir que celui qui pardonne se donne à lui-même une preuve de sa grandeur d'âme, de sa noblesse, il satisfait son orgueil du pardon qu'il a accordé (Ellul, 1991, p. 22-23).

Le mot « pardon » devient alors le cheval de Troie d'une conquête de pouvoir.

Dans les politiques gouvernementales du pardon, la « victime » se substitue à l'offensé. Et ce n'est pas simplement une affaire de mots. Le problème est déplacé, de la question de l'égalité de la relation à celle de la qualification des acteurs et de leur rôle historique. Les commissions de vérité, aussi bien que les « repentances », ont recours au principe des réparations. Aux réparations matérielles (pension, à vie ou sur une période déterminée) prévues par certaines commissions s'ajoutent des réparations souvent jugées symboliques :

reconnaissance d'un statut de victime, monuments, mais aussi, par exemple, exemption de service militaire des descendants des victimes, bourses scolaires, services médicaux et psychologiques... Ces dispositifs et ces discours sont tous construits à partir une figure de la victime. Au risque cette fois, peut-être, d'une dépolitisation. Ce qui m'occupe ici, ce n'est pas la « concurrence des victimes », mais les conséquences auxquelles on peut s'attendre lorsqu'un gouvernement se saisit de cette figure pour lui donner l'apparence de l'évidence. Le principe qui sous-tend le travail des commissions est, par exemple, celui de la reconnaissance des souffrances des morts, des survivants et de leurs proches. Mais cette restauration de la « dignité » des victimes ne peut se faire qu'au moyen d'une présentation spécifique de la victime. Les faits sont affirmés, mais les considérations sur la légitimité des causes défendues sont évitées. Peut prétendre au titre de victime non celui qui défendait une « juste cause » mais a été vaincu (les opposants défaits mais non violentés ne sont pas des victimes), mais celui qui, parfois quelle que soit la cause défendue, a souffert. La Commission Rettig au Chili, par exemple, a dû considérer comme des victimes les soldats « tombés » (même hors affrontements). Les victimes sont à certains égards des victimes au sens moral du terme : l'accent est mis sur leur souffrance physique ou psychologique, considérée isolément du contexte qui l'a provoquée. Le tort politique est en quelque sorte converti en tort moral.

Lorsque les gouvernements se donnent la seule « victime » pour interlocuteur, ils s'autorisent à ne voir que la mort, la souffrance, ou la perte d'un proche, dans leur dimension « privée ». Les gouvernements du cône sud, par exemple au Chili aujourd'hui, ne tentent pas tant de répondre à la demande des justes des familles que d'organiser leur deuil, en misant sur le fait qu'une fois la vérité connue, une fois le corps du disparu rendu, la souffrance psychologique sera apaisée et la demande de justice (qu'elle soit pénale ou plus largement « sociale ») se fera plus discrète. Cela explique que certaines « victimes » refusent ce statut, responsable selon elles d'une dépolitisation et obstacle à l'obtention de la justice⁴. Ce qui vaut pour les sorties de dictatures vaut peut-être aussi pour des injustices plus anciennes, par exemple pour les legs de l'esclavage. C'est le cas si j'en crois Françoise Vergès (2001) lorsqu'elle

4. Certaines victimes de la violence d'apartheid ont, en Afrique du Sud, refusé le statut de victime, au profit de celui de « survivant » ou de « combattant ». De même, les Mères argentines de la place de Mai mettent en avant leur statut non de victimes, mais d'héritiers d'une cause que leur auraient léguée les militants. De la filiation revendiquée avec un « disparu » combattant découle le refus de toute indemnisation, voire de toute exhumation. Ces victimes mobilisées voient dans cette construction de la figure de la victime la traduction du refus gouvernemental d'une lecture politique du passé. Elles rappellent aussi, au Chili par exemple, que les leurs ont été victimes des agents et responsables du régime autoritaire mis en avant.

critique le principe d'une « réparation » morale et juridique aux descendants des esclaves et affranchis parce que celui-ci, dans la lignée peut-être d'un mouvement abolitionniste qui infantilisait la victime esclave, élude la question des responsabilités.

Qu'attendre des politiques du pardon ? Rien, bien sûr, si la demande (politique), formulée à partir d'une opposition entre le vrai pardon moral et la fausse monnaie des politiques du pardon, est une demande de justice, pénale et sociale. Pas grand-chose, au regard des attentes cristallisées par les formes les plus récentes de ces politiques : faire entendre plusieurs voix, ébranler les rapports de pouvoir sans qu'on entende pour autant crier à l'instrumentalisation du statut de victime, reconnaître les souffrances et la dignité sans participer de l'omission du passé et de sa portée politique... L'expression vaut surtout pour les effets de son introduction dans le débat et pour les questions qu'elle suscite, et qui demeurent – que le crime soit jugé, ou pas, impardonnable – largement sans réponse.

Bibliographie

- Abel, O. (1993). « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, juillet, n° 193, p. 64-66.
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- Comisión nacional de Verdad y Reconciliación (1993). *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press/Center for Civil and Human Rights.
- Derrida, J. (1991). « Le siècle et le pardon », dans E. Lévinas, *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- Derrida, J. (1999). « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, décembre, p. 10-17.
- Ellul, J. (1991). « Car tout est grâce », dans O. Abel (dir.), *Le Pardon : briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, « Morales », n° 4.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*, Paris, Aubier.
- Johnstone, G. (2002). *Restorative Justice : Ideas, Values, Debates*, Cullompton (R.-U.), Willan.
- Lévinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- Loroux, N. (1990). *Les Mères en deuil*, Paris, Seuil.
- Ricœur, P. (1995). « Le pardon peut-il guérir ? », *Esprit*, mars-avril, n° 210, p. 77-82.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'oubli, l'histoire*, Paris, Seuil.
- Robin, M.M. (2004). *Escadrons de la mort, l'école française*, Paris, La Découverte.
- Vergès, F. (2001). *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel.

LES PROBLÈMES DE LA RECONSTRUCTION IDENTITAIRE

Michel Wieviorka

Victimes, traumatisme, souffrance, mémoire, pardon... Depuis une trentaine d'années, les sciences sociales sont appelées à se pencher sur un immense ensemble de problèmes et, pour y faire face, elles font appel à des catégories nouvelles ou renouvelées qui emplissent leur espace propre. Comment pourraient-elles faire autrement, alors que montent, de nos sociétés et de groupes qui les composent, des attentes et des demandes elles aussi nouvelles ou renouvelées qui animent l'espace public? Tout n'est pas neuf ici, bien sûr. Il y a longtemps, par exemple, que Sigmund Freud, et il n'était pas seul à s'en préoccuper, s'est penché sur les névroses de guerre; ou que Maurice Halbwachs, pour prendre un sociologue, s'est intéressé à la mémoire. Mais à l'évidence, nous sommes entrés dans une ère nouvelle, dont on peut dater le début – avec la prudence qui convient dans ce genre de démarche – aux années 1960.

Ces années sont encore celles où les sociétés occidentales ont confiance dans l'idée de progrès et ne s'inquiètent guère du chômage. On y parle de domination sociale, de lutte des classes, mais pas d'exclusion ni même encore de société duale; d'exploitation, pour le dire autrement, et pas de précarité ou de désaffiliation; de conflits sociaux plus que de crise. S'ébauchent dans ce contexte divers mouvements qui inaugurent l'ère des victimes. On me permettra ici, pour aller vite à l'essentiel, de distinguer, simplement, deux aspects dans l'apparition des victimes sur le devant de la scène.

La première dimension est sociale plus que culturelle ou historique. C'est l'époque, en effet, où des violences jusque-là niées, obliérées, cachées, car confinées apparemment dans la sphère privée, commencent à être reconnues comme telles: les violences faites aux femmes, aux personnes âgées, aux enfants, aux malades mentaux entrent dans la sphère publique, pour être dès lors de mieux en mieux comprises et massivement perçues pour ce qu'elles sont: des crimes. La mobilisation n'a pas toujours pris un tour collectif, mais il est clair que le mouvement des femmes, surtout après 1968, a joué ici un rôle considérable.

La deuxième dimension est davantage culturelle ou historique. C'est l'époque où des Juifs, dans plusieurs pays, et surtout aux États-Unis, en Israël, en France, etc., dans le climat créé par le procès Eichmann, puis par la guerre des Six Jours, effectuent un formidable travail sur eux-mêmes, se transformant en même temps qu'ils invitent la société tout entière à le faire. La

destruction des Juifs d'Europe par les nazis, expliquent-ils, doit cesser d'être source de honte, de non-dits, et devenir présente à la conscience de toute la société, alors qu'au sortir de la Seconde Guerre mondiale et durant une vingtaine d'années, comme l'ont montré Annette Wieviorka pour la France et Peter Novick pour les États-Unis, elle a été refoulée ou ignorée. On découvre alors à l'échelle des sociétés tout entières ce qui s'appellera d'abord l'Holocauste – l'expression est popularisée à la fin des années 1970 par une série télévisée présentée sous ce titre –, puis qu'on désignera directement du mot hébreu : la Shoah. On entre alors dans une période qu'un de mes élèves, Jean-Michel Chaumont, a caractérisée par l'expression de « concurrence des victimes », et qui verra d'autres groupes humains s'efforcer de faire connaître et reconnaître la barbarie dont ils ont pu être victimes.

Depuis, bien des drames ont eu lieu, au Cambodge, dans l'Afrique des Grands Lacs, en ex-Yougoslavie, en Amérique latine avec les dictatures militaires, dans l'Afrique du Sud de l'apartheid, tandis que d'autres, plus anciens, ont cheminé, dans la conscience des groupes concernés tout d'abord, puis de certaines sociétés, et dans l'opinion internationale : l'esclavage, le génocide des Arméniens par exemple. Des débats se sont mis en place, des initiatives politiques se sont multipliées. Dans cet immense ensemble de problèmes, j'envisagerai ici trois questions principales. La première est celle du caractère tridimensionnel de ce qui a été vécu par les victimes d'un grand drame à portée historique, massacre de masse, crime contre l'humanité, génocide, esclavage, etc. La seconde est celle des modalités permettant ou non aux victimes ou à leurs descendants de faire face à un passé tragique et de porter avec confiance une mémoire aussi terrible, de se reconstruire. La troisième question renvoie aux conditions sociohistoriques contemporaines dans lesquelles se jouent ces problèmes, qui s'inscrivent dans la double compression de l'espace et du temps qui fait qu'on parle aujourd'hui de « globalisation ».

IDENTITÉ, MODERNITÉ ET SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE

Mémoire et histoire

Avec leur émergence à partir des années 1960, les victimes sont devenues une catégorie centrale de notre vie collective. Ce phénomène entretient une relation directe et complexe à l'histoire – définie ici comme le travail des historiens – et est indissociable d'un autre phénomène : la montée en force de la mémoire, qui est apparue comme une puissante source de mobilisation, portée par des acteurs qui la mettent en avant. Dans certains cas, l'enjeu, du point de vue de la mémoire, est d'en finir avec les oublis, voire les mensonges de l'histoire, de la forcer à s'amender, éventuellement contre les

historiens, parfois avec eux, de l'amener à s'ouvrir, à se transformer. Ainsi, l'historiographie de la Seconde Guerre mondiale, notamment celle du rôle de Vichy, s'est-elle sérieusement modifiée avec la mobilisation des Juifs de France à partir du début des années 1970 ; mais on ne comprend rien à ce mouvement si on oublie que des historiens ont contribué à le lancer – y compris des historiens étrangers à la France, tel Paxton, souvent cité pour son rôle décisif dans ce phénomène. Dans d'autres cas, la pression exercée sur l'histoire peut déboucher sur des tensions considérables, qui peuvent relever d'une résistance elle-même tout à fait respectable des historiens professionnels. Car l'histoire n'est pas nécessairement le seul point de vue des vainqueurs et la négation de celui des vaincus ; ce n'est pas seulement celle des dominants, oubliée des dominés ou les méprisant. L'histoire, c'est aussi une méthode, des exigences scientifiques, la rigueur, le refus des idéologies, la prudence par rapport à des orientations partisanes qui elles-mêmes peuvent devenir oubliées ou négatrices de certains aspects du passé. À la limite, il peut arriver que l'opposition de la mémoire à l'histoire devienne le choc du sérieux et du savoir rationnel contre les passions – mais ce n'est évidemment pas nécessairement la règle. De manière générale, la mémoire, lorsqu'elle devient une force de mobilisation, pénètre dans un espace qui est double, à la fois scientifique, en cherchant à peser sur l'histoire, et politico-idéologique, dans la mesure où les enjeux, avec elles, sont formulés comme autant de demandes : de reconnaissance, de pardon, de réparation par exemple, dans lesquelles les victimes, pour être entendues, défendent leur point de vue avec des arguments que l'histoire, comme discipline scientifique, n'est pas toujours désireuse d'accepter. Le témoignage, par exemple, est souvent central dans le discours des victimes ; or il peut être contesté par les tenants d'autres points de vue, dans un espace politique, mais aussi par des historiens professionnels.

Pourquoi est-il donc si difficile d'apporter une réponse claire et simple aux demandes qui proviennent des victimes et des descendants de victimes, lorsqu'il s'agit de grands drames historiques, génocides, crimes contre l'humanité, liés à des régimes terrifiants d'apartheid, de dictature, de totalitarisme, ou bien encore au déchaînement de la barbarie dans une situation de carences de l'État et des institutions ?

Trois registres

Ma réponse limitée, qui notamment ne vaut que pour les démocraties, est que ce qui a été détruit ou atteint dans son intégrité par une violence extrême ayant atteint une collectivité n'est pas unidimensionnel et joue plutôt, mais selon des modalités éminemment variables, à l'intersection d'au

moins trois registres distincts que je présenterai en m'appuyant sur des illustrations sommaires et rapides, destinées simplement à mieux faire comprendre le raisonnement d'ensemble que je propose.

Le premier registre est celui de l'identité collective. Un génocide, par exemple, liquide, en même temps que des êtres humains, une culture, un mode de vie, une langue, une religion – certains ont même proposé l'expression d'« ethnocide » pour certaines expériences. Ainsi, la destruction des Juifs d'Europe a éradiqué la culture yiddish d'Europe centrale et fait presque disparaître sa langue. Celle-ci subsiste, certes, mais elle n'entretient plus le moindre lien avec des communautés vivantes, comme aux temps du *shtetl*, la bourgade juive de Pologne. On peut évidemment objecter que de toute façon, ces communautés étaient déjà laminées par la modernité, désertées par nombre de ceux qui y vivaient. Mais le nazisme a agi ici avec une brutalité inouïe. Quand une culture est éradiquée aussi soudainement et massivement, l'identité détruite n'a plus aucune chance de pouvoir exister encore. Elle n'apportera plus rien de neuf, de vivant, de dynamique à l'humanité; elle ne pourra plus fonder une affirmation positive. Elle ne sera que ce qui a été supprimé et dont, simplement, d'éventuels survivants s'efforceront de maintenir les traces – sur un mode plus ou moins « lacrymal », selon le mot du grand historien juif Salo Baron. Elle peuplera des musées, des souvenirs, elle sera associée à la mort et à la destruction. Sur ce plan, le traumatisme lié à la disparition est celui d'une perte des repères, une perte de ce qui faisait sens, qui conférait à l'existence de chacun une inscription dans une histoire en devenir, au sein d'une collectivité humaine. Ici, la réparation est impossible, ce qui est détruit ne revivra plus, ce qui est perdu l'est irrémédiablement.

Le deuxième registre est celui de la participation individuelle à la vie moderne. Dans cette perspective, les crimes de masse, les violences extrêmes sont venues signifier l'exclusion des victimes de toute participation à la modernité et à ses deux formes classiques : la société et la nation. Ce qui est ici en cause, c'est la capacité de chacun à être un individu qui consomme, travaille, est scolarisé, accède à la santé, au logement, qui est pleinement citoyen – le problème n'est plus celui de l'identité collective particulière. Or, dans certains cas, la victime était dans la modernité, pleinement, et dans d'autres, au moins, elle n'en était pas entièrement exclue, elle y participait en partie. Être victime, ici, ce n'est pas seulement avoir été atteint dans son intégrité physique, ni en tant que membre d'une collectivité particulière, c'est avoir été traité en esclave lorsque les autres étaient libres dans la société et y trouvaient leur place, c'est avoir été spolié de ses biens, de ses droits, de son appartenance civique ou nationale à un ensemble plus large que son seul groupe. Les Juifs allemands, pour rester sur mon exemple, étaient pour la plupart très intégrés à la société et à la nation allemandes, presque assimilés ;

le nazisme est venu leur dire qu'ils n'étaient pas ou plus inscrits dans cette société et dans cette nation, qu'ils n'y avaient pas leur place, et cela, ils ont eu beaucoup de peine à le comprendre. Ainsi, dans un texte autobiographique, le grand historien-sociologue Norbert Elias raconte que ses parents ont pu venir lui rendre visite en Angleterre, où il s'était lui-même installé pour fuir le régime nazi, assez tôt dans les années 1930. Il leur dit de rester avec lui, ils préfèrent retourner en Allemagne où, lui expliquent-ils, rien ne peut leur arriver : ils n'ont rien fait de mal ! De même en France, à la fin du XIX^e siècle, le capitaine Dreyfus ne pouvait pas comprendre ce qui lui arrivait : n'était-il pas parfaitement intégré à la société et à la nation françaises, capitaine, précisément, dans son armée ? Lorsque la participation individuelle à la modernité a été ainsi niée par une violence extrême et collective, ce qui est détruit ne renvoie plus à une identité collective, comme dans le registre précédent. Il s'agit d'une identification à des valeurs universelles et, souvent, d'une conviction, d'une conscience que l'on appartient à un monde doté de repères qui valent pour tous, dont on a été éventuellement partie prenante, ou que l'on voit miroiter, et dont on est exclu, rejeté avec brutalité.

Enfin, un troisième registre a trait à la subjectivité personnelle, à la capacité qu'a tout être humain de construire sa propre expérience, de maîtriser son existence, de produire ses propres choix, ses propres décisions en personne plus ou moins libre et responsable. La violence extrême annihile fréquemment le sujet personnel, en tous cas elle l'affecte, par exemple du fait qu'elle déshumanise la personne, qui est traitée alors comme une chose, un objet ou un animal. Cela n'exclut d'ailleurs pas, pour la même personne, qu'elle soit traitée non seulement comme sous-humaine, mais aussi, éventuellement, comme surhumaine, dotée alors de pouvoirs maléfiques ou diaboliques par exemple – la femme, en particulier a souvent dans l'histoire été traitée de sorcière. Être atteint dans sa subjectivité, être déshumanisé, c'est être privé à l'instant présent, mais peut-être aussi à tout jamais, de toute capacité de se comporter en sujet. C'est peut-être pourquoi il arrive que les survivants d'une tragédie considèrent qu'ils ne peuvent en réalité plus vivre ; ils ne croient plus en l'humanité du sujet personnel, ils ont vécu sa destruction, qui a été la leur propre, mais aussi celle de la subjectivité ou de l'humanité de leurs bourreaux. Primo Levi – qui a mis lui-même fin à ses jours – a proposé dans son dernier livre une analyse stimulante de la cruauté des gardiens nazis des camps de la mort : c'est dans le surcroît de violence, qui devient gratuite, car elle n'est pas nécessaire au fonctionnement pratique du camp, que le gardien peut continuer à se croire un sujet, un humain. En déshumanisant l'autre, la victime, en le traitant comme un non-sujet, le bourreau peut se livrer à ses activités barbares tout en conservant l'estime de soi, puisque ce qu'il traite mal n'est pas humain. Et une fois qu'elle a été déshumanisée, niée dans son intégrité de sujet, la victime peut fort bien être ultérieurement incapable de redevenir sujet, le choc de l'expérience vécue peut fort bien avoir ruiné cette perspective.

En faisant intervenir ainsi trois dimensions, plutôt qu'une seule, on voit donc déjà à quel point il est difficile de parler de façon trop générale des victimes, de la mémoire ou du pardon. Chaque expérience collective diffère des autres, chaque expérience individuelle aussi, car les modes de combinaison de nos trois dimensions sont éminemment variables. Dans certains cas, un aspect est prépondérant, ou deux, et dans ceux où ils sont tous trois présents, le dosage n'est jamais le même, ni même nécessairement donné une fois pour toutes pour un individu comme pour un groupe.

SE RECONSTRUIRE ?

Face au traumatisme lié à une violence de masse subie, est-il possible, et à quelles conditions, pour un groupe de se reconstruire ? Et pour un individu ? Il faut ici reprendre ce qui vient d'être dit. Je le ferai en ordre inverse.

Un premier faisceau de conditions tient à la subjectivité des individus concernés. S'ils ont été ravagés comme sujets personnels, déshumanisés, en profondeur, on voit mal comment il leur est possible de retourner la négation, d'en finir avec elle. Il n'y a plus, en effet, cette ressource que constitue le sujet ; ce qui l'emporte, c'est plutôt le sentiment de l'impossibilité de vivre, et donc de redevenir sujet de son existence. Le non-sens, qui va de pair avec la subjectivité non retrouvable, peut mener au suicide ou à la folie. Les cas les pires sont certainement ceux où la victime a le sentiment, après coup, d'avoir contribué, par son comportement, à la négation de sa propre humanité, par exemple en acceptant ce qu'elle n'aurait pas dû accepter. Encore faut-il admettre qu'ici, le dégoût de soi peut laisser la place à une sorte d'enfermement dans un personnage dégoûtant : « j'ai été transformé en salaud, eh bien ensuite, j'en suis un pour le reste de mon existence ». Symétriquement, il est bien connu que ceux qui, dans des circonstances extrêmes, ont pu trouver les moyens de rester sujets, voire acteurs, en militant, ou avec le recours de la foi religieuse par exemple, sont aussi ceux qui, après, sauront le mieux se reconstituer pleinement et construire leur existence.

Sur un deuxième registre, la reconstruction, individuelle comme collective, implique une reconnaissance de la part de la société dans son ensemble de ce qui a été vécu par une minorité. Seule une telle reconnaissance autorise la participation pleine et entière à la vie moderne. Il y a parfois là source de débats. En effet, la vie moderne elle-même, qu'elle soit pensée dans les catégories de la société ou dans celles de la nation, n'exige-t-elle pas plutôt l'oubli, comme le dit Ernest Renan dans sa célèbre conférence « Qu'est-ce qu'une nation ? » ? Pour vivre ensemble, ne faut-il pas gommer ce qui a été non pas un conflit négociable, mais un tissu de violences terribles ? Certains pays ont ainsi fait le choix de ne pas déballer un passé récent, parfois dans

l'idée de préserver des bourreaux, mais aussi, dans d'autres cas, dans celle de se projeter vers l'avenir en évitant de rouvrir des plaies encore bien fraîches. Voilà qui appelle un débat au cas par cas, certes, et il serait dangereux de trancher de façon trop abrupte, une fois pour toutes. Mais outre le fait qu'au nom de l'intérêt collectif, le silence ou l'oubli fonctionnent à l'évidence dans l'intérêt des bourreaux ou des coupables et pas nécessairement dans celui des victimes, il faut ajouter ce que l'expérience suggère : un pays qui décide de faire le travail sur lui-même qu'appelle un passé récent de violences extrêmes et de crimes de masse s'en sort mieux qu'un pays qui ne le fait pas. L'Allemagne, en tous cas de l'Ouest, s'est me semble-t-il mieux sortie de son passé nazi que l'Autriche par exemple. C'est en débattant, en reconnaissant, en développant une politique de vérité et de pardon que l'on aide le mieux les anciennes victimes à réintégrer la collectivité.

Cela me conduit au troisième registre de mon analyse. Les survivants ou les descendants d'une identité collective négative, c'est-à-dire définie uniquement par la destruction subie, peuvent-ils revendiquer plus ou autre chose que la reconnaissance de la barbarie qui l'a détruite ? S'il s'agit pour eux de tenter de perpétuer cette identité, alors, ne leur faut-il pas trouver la capacité de mettre en avant des éléments positifs ? C'est une chose de dire : « j'ai été détruit, privé de toute possibilité d'existence collective, je veux que ce soit reconnu », c'en est une autre que de dire : « on a voulu me détruire, j'ai beaucoup souffert, mais il n'en reste pas moins que je représente une culture, une langue, une religion, des traditions, une conception de la justice, des valeurs démocratiques, un apport à l'humanité, qui méritent d'exister et d'avoir la chance de se développer ». Dans le premier cas, leurs demandes s'arrêtent avec la reconnaissance de la destruction et d'éventuelles réparations, il n'y a rien d'autre. Dans le deuxième, la communauté, le groupe, le peuple concernés peuvent continuer à se mobiliser et à se projeter vers l'avenir. Citons ici l'exemple des communautés arméniennes en France : durant une vingtaine d'années, elles ont été portées avant tout par l'exigence de reconnaissance du génocide de 1915, au point d'accepter qu'on agisse en leur nom de façon violente, notamment avec le terrorisme de l'ASALA dans les années 1970-1980. Mais lorsque la France reconnaît officiellement le génocide, par un vote au Parlement, alors, elles sont à la croisée des chemins : seront-elles capables de promouvoir une culture, une langue, etc. ? Ou bien perdront-elles toute capacité de mobilisation ? Le paradoxe est que la reconnaissance du génocide, qui a été si vitale pour ces communautés et si mobilisatrice, une fois obtenue, risque de laisser ces mêmes communautés sans projet ni dynamisme.

L'existence d'une identité « positive » dépend de l'acteur et non pas du système dans lequel il vit. Mais dans ce système, les conditions peuvent lui être plus ou moins favorables. Ainsi, on oppose couramment un modèle français républicain, plutôt hostile à la reconnaissance de particularismes culturels et même à leur présence dans l'espace public, à différentes formules dites parfois « anglo-saxonnes », ouvertes au multiculturalisme et à la présence de minorités dotées de droits culturels et actives dans l'espace public. Dans le cas français, l'espace en question se reconnaît à sa capacité à rejeter tout particularisme, assimilé alors à des intérêts privés ; dans le cas anglo-saxon, il lui faut au contraire accueillir tous les particularismes qui se présentent pour prouver qu'il est au service du bien public. Le premier modèle ne facilite pas la reconnaissance des victimes dans l'espace public en tant qu'elles relèvent d'une identité collective ; le second la favorise. Dans les deux cas, on risque de déboucher sur des dérives. La radicalisation et la violence peuvent survenir lorsqu'il y a grande fermeture – comment, sinon, faire entendre sa voix ? –, le clientélisme et le communautarisme dans l'autre cas.

Dans certains cas, l'acteur susceptible de porter des demandes de reconnaissance est tellement faible ou affaibli, qu'il n'est pas possible qu'il se mobilise et crée une pression politique suffisamment forte pour se faire entendre. Dans ce cas, soit d'autres que lui – des Églises, des militants associatifs ou politiques, des intellectuels se mobilisent et l'aident à se faire reconnaître, ce qui rend son action hétéronome ou dépendante, soit il passe inaperçu. Il ne faut pas croire que toutes les victimes collectives ont la même capacité à se faire entendre ; il en est qui ont été à ce point détruites ou cassées qu'elles n'y parviennent pas, il en est aussi qui appartiennent à un ensemble fragmenté, dont le drame ne peut dès lors qu'être bien mal traité au niveau politique. Après la guerre d'Algérie, par exemple, les victimes en France sont diverses : Pieds-noirs obligés de partir, Harkis considérés comme des traîtres, enfants de fractions rivales dans le mouvement de libération nationale, qui se sont parfois entretués, etc.¹ Comment un tel ensemble pourrait-il tenter de se faire entendre d'une seule voix ?

Considérons maintenant ceux qui disposent encore de ressources culturelles, économiques, politiques, à l'issue d'un drame historique violent. Plusieurs perspectives s'offrent à eux. Les uns peuvent s'enfermer dans la nostalgie de l'époque révolue, celle qui précède les violences subies, sans capacité d'imaginer une autre identité que celle, inchangée, qui a été détruite. Par exemple, Clarisse Buono, dans son ouvrage sur les enfants de Pieds-noirs (Buono, 2004), montre que certains d'entre eux s'enferment dans la « nostalgie », vivent le présent dans les catégories d'avant 1962 et,

1. Buono, C. (2004). *Pieds-noirs de père en fils*, Paris, Balland.

pour reprendre un vocabulaire qu'elle emprunte à Freud, relèvent de la « mélancolie » et non d'un quelconque travail de deuil. D'autres oublient le passé, considèrent n'avoir plus aucun lien avec une histoire révolue et se dissolvent purement et simplement dans la société et la nation où ils vivent. Ils ne veulent plus écouter les parents évoquer le passé ; ils sont dans une logique d'assimilation. Enfin, une troisième figure est donnée par ceux qui sont capables de se projeter vers l'avenir, de vivre pleinement dans la société et la nation où ils sont installés, tout en faisant vivre la mémoire de l'expérience antérieure et de sa destruction ; ceux-là réussissent le travail de deuil. Ils sont capables d'articuler sans douleur leur vécu actuel, fait d'une totale participation à la société française, et le souvenir vivant du passé ; ils entretiennent une relation harmonieuse et non nostalgique avec les parents, ils peuvent maîtriser leur devenir, s'y projeter.

Les nostalgiques ou mélancoliques, les assimilés oublieux et les intégrés ayant réussi leur deuil n'entretiennent pas le même rapport aux perspectives de pardon, de réconciliation, de réparation ou d'oubli. Les premiers demanderont des réparations mais peineront à s'engager dans une véritable logique de reconnaissance et de pardon, qui implique, me semble-t-il, qu'on s'installe dans le troisième cas de figure. L'oubli, la non-discussion caractériseront plutôt ceux qui relèvent du deuxième cas de figure.

LES VICTIMES DANS UN UNIVERS « GLOBAL »

À la mondialisation correspond aujourd'hui un phénomène de double compression, spatiotemporelle. Cela veut dire que ceux qui demandent reconnaissance ne sont pas toujours eux-mêmes victimes et peuvent être des descendants de ceux qui ont subi directement la barbarie qui s'est pour eux éventuellement produite loin dans le temps, mais à laquelle ils ne sont pourtant pas totalement immunes, comme on le voit notamment à propos de l'esclavage et de ses séquelles dans la société américaine. Par ailleurs, leurs revendications peuvent mettre en jeu des espaces nombreux, non nécessairement articulés, avec des dimensions locales, régionales, nationales et planétaires. Une conséquence immédiate est que le cadre classique de traitement politique, juridique et institutionnel des demandes sociales ou culturelles, l'État-nation, est vite mis en cause. Traditionnellement, l'État assure la liaison d'une collectivité entre le passé et l'avenir, et c'est en son sein que sont décidées ou non les attributions de droits, que se déroulent les procédures du débat politique, que peuvent être mis en place des processus de réconciliation ou de pardon. Mais aujourd'hui, la mondialisation implique, du moins dans certains cas, un traitement géopolitique et pas seulement politique, un droit universel, transnational, et pas seulement des droits nationaux et des passerelles

internationales. Ce que demandent les acteurs dans le cadre d'un État a des répercussions dans d'autres États ; les mobilisations peuvent être transfrontalières, les responsabilités d'un État elles-mêmes subordonnées à celles d'autres États. Ainsi, et pour rester dans les mêmes exemples, lorsque les Arméniens de France obtiennent reconnaissance du génocide qui les a atteints, cela suscite pour ce pays des tensions diplomatiques inédites avec la Turquie. Lorsque l'esclavage est dénoncé, cela met en cause des États qui parfois n'existent plus et d'autres qui se sont beaucoup transformés, des flux commerciaux dont les acteurs ont disparu ou se sont considérablement modifiés, des logiques économiques précoloniales puis coloniales, bref, tout un faisceau de responsabilités qu'il serait injuste d'imputer à tel ou tel État-nation d'aujourd'hui, sauf peut-être à ceux qui tolèrent encore cette forme de barbarie. Dès lors, que veut dire « politique de reconnaissance », « politique du pardon » ?

La notion même de pardon donne le vertige, comme l'a bien montré Jacques Derrida dans un entretien avec moi publié à l'origine dans le mensuel *Le Monde des débats* – car comment répondre à l'exigence éthique de pardonner l'impardonnable ? Il n'est déjà pas facile d'organiser le pardon dans une situation où les victimes et les bourreaux appartiennent au même État-nation et où vivent encore les coupables et, côté victimes, les survivants. Mais comment faire si ceux qui peuvent demander pardon ne sont pas les coupables, mais simplement les détenteurs d'un pouvoir n'ayant eux-mêmes aucun tort dans les violences en question ; si ceux qui pourraient accepter le pardon ne sont jamais que les descendants plus ou moins lointains des victimes ; et si, de surcroît, l'État n'est à l'évidence pas le cadre unique ni même principal dans lequel ces questions méritent d'être posées ? L'État qu'a été l'Allemagne de l'Ouest, au temps de la guerre froide, était-il davantage responsable du nazisme que l'Allemagne de l'Est ? L'État d'Israël est-il fondé à représenter les victimes de la Shoah, et jusqu'à quel point ? Est-ce à la communauté des nations, aux Nations Unies, de mettre en place les dispositifs qui permettront de faire face aux conséquences de la mondialisation sur les questions de pardon ou de reconnaissance ? Et est-on bien certain qu'alors, l'ensemble des registres que j'ai distingués puisse être convenablement pris en considération ?

Avec la mondialisation, en effet, les questions de pardon et de reconnaissance obligent à faire une sorte de grand écart, intellectuel, mais aussi politique, entre ce qu'il y a de plus intime, de plus personnel, de plus subjectif, et ce qu'il y a de plus général, de planétaire, de géopolitique dans les attentes de certains groupes humains pour que leur drame historique soit pleinement reconnu.

MÉMOIRE
Situations coloniales
et postcoloniales

Peuples autochtones
des Amériques

MENDING THE PAST
The Case of the Inuits

Peter Irniq

I was taken, by a Roman Catholic priest, in broad daylight, right in front of my parents! We were at our summer camp near Naujaat, a tiny settlement on the west coast of Hudson's Bay, getting ready to walk to inland, for our annual caribou hunt.

It was 1958. I was 11 years old, and I was to attend Sir Joseph Bernier Federal Day School in Igluligaarjuk – Chesterfield Inlet – for the first time.

Little did my parents or I know that this was the beginning of leaving behind my culture, language, Inuit spirituality and the practice of shamanism which we used for healing, this special relationship among us Inuit, with animals, land, our past and the future. We were to be assimilated into the *Qablunaaq* world, to think like a European.

The losses we experienced were to be permanent. The impact on all of us – my family, my friends and many of us who are now considered leaders of our people – was traumatic. Many of us have spent our lives trying, in many different ways, to bring “meaning” back into lives that were emptied of the ideas, beliefs, and relationships which, for thousands of years, had brought meaning and purpose to the Inuit. Some have turned to this modern religion, called Christianity. Others, like me, are convinced that recovering the culture we have lost is essential to giving direction not only to ourselves, but also to future generations.

Naujaat – Repulse Bay – is about 1000 miles to the north of Winnipeg, right on the Arctic Circle. In 1958 the settlement had about 100 people; 95 Inuit and five non-Inuit. In 1958, my parents were in their fifties. I had one little brother. I understood little English and was used to hearing French, as spoken by the clergy. We rarely stayed in the settlement, as my father preferred to be at one of our several camps. We still dressed in skins and lived in tents or snow houses in the wintertime. We harvested wildlife and fish for all our needs. My mother and sister carved and sold to The Bay to supplement our income.

As a young boy, living in the vicinity of Naujaat/Repulse Bay, I was loved by my parents, taught what I needed to know by both my mother and father, and encouraged to be inquisitive, attentive, independent, and courageous. We lived nomadically and I was accustomed to entertaining myself and to learning by observation. Life was hard and often unpredictable

because of the weather and the migrations of the animals, despite my parents' ability to predict these. I remember these times with my family with a great fondness and respect for their wisdom.

I also remember other things that I would like to forget, but that must be addressed if the past is to be mended.

These include:

- Being told that we should never say “no” to the demands of the *Qablunaaq* (the white man), and that if we dared to “talk back” there would be trouble.
- Hearing the Hudson's Bay Company traders say to me things such as: “We have a whole bunch of ‘sons-of-bitches’ of Eskimos’ around here. They don't know how to hunt and trap.”
- Picking up hints, like the Hudson's Bay Company clerk telling others: “The RCMP is wondering when are you moving back to the land?” (In other words, you better get out of town soon!) Or: “If you don't let your son go to school in Chesterfield Inlet, they can put you in jail, or take away your family allowance.”

We were moved around, told when to come into town, often for a religious holiday, or never to hunt animals on Sundays, and then told to leave for fear that if we didn't get out trapping, we might become dependent on government social assistance. We understood little of these new ideas that were brought before us.

Then there were books to teach us to become good little “Eskimos.” *The Eskimo Book of Knowledge*, produced by the Hudson's Bay Company in the 1930s, instructed the Eskimo how to be clean and to live in a safe, clean tent or igloo, and reassured us that “our father” the King was looking after us. In return, we were to be grateful and do as we were told. Even the Canadian government got in on the act, producing its own booklet, *The Book of Wisdom for Eskimos*, first published in 1947. It also told us how to live and addressed us like unknowledgeable children, telling Inuit women how to look after a baby, Inuit hunters how to hunt, and encouraging us to use plenty of soap and hot water. I challenge any of you to use plenty of soap and hot water, living in a snowhouse with outside temperatures down to -40 or -50°C , with only precious seal oil for fuel!

For *Qablunaaq*, all Inuit were happy, smiling children playing in a land of ice and snow; an image reinforced by *Qablunaaq* photographers and writers in the 1940s, 50s and 60s. I remember that many of the *Qablunaaq* who came north acted as bullies towards the “Eskimo”! Most of the Inuit were obedient and felt they always had to listen to the *Qablunaaq's* instructions.

In Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet), where we were assembled for school, we were told to forget our language. We got slapped with a meter stick for speaking “Eskimo”: “Don’t ever let me hear you speak that language again in this classroom!” In 1958, during my first year, my teacher scolded me in front of the other kids. “Forget about your language, your culture. You are here to learn to speak and write English and to do arithmetic.”

When we were taken away to school we, as children, were helpless and voiceless. Our parents – who up until then had full responsibility for their children – suddenly saw them taken away, felt powerless against the “government” and “clergy,” and accepted the actions of these people.

Even if we had someone to run to, no one would have believed us at that time! We were so far away from our homes and families. Some of our teachers and caregivers at the schools abused us in every way they could. This abuse was physical, mental, and sexual. Those who did not participate in the abuse appeared not to know anything was wrong. Instead of protecting us, they protected each other.

I can also tell you that those of us who went to the residential schools became the best educated Inuit. If I did not have this education, I would not be here speaking to you today. That is the terrible tragedy of all of this. Those of us who became the best educated and the most capable of leading the drive toward the creation of Nunavut – of talking back to the *Qablunaaq* – were also the most negatively affected by the same education that made all of this possible. That is why, to put it bluntly, my friends and colleagues deserve your respect and understanding even as we struggle with this difficult history.

In our particular case, in the early 1990s, two friends, Marius Tungilik and Jack Anawak – and myself – spoke of the reality as we remembered it; of the pain and the shame. We knew we had to do something about this reality. We had suffered abuse at the hands of those who had been entrusted with our care at residential schools.

After much work and fundraising, in the summer of 1993, we held a reunion of former students at Turquetil Hall/Joseph Bernier Federal Day School. Because we cannot easily erase the memory of the sexual, physical, and mental abuses that we have suffered at the hands of the various religious groups, we had to do something to restore our health and history and pride.

Healing, or mending the past, involves two actions. Among those of us who had experienced Joseph Bernier School, our reunion involved students remembering, sharing, and crying. This helps to heal the psychological wounds – but it is only half the struggle. There is nothing worse than having

those who abused you deny or rationalize away their abuse. Our second objective was one of getting clergy and the church, as well as the government, to assume their responsibilities and to work with us in finding ways of healing these terrible wounds.

This is not an easy task. While the sexual abuse of children is something that no culture tolerates, other forms of abuse are more easily swept away. For example, some teachers will argue that in the 1960s, strapping a child was acceptable and normal punishment. Not so in my culture. While your ideas about this may have changed, some of these former teachers will argue it was acceptable at the time. Therefore, they see nothing to apologize for. And others will argue that removing children for school was necessary and the only alternative to giving us an education. Without this, they argue, young Inuit would not have been able to relate to the rest of Canadian society. Again, some see nothing to apologize for.

But my point is this. It is not just *what* we have done, historically, it is *how* it was done, and that needs mending. Even more importantly, the problem lies with the ideas that lay behind what the *Qablumaaq* did: that we were primitive, ignorant, child-like pagans in need of civilization. What we need is a clear acknowledgement that these ways of thinking were wrong; that there are other ways of “making sense” that have merit, deserve recognition and are – for all of us, you as well as me – important to what I would like to call the re-enchantment of the world – the return to “ways of being” that respect mystery, tradition, and cultures other than your own. My culture is a precious resource that can teach all of us a great deal about how to live in a society that respects both the environment and people.

As guests at our Joseph Bernier reunion, representatives of the school administrators issued a verbal apology to the former students. We applauded the Catholic Dioceses of the Arctic for taking such an important step in acknowledging and addressing the horrific acts committed against Inuit children. Unfortunately, beyond an apology, they have done nothing. We also applauded the apology delivered by the Government of Canada in 1998. It takes courage and wisdom to make an apology to us in the name of forgiveness. It is more difficult to figure out how to make amends. Financial compensation is not the only – and sometimes not even the best – route to go.

Canadians also have a right to know about what we went through. Much of what has been written about northern history is a fairy tale. Canadians have a right to know the history of residential schools for aboriginal youth. Canadians have a right and duty to correct past mistakes, correcting has only been attempted recently and depends on rewriting much of the historical record.

We have carried the scars and trauma of our past for too long. In order for us to be healthy and to raise healthy children we need to resolve our personal issues. We Inuit must deal with our own healing however we can. We are reclaiming our culture, heritage and language through Inuit *Qaujimajatuqangit* – Inuit Traditional Knowledge. As *communities* we must build bridges and open doors to healthy lifestyles. We must encourage, in the strongest way possible, our leaders: politicians, professionals, and clergy, to model strong, healthy, respectful lifestyles.

But we cannot do this unless we first of all acknowledge and make sense of our past. We need to recognize our history as a colonial one and to use that understanding as the basis for healing. I can assure you that this history, when it is told, will be a very different one than what most Canadians currently understand, which is a history of great (white) men doing heroic things to bring civilization and progress to a backward people. Addressing these myths will be an important step forward.

Nunavut is a government for all, but it is a promised homeland for Inuit. Since Inuit are in the majority we are in a position to forge new solutions to our old problems. We have opened a new chapter and have new challenges ahead of us. As a new Territory we are trying to create a government that is closer to the people it serves. We are creating a government that understands its past, uses the past as strength for the future, and through Inuit *Qaujimajatuqangit*, creates a friendly approach to governing.

Inuit are compassionate. We want to promote harmony in our homes, communities, and territory. We have taken steps towards healing and reconciliation. Various groups are taking steps towards reconciliation. Inuit and the RCMP in Nunavut have been working towards reconciliation and mending the past. The churches and the governments are making their efforts at addressing outstanding issues.

Other organizations, such as the Hudson's Bay Company, should step forward to make a gesture of reconciliation. In the eastern Arctic, we have a history of corporate responsibility that parallels what many of you are likely familiar with in the behaviour of oil companies in places like Nigeria and the Sudan, countries that also have a colonial history. Reconciliation means changing practices. It is time that business, economics, and ethics are seen as elements that must work together, not concerns that exist independently of each other.

Mending and forgiveness obviously involves all of us: businesspeople, clergy, educators, social workers, public officials, politicians – no one is exempt because history is made by all of us. Carrying a grudge against those

who have done us wrong is, ultimately, soul-destroying. Inuit have worked long and hard to not carry grudges into the future against those who have done us wrong.

We need to work together and by working together, I believe that we can bring about results which will ensure a better tomorrow for many people in Nunavut, particularly our children.

We feel for others because we actively hold to our values of connect-
edness and empathy. We would never want to see others in the future be over-
whelmed, intimidated, devalued, isolated or abused in any way. Never again!

Let all of us journey together and encourage others to do the same.

Out of great pain there are lessons for all of us:

- Out of our suffering there comes insight, compassion for others, and a deep resolve to move forward, treating other people with greater awareness and kindness.
- Out of our frustration and isolation comes a desire to *acknowledge and confront*, rather than avoid what is obvious and continuing to suffer in silence.
- Out of a deeply held Inuit belief in survival and always moving forward comes a genuine wish to reach out and help each other progress.
- Out of our marginalizing experience comes a profound need to connect with others, to reaffirm our own identity, while respecting diversity.
- Out of our pain comes sensitivity to others who have suffered.

That provides a lot of fertile ground to engage with you and seek common reference points, common terms, and common understanding.

Let us then, from this day onward, journey together to build a better life, with trust, honesty and determination. We all have a duty and responsibility, to leave a better world for our children and grandchildren.

LES PENSIONNATS POUR AUTOCHTONES,
OUTILS D'ASSIMILATION
Un héritage honteux

Diom Roméo Saganash

Quand on informe la population en général de la situation difficile de la vie des gens des Premières Nations, que ce soit dans les communautés ou en milieu urbain – de la violence, du suicide des jeunes, de la dépendance aux drogues et à l'alcool, des sans-abri, du haut taux d'incarcération, du mauvais état de santé, du taux de sans-emploi, de toutes ces choses que l'on associe aux Indiens¹ – la plupart des personnes, si elles ne sont pas déjà ennuyées par ce genre d'information, se disent que « ces Indiens pourraient aisément résoudre leurs problèmes par l'éducation et en se trouvant des emplois, comme c'est le cas pour le reste d'entre nous! ».

Lorsque j'entends ce genre de commentaires, je comprends mieux pourquoi les raisons qui sous-tendaient jadis la création des pensionnats existent toujours dans la pensée de la société dominante au Canada et aux États-Unis. Il m'apparaît qu'il existe un préjugé tenace chez les gens et au sein des gouvernements voulant que tous ces problèmes associés aux Indiens pourraient disparaître si seulement ceux-ci pouvaient s'intégrer à la société dominante et ainsi mettre fin à cette absurdité de vouloir maintenir leurs droits, leur identité et leur culture dans un monde moderne.

Justement, il y a de cela cent ans, la société dominante, à travers son gouvernement et les diverses organisations religieuses chrétiennes, avait un plan pour nous assimiler, et de cette manière mettre fin, une fois pour toutes, à ce qu'elle désignait comme le « problème indien » sur ce continent. Ce plan imaginé par les meilleurs esprits du temps, c'était le système des pensionnats, un plan considéré sûr et efficace.

J'en sais quelque chose : j'étais un de ces enfants qui furent arrachés de leur foyer à un jeune âge et forcés de fréquenter une école loin de leur famille et de leur communauté, loin de l'affection de leurs parents et de leurs grands-parents, loin de la terre de leurs ancêtres. Ils ont essayé de faire de moi un « homme blanc », de me « civiliser ». En ce qui me concerne, ils ont échoué. Mais globalement, ils ont presque réussi à détruire mon peuple et les Autochtones en général.

1. C'est intentionnellement que j'utilise l'expression « Indien », dans ce texte, à cause de la nature de mes propos.

Aujourd'hui, les Premières Nations subissent toujours l'héritage sinistre des politiques gouvernementales appliquées aux Autochtones, dont celle du système des pensionnats. Aujourd'hui, malgré leur langage en apparence bienveillant et les termes convenables de leurs documents, les ministres des gouvernements et leurs représentants refusent encore de reconnaître leur pleine responsabilité lorsqu'ils sont confrontés aux ravages engendrés par les sociétés autochtones dysfonctionnelles d'aujourd'hui. Et s'ils insistent qu'ils ont compris, comme ils le font fréquemment avec la sincérité factice qui les caractérise, comment se fait-il que les gouvernements ne peuvent financer adéquatement et soutenir les efforts des communautés pour venir à bout des maux qui affectent les populations autochtones, des maux dus en partie aux conséquences des pensionnats? On a qu'à faire l'expérience pénible de négocier avec les gouvernements des ententes de financement pour des programmes communautaires : nous sentons à travers leurs réponses et leurs excuses qu'ils ne font pas confiance aux Indiens pour administrer ces programmes et qu'ils ne comprennent pas non plus la dynamique des sociétés autochtones; je soupçonne d'ailleurs que leur manque d'intérêt soit mitigé face à la réalité autochtone.

Que l'on ne s'y trompe pas, même si les bureaucrates réfèrent à certains cas apparents de succès dans de rares communautés (bien souvent, lorsqu'on enregistre quelques succès, ceux-ci n'ont rien à faire avec ces fonctionnaires, mais ils résident davantage dans les efforts des gens de la communauté), la plupart d'entre nous vivons dans la pauvreté et sous la menace constante de la violence; nous vivons entassés dans des maisons de qualité inférieure; nous sommes témoins de la mort prématurée de nos enfants par le suicide; on ne partage pas la richesse collective de ce pays avec nous; nos terres et nos ressources sont exploitées et spoliées par des sociétés et des gouvernements qui ignorent notre présence et nos droits sur les territoires; la plupart d'entre nous n'avons pas réussi à décrocher des diplômes d'études postsecondaires; par contre plusieurs d'entre nous avons réussi à obtenir des antécédents judiciaires criminels et, jusqu'à tout dernièrement, il existait des procédures policières qui permettaient aux agents – pour nous donner des leçons de civilisation sans doute – de nous abandonner dans des champs au milieu de l'hiver et de nous laisser mourir de froid². Je n'invente rien, vous n'avez qu'à lire les

2. Je réfère ici notamment à l'affaire Neil Stonechild à Saskatoon. Voir Gouvernement de la Saskatchewan, *Rapport de la Commission d'enquête sur la mort de Neil Stonechild*, rédigé en 2004 par l'Honorable juge David Wright de la Cour du Banc de la Reine, et commissaire. L'enquête fut jugée nécessaire à la suite de la découverte de plusieurs Autochtones trouvés morts de froid dans des endroits industriels de la ville alors qu'ils avaient été vus pour la dernière fois en compagnie de policiers de la ville.

journaux, consulter les chiffres de Statistique Canada et du ministère de la Santé, à examiner les fichiers des prisons et des ministères fédéraux et provinciaux de la Justice ou à prendre le temps de lire les tristes inscriptions des petites croix blanches plantées sur les tombes dans les cimetières de nos communautés et entendre les pleurs des mères qui assistent aux nombreuses funérailles de leurs enfants. Prenez connaissance des taux de décrochage de nos étudiants et constatez les revenus pitoyables des familles autochtones dans les deux pays les plus riches de la planète. Tout ce que je viens de vous dire nous ramène directement aux pensionnats et aux politiques derrière la mise en place de ces institutions.

Quel est ce système des pensionnats ? Que retrouvons-nous derrière la décision de mettre en place ce système ? Je ne saurais dans ces quelques lignes donner ni les détails, ni l'évolution complète de cette expérience historique, mais vous comprendrez que les Autochtones perçoivent le système des pensionnats comme une politique apparentée à un génocide perpétré par le gouvernement tel que défini à l'article 2 de la Convention de 1948 de l'Organisation des Nations Unies pour la prévention et la répression du crime de génocide : « Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, social ou religieux, comme tel a) meurtre de membres du groupe ; b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ; c) *soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique ou partielle* ; d) mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; e) *transfert d'enfants du groupe à un autre groupe*³. »

Ce que nous entendons en histoire par le système des pensionnats n'est pas un phénomène purement canadien. À partir de la fin du XIX^e siècle, jusqu'à dernièrement, les gouvernements du Canada et des États-Unis avaient favorisé, promu et établi un système de pensionnats pour Indiens conçu spécifiquement pour assimiler les Autochtones considérés comme « sauvages » et les transformer en membres utiles pour la société.

Avant que ce système ne devienne une méthode privilégiée de politique gouvernementale, les autorités coloniales, les ordres religieux et, après la Guerre de sept ans et la Guerre d'indépendance des États-Unis, les gouvernements britannique et américain ont bien essayé d'utiliser diverses

3. C'est l'auteur qui souligne.

méthodes apparentées aux pensionnats comme moyens de « civiliser » les Indiens. Entre 1620 et 1680, les Récollets, les Jésuites et les Ursulines (Marie de l'Incarnation) tentèrent, en Nouvelle-France, de « franciser » les « Sauvages » en plaçant des enfants dans des pensionnats : l'entreprise s'est soldée par un échec⁴. En Nouvelle-Angleterre, le missionnaire puritain John Eliot (1604-1690) essaya lui aussi de convertir les Indiens en les persuadant d'abandonner leur mode de vie nomade, d'adopter un mode de vie chrétien et de vivre selon la philosophie morale des Puritains. Son succès fut relatif : la Guerre du roi Philippe (*King Philip's War*) de 1675-76 anéantit son œuvre, et les anciens villages d'Autochtones (*Praying Indians*) furent occupés par les colons blancs⁵.

Aux États-Unis, la saga des pensionnats est bien illustrée par l'histoire de la fameuse École indienne de Carlisle, fondée en 1879, sur une ancienne base militaire de la Pennsylvanie par un officier de l'armée, Richard Henry Pratt⁶. On cherchait ainsi à assimiler totalement les élèves en leur donnant une éducation de base et en les logeant, l'été, dans des familles de Blancs pour qu'ils adoptent leurs manières et leurs attitudes. Le résultat fut mitigé et le gouvernement décida, après la Première Guerre mondiale, de fermer Carlisle et de mettre l'emphase sur les écoles au sein des réserves⁷. Au Canada, un pasteur méthodiste nommé Egerton Ryerson (1803-1882), agissant au nom du Département indien (l'ancêtre du ministère des Affaires indiennes), recommanda en 1847 l'établissement de pensionnats sur un

-
4. C'est vers 1635 qu'apparaît à Sillery (maintenant incorporé à la Ville de Québec) un des premiers prototypes (réduction) de la « réserve indienne » en Amérique du Nord. On cherchait déjà à sédentariser les Autochtones et ainsi créer les conditions permettant de mieux les « civiliser », en les tenant loin de la « mauvaise » influence de leur milieu naturel. La pratique de créer des « réductions » fut utilisée notamment par les Jésuites du Paraguay – cette expérience unique fut anéantie sur les ordres du marquis de Pombal au XVIII^e siècle. On pense aussi aux établissements des missions des Jésuites, puis des Franciscains dans le sud des États-Unis, de la fin du XVII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle (Eusebio Kino et Junipero Serra).
 5. La version canadienne de John Eliot, c'est William Duncan, ce missionnaire laïc anglican qui fonda des communautés indiennes séparées appelées Metlakatla en Colombie-Britannique et en Alaska. Même ici, on cherchait à « civiliser » les Indiens selon des préceptes chrétiens. Lire Murray (1985).
 6. Sur l'école de Carlisle et les motivations entourant ce genre d'institutions, lire Hoxie (1984).
 7. La philosophie qui animait l'École indienne de Carlisle fut toutefois longtemps maintenue dans les écoles des réserves. Par exemple, il était interdit de parler une autre langue que l'anglais à l'école.

fondement religieux en affirmant qu'on « ne pouvait élever le caractère et la condition [de l'Indien] sans l'aide de sentiments religieux. » En 1856, on s'aperçut cependant qu'il ne servait à rien d'éduquer les adultes et qu'il fallait mettre l'emphase sur les enfants. Ainsi débuta l'histoire des pensionnats⁸. Les dernières écoles au Canada ne devaient fermer leurs portes que récemment, dans les années 1970 et 1980.

Essentiellement, le raisonnement qui sous-tend le système des pensionnats est simple. Des agents du gouvernement arrachaient les enfants à leur famille et à leur communauté, et les rassemblaient dans des pensionnats, lesquels étaient gérés de concert avec des organisations religieuses chrétiennes : catholiques, anglicanes, méthodistes, presbytériennes, etc. Souvent les enfants étaient envoyés très loin de chez eux ; souvent aussi, on envoyait les frères et sœurs dans des écoles différentes pour détruire les liens de solidarité familiale⁹. Là, nous étions supposés être éduqués convenablement et métamorphosés en membres de la société dominante, c'est-à-dire devenir chrétiens, moraux, et productifs, du moins dans la version non autochtone de cet idéal. Le jour de notre graduation, nous étions sensés prendre avantage du processus légal par lequel nous pouvions renoncer officiellement à notre indianité pour enfin jouir des privilèges de la citoyenneté canadienne. En somme, on nous permettait généreusement de nous affranchir de notre pitoyable condition de sauvage malappris du fond des bois. N'oubliez pas que, jusqu'à récemment, nous étions, même à l'âge adulte, considérés légalement comme des pupilles de l'État¹⁰ (Furniss, 1995), et c'est seulement par l'effet de l'affranchissement légal que nous pouvions rejoindre les rangs des personnes jouissant de leurs pleins droits civiques et participer au processus politique du Canada.

-
8. Il faut comprendre que la justification soutenant l'établissement des pensionnats collait à celle de la mise en place des réserves, dont le but était de sédentariser les Indiens, et ainsi permettre leur émancipation éventuelle de leur condition de « sauvage ». La compréhension du contexte général est un aspect important ici. Pour un témoignage, lire Adams (1989).
 9. Je connais personnellement le cas de ces deux enfants de Waswanipi, ma communauté. La petite fille fut envoyée à La Tuque, pendant que son frère se retrouva à Brantford, en Ontario. Dans les deux cas, ils tentèrent de s'évader et furent repris et renvoyés dans leurs écoles respectives. Ce garçon a perdu sa langue et a dû réapprendre le cri quand il eut terminé sa longue période à Brantford. Quand il est revenu dans la communauté, il s'est longtemps considéré comme un étranger, même dans sa propre famille.
 10. Ceci est très bien expliqué dans le chapitre « Federal Indian Policy », p. 22 et suiv.

Je dois ajouter que le gouvernement a dû consacrer des sommes et des moyens techniques importants pour réussir ces enlèvements d'enfants : dans nos communautés crie du Nord du Québec, on envoyait des hydravions chercher les enfants.

Plusieurs de ces enfants demeuraient pendant des années dans ces écoles sans retourner dans leur communauté. La vie à l'école était rude et n'avait pas grand-chose à voir avec l'obtention éventuelle d'un vrai diplôme qui aurait pu au moins être utile dans le vrai monde. Souvent, en dehors des heures de cours, les enfants travaillaient de longues heures, dans les champs, sans rémunération, pour le compte de l'administration et du personnel de l'école. Il était interdit de parler notre langue d'origine, et plusieurs d'entre nous avons ainsi oublié notre langue maternelle. Bien entendu, nous n'avions pas accès à nos parents et grands-parents pour qu'ils nous enseignent les éléments essentiels de notre culture. Au lieu de profiter la chaleur du foyer familial, les enfants souffraient de privations, de manque d'affection, et n'avaient que l'amitié des autres enfants pour les soutenir. Plusieurs d'entre nous ont dû souffrir les horreurs des abus sexuels et des punitions corporelles¹¹. C'est difficile de concilier ces pratiques avec l'application de n'importe quel principe chrétien. Même si certains enseignants essayaient de faire leur possible, il reste que la majeure partie des intervenants de ces écoles étaient froids et indifférents à notre égard.

Même si l'idée centrale de notre présence dans ces écoles était de nous éduquer et de nous civiliser, l'expérience des pensionnats a, dans les faits, transformé la plupart des élèves en individus incapables d'assumer les responsabilités usuelles de la vie. Dans ces écoles, nous avons fait l'apprentissage de la colère et de la frustration. Nous avons acquis une aversion pour toute forme d'autorité et nous cherchions un semblant de réconfort dans l'alcool et la drogue. Nous n'avons pas pu bénéficier des enseignements et de l'exemple de nos parents. Lorsque nous sommes finalement retournés dans nos communautés, nous étions considérés comme des étrangers virtuels, inaptes et émotionnellement écorchés. Et lorsque nous avons fondé nos familles, nous n'avions aucune idée de la manière d'aimer nos enfants, et un jour, en vieillissant, ils se sont retournés contre nous. Vous devez comprendre la difficulté que j'ai d'exprimer mes propres sentiments à cet égard.

11. Pour des exemples, lire les témoignages des enfants dans Furniss (1995), p. 66 et suiv.

J'ai senti le besoin d'inclure ce passage d'un livre de psychologie qui explique mieux que je ne pourrais le faire les effets qu'ont eu sur nous ces politiques gouvernementales, notamment celles sur les pensionnats (le livre s'articule autour de l'expérience américaine, mais il s'applique tout aussi bien à notre contexte)¹² :

Les abus que les Indiens ont endurés et continuent d'endurer à la suite des assauts entrepris contre eux par le gouvernement des États-Unis se font sentir à tous les niveaux. Ces abus sont d'ordre émotionnel, spirituel et sexuel. Les effets de ces abus sur l'individu sont bien connus des praticiens en clinique. La victime a une tendance à intérioriser l'abus et à devenir comme l'abuseur lui-même. Ces décennies d'abus subis par les Indiens ont permis l'apparition de ce qu'on pourrait décrire comme le système de la famille hybride, où le système de famille traditionnel n'existe plus. Le traumatisme a fracturé les systèmes et une nouvelle idéologie dysfonctionnelle et négative s'est insinuée dans le système familial des Autochtones. Cette dysfonction et cette oppression ont tellement été assimilées que les membres opprimés de la famille veulent en apparence continuer à subir les abus et l'oppression. « Les opprimés désirent trop souvent leur oppression, soit parce qu'ils codifient ce désir à l'intérieur de schèmes de domination, soit que les schèmes de domination produisent leur désir. » Après plusieurs décennies d'abus et d'assimilation de modèles pathologiques, ces modèles dysfonctionnels deviennent parfois très nébuleux pour les familles elles-mêmes. À un certain moment, ces modèles dysfonctionnels sont perçus comme partie

-
12. Traduction libre de : « *The abuse that Native American people faced and continue to face from the assault waged by the U.S. government was felt at all levels. This abuse included physical, emotional, spiritual, and sexual abuse. The dynamics of such abuse on an individual are well known to clinical practitioners: the victim has the tendency of internalizing the abuse and becoming like the abuser him/herself. The decades of abuse of Native Americans in turn formulated what can best be described as hybrid family systems in which the traditional family system no longer existed. This trauma broke the systems apart, and a new negative and dysfunctional ideology was incorporated into the Native American family system. This dysfunction and oppression have been internalized to such a degree that the oppressed members of the family seemingly want to continue to be oppressed or abused. "The oppressed all too often desire their oppression, either because they code their desire within machines of domination, or because the machines of domination produce their desire." After so many decades of abuse and internalizing of pathological patterns, these dysfunctional patterns at times became very nebulous to the families themselves. The dysfunctional patterns at some point started to be seen as part of Native American tradition. Since people were forced to assimilate white behaviour – many of which were inherently dysfunctional – the ability to differentiate healthy from dysfunctional became difficult (or impossible) for the children who were to become the grownups of the boarding school era. Therefore, many of the problems facing Native American people today – such as alcoholism, child abuse, suicide, and domestic violence – have become part of the Native American heritage due to the long decades of forced assimilation and genocidal practices implemented by the federal government.* »

intégrante de la tradition autochtone. Puisque les gens étaient forcés d'assimiler le comportement des Blancs – dont plusieurs étaient eux-mêmes dysfonctionnels – la capacité de différencier ce qui est sain de ce qui est dysfonctionnel devient difficile, voire impossible, pour ces enfants qui ont grandi à l'ère des pensionnats. Ainsi, plusieurs des problèmes auxquels sont confrontés les Autochtones – tels l'alcoolisme, la violence faite aux enfants, le suicide et la violence familiale, font maintenant partie de l'héritage autochtone à la suite des longues années d'assimilation forcée et de pratiques génocides mises en œuvre par le gouvernement fédéral (Duran et Duran, 1995, p. 34-35)¹³.

La question principale n'est pas celle des pensionnats eux-mêmes. La véritable question est l'assimilation forcée des Autochtones comme moyen de résoudre le supposé problème que représentent les Indiens. L'assimilation d'une culture par une autre a toujours été une caractéristique de l'évolution de l'histoire humaine. Par exemple, les Gaulois d'Europe de l'Ouest ont adapté une partie des cultures grecques et romaines pour éventuellement se transformer en Français d'aujourd'hui. La culture des Anglais de notre temps est le résultat du mélange des cultures saxonne, germanique, celte, danoise et franco-normande. Comme on peut le constater, l'assimilation fait partie de la dynamique de l'évolution humaine. Mais on dépasse les bornes quand des politiques forcées d'assimilation ont pour but planifié d'éteindre des groupes de cultures jugées indésirables parce que ces dernières ont été perçues comme sauvages. Il semble que tous les peuples autochtones du monde entier ont été confrontés à l'assimilation forcée à divers degrés.

POURQUOI EN EST-IL AINSI ?

En Amérique, malgré les efforts de certains colonisateurs tels John Eliot ou William Penn, la majorité des Européens et de leurs descendants sur ce continent ont peur des Autochtones, de leur mode de vie libre, de leur mode de gouvernement consensuel et essentiellement démocratique, de leur capacité de vivre dans un environnement difficile et de leurs croyances non chrétiennes. Les Européens avaient noté que malgré la fascination des Autochtones pour la technologie de l'Angleterre et de la France, ces derniers

13. Ce livre est terrible à lire. À la page 27 : «*The destruction of Native American families was, in part, carried out through the coerced attendance of Native American children at boarding schools designed to forcefully remove Native American culture.*» Pour connaître les répercussions au sein des communautés, lire cet autre terrible livre : Shkilnyk (1985), p. 114 : «*The most devastating impact of residential schools on Indian culture and individual identity was felt by the generation that was caught from the old to the new way of life. This is the group that had neither the integrity of the old traditions and institutions nor the security of the white man's ways to guide it.*»

n'étaient pas très impressionnés par la culture des nouveaux arrivants. C'était difficile pour les Européens, si sûrs de la supériorité de leur culture et de leur religion, de comprendre le manque d'intérêt des Autochtones en ces matières, surtout au lendemain des guerres de religion en Europe, quand chacun croyait sa version de la spiritualité et de la moralité supérieure à celle de l'autre¹⁴. Pendant longtemps, jusqu'à l'émergence du concept du « bon Sauvage » (en soi une étrange perception qui ignore l'humanité de la personne autochtone), les Autochtones étaient décrits en termes négatifs. À la fin du XVIII^e siècle, un juriste et éducateur de la zone frontalière¹⁵ nommé Hugh Henry Brackenridge (1748-1816) traduisait les sentiments populaires de l'époque quand il décrivait les Indiens comme des êtres ayant « des formes humaines » mais, écrivait-il, « ils ont un caractère qui s'approche de celui du démon ». Il attribuait aux Autochtones une habileté inhérente, presque surnaturelle, à corrompre l'innocence de la société blanche et à la pervertir dans la sauvagerie¹⁶. Au Canada, le père de la politique fédérale d'assimilation dans la première partie du XX^e siècle, le poète bien connu et surintendant adjoint des Affaires indiennes Duncan Campbell Scott, qui donnait une impression de compassion à l'égard de l'Indien, utilisait pourtant ces adjectifs abusifs pour désigner les Autochtones : « sauvage », « excité », « désespéré », « rusé », « traître », « superstitieux », « brutal » (Titley, 1986). Au mieux, il considérait les Autochtones comme des êtres primitifs et enfantins ayant constamment besoin de

-
14. L'une des idées qui motivaient la colonisation en Amérique était la conversion des « sauvages » au christianisme. D'où les missions protestantes et catholiques dès les premiers instants de la colonisation. Le concept même des missions est né de la perception des Européens de la supériorité de la moralité chrétienne, exprimée à travers la pratique de la religion. Ce discours persistera jusqu'au XX^e siècle. On essayait de rendre le comportement des Autochtones conforme aux préceptes de la moralité, laquelle était basée sur les contraintes sévères de l'éthique chrétienne. Kant disait : « *moral requirements have the form of categorical imperatives which prescribe what is to be done regardless of what one may want* » (Honderich, 1995 ; voir aussi les articles sur *moral law*, *history of moral philosophy*, et *Christian ethics*).
15. Une traduction de l'expression *frontier*, un concept central dans la littérature anglo-américaine qui désigne cet espace qui est resté ou qui est en voie de colonisation. On n'a rien d'équivalent en français, sauf peut-être l'expression « pays d'en haut. »
16. J'ai trouvé ce passage au cours d'une discussion sur l'origine du comportement de Simon Girty – le grand renégat de la littérature historique américaine. Simon Girty est un Tory qui vivait avec les Shawnee et est célèbre pour avoir été présent lors de la torture et la mort du colonel Crawford en juin 1782. Brackenridge l'utilise en exemple pour démontrer que les Indiens ont été capables de transformer Girty, un homme blanc, en monstre sauvage (voir Brackenridge, 1998). La bibliographie du XIX^e siècle aux États-Unis est pleine d'ouvrages démontrant le caractère ignoble de l'Indien et à encouragé le maintien des attitudes négatives à l'égard des Autochtones.

l'aide paternelle du gouvernement : certains Autochtones ont-ils raison de soupçonner que ce sentiment est toujours bien présent au sein de l'appareil gouvernemental à tous les niveaux ?

Ce sont ces perceptions, aussi présentes au sein du public, qui expliquent en partie cette obsession de vouloir noyer les Autochtones dans la grande marmite de la civilisation occidentale. D'où le développement de la politique d'assimilation par l'instauration du système des pensionnats¹⁷. Le rôle de Scott a été décrit comme suit¹⁸ :

L'éducation des enfants autochtones dans les écoles de jour et résidentielles était l'un des éléments essentiels de la politique indienne du Canada dès sa formulation. Les objectifs majeurs étaient la destruction des liens des enfants avec leur culture ancestrale et leur assimilation dans la société dominante. Même si cette vision reste incontestée pendant la progression de la carrière de Duncan Campbell Scott aux Affaires indiennes, le succès échappe à cette politique. Quand Scott fut nommé surintendant de l'éducation en 1909 et surintendant général adjoint en 1913, il ne fit que rendre le système plus efficace (*ibid.*, p. 75).

Le système éducatif du gouvernement, administré par les communautés religieuses, a certainement été efficace : il a presque détruit l'ensemble des groupes autochtones, leurs cultures et leurs langues. Mais de ce dégât est née notre capacité à résister aux tentatives du gouvernement de contrôler nos vies. De cette tourmente est apparue notre réponse énergique au *Livre blanc* de Jean Chrétien de 1969 (alors qu'il était ministre des Affaires indiennes), qui aurait instauré les conditions de notre assimilation finale dans la société dominante. L'expression éloquente de cette résistance est venue sous la forme d'un livre écrit par le jeune Harold Cardinal, un Autochtone de l'Ouest canadien. Ce livre, *The Unjust Society*, publié aussi en 1969, provoqua un coup de tonnerre dans l'univers autochtone et devint un best-seller qui inspira les leaders autochtones. Cette résistance a permis la fondation de la National Indian Brotherhood, prédécesseur de l'Assemblée des Premières Nations, et des autres organisations politiques et sociales autochtones. Au début, notre résistance a été interprétée comme une confirmation de notre inaptitude

17. Les écoles de réserve, lorsqu'il y en avait, fonctionnaient sur le même principe.

18. Traduction libre de : « *The education of native children in day and residential schools was one of the key elements in Canada's Indian policy from its inception. The destruction of children's link to their ancestral culture and their assimilation into the dominant society were its main objectives. Although they remained unquestioned during the rise of Duncan Campbell Scott in the Department of Indian Affairs, success continued to elude the policies. When Scott was appointed superintendent of education in 1909 and deputy superintendent general in 1913, he took measures to render the system more efficient.* »

à savoir ce qui était bon pour nous. Le ministère des Affaires indiennes a dû s'adapter, mais en donnant constamment l'impression que les Autochtones auront toujours besoin des bons offices du gouvernement.

Le système des pensionnats et la politique d'assimilation qui le sous-tend ont laissé un héritage au-delà des maux psychosociaux qu'endurent les gens des Premières Nations. D'une part, les gouvernements véhiculent toujours l'idée que la politique d'assimilation reste valide ; c'est sa méthode d'application qui change. En sous-finançant les institutions des Premières Nations, en érigeant de nombreux obstacles au développement de l'autonomie gouvernementale, on force les Autochtones à chercher des services dans les villes, et un nombre grandissant de jeunes suivent des cours dans les collèges et les universités à l'extérieur de nos communautés. De cette manière « douce » on arrive à atteindre graduellement les objectifs de la politique d'assimilation. Déjà les aînés se plaignent que les jeunes perdent leur aptitude à parler correctement leur langue maternelle en dépit des efforts communautaires pour promouvoir l'usage des langues autochtones. Même les auteurs du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones sont pessimistes quand aux chances de survie de la grande majorité des langues autochtones au Canada.

Par ailleurs, il est plus difficile de décrire l'héritage de la honte personnelle que ces écoles ont laissé aux gens de ma génération et aux plus âgés. Dans un numéro de la revue *Time* (Frank, 2003) consacré à l'horreur des pensionnats, on relate l'expérience d'un Autochtone gitxsan (de la côte ouest) qui a été victime d'abus physiques et sexuels lorsqu'il fréquentait une de ces écoles. Nous n'avons toujours pas réglé de manière satisfaisante l'ensemble des douleurs individuelles des survivants des pensionnats. Les Églises concernées par cette politique ont émis des semblants d'excuses, mais elles ont toujours tendance à vouloir justifier l'existence du système. La Fondation de guérison mise en place à la suite des travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones cherche au meilleur de ses capacités à financer des initiatives communautaires pour venir en aide aux victimes, mais trop de survivants demeurent silencieux et souffrent sans dire un mot.

L'autre jour, j'ai entendu l'histoire d'un aîné d'Opitciwan, une communauté atikamekw située non loin de Waswanipi. Ce n'est que lors d'une récente assemblée des aînés près de cette communauté que cet homme bien connu a courageusement révélé aux participants son expérience horrible aux mains des religieux de son école. Il a dit que la mémoire de cette souffrance le hantera tous les jours de sa vie jusqu'à sa mort et qu'il se sent mortifié en permanence. Pendant des années, il n'avait rien dit parce qu'il avait honte.

Voilà en quelques lignes le malheureux et persistant héritage des pensionnats, fondés à la suite de la mise en œuvre de cette politique qui consistait à déraciner des petits enfants de leur communauté et à les faire vivre dans un milieu sans amour ni affection, et souvent dangereux, une totale négation des valeurs chrétiennes qu'on essayait pourtant de nous inculquer de force. L'héritage, c'est la honte que chacun de nous transporte. Ce sentiment a pratiquement détruit notre capacité d'être véritablement heureux, d'aimer sans réserve, d'être confiants. On a presque détruit notre capacité d'être de bons parents et des membres productifs au sein de notre communauté. C'est le genre de honte que l'on subit pour le reste de ses jours. Je sais qu'en dépit de cette honte et des contraintes que cela nous impose, nous essayons pourtant de nous assurer que nos enfants et les générations futures n'auront jamais à souffrir ce genre d'indignité. L'ironie, c'est que cette honte, c'est le gouvernement fédéral et les communautés religieuses qui devraient l'assumer, pas nous¹⁹.

Les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux devraient cesser d'agir comme si rien ne s'était passé, comme si les problèmes des communautés et des centres urbains n'avaient d'autres sources que notre inaptitude à « trouver du travail et aller chercher une éducation » comme le font le reste des Canadiens. Les pensionnats ne sont qu'un aspect de l'abus collectif représenté par les agissements et les politiques des gouvernements à notre égard, un abus qui continue à ce jour et qui ne prendra fin que le jour où la plénitude de nos droits sera reconnue par tous les Canadiens et par leurs gouvernements.

19. Pour une étude complète de la question des pensionnats, lire Milloy (1999). Voir aussi, pour un exemple plus spécifique Woolcott (1967).

Bibliographie

- Adams, H. (1989). *Prison of Grass: Canada from a Native Point of View*, Saskatoon, Fifth House Publishers.
- Brackenridge, H.H. (dir.) (1998). *Narrative of a Late Expedition against the Indians (1782)*, dans D.P. Barr, *A Monster So Brutal: Simon Girty and the Degenerative Myth of the American Frontier, 1783-1900*, Essays in History, Department of History, University of Virginia, vol. 40.
- Duran, E. et B. Duran (1995). *Native American Postcolonial Psychology*, Albany, State University of New York Press.
- Frank, S. (2003). « Schools of Shame », *Time Magazine*, édition canadienne, 28 juillet.
- Furniss, E. (1995). *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.
- Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Hoxie, F. (1984). *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Milloy, J.S. (1999). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879-1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Murray, P. (1985). *The Devil and Mr. Duncan: A History of the Two Metlakatlas*, Vancouver, Sono Nis Press.
- Organisation des Nations Unies (1948). *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, article 2, New York, ONU.
- Shkilnyk, A. (1985). *A Poison Stronger than Love: The Destruction of an Ojibway Community*, New Haven, Yale University Press.
- Titley, E.B. (1986). *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Woolcott, H.F. (1967). *A Kwakiutl Village and School*, New York, Holt, Rinehart, Winston.

LES PENSIONNATS INDIENS
Souvenir et réconciliation

Gail Guthrie Valaskakis

Dans son livre intitulé *How Societies Remember*, Paul Connerton écrit : « généralement, les images qu'on évoque de nos expériences passées servent à légitimer un ordre social actuel¹ » (Connerton, 1989, p. 3). Pendant cinq cents ans, les imageries sociales divergentes inspirées par l'Indien nomade primitif ou noble et par l'homme blanc pionnier civilisé ou christianisé ont évolué parallèlement en suivant des parcours historiques distincts. Ce périple n'a pas été sans difficulté et il a été fécond en événements ; quant à sa destination, elle est encore incertaine. Il s'agit en fait d'un pays autochtone, un territoire occupé par les Indiens et les Inuits d'autrefois et colonisé par les ancêtres d'autres Nord-Américains. Coïncés en raison d'un conflit culturel et d'une lutte politique, les Autochtones et les nouveaux arrivants vivent des réalités sociales différentes, en partie parce qu'ils ont des souvenirs nationaux différents. Pendant les cinq siècles où les Autochtones ont été sous la coupe coloniale, ils ont été représentés par d'autres dans les proclamations et les politiques, dans les études et les récits. Au cours de toutes ces années, alors que les voix des Autochtones étaient réduites au silence par des commissions ou par des omissions, ce sont des politiciens et des rapatriés, des anthropologues et des historiens, des photographes et des romanciers non autochtones qui s'approprièrent l'héritage des Autochtones et qui le rapportaient par écrit. Le lien entre ce que Patricia Nelson Limerick désigne comme *The Legacy of Conquest* [le legs de la conquête] (Limerick, 1987) et les souvenirs et les remémorations de la vie des Autochtones étaient pratiquement invisibles.

Les images et les expériences, les actions et les politiques historiques dissemblables dont les Autochtones et les Canadiens se souviennent sont liées aux disparités en matière d'économie, de santé et d'éducation qui marquent le paysage politique de ce pays. Les souvenirs que conservent les Autochtones de la formation de la nation évoquent l'occupation des terres, la confiscation des ressources, la destruction des cultures, ainsi que la transgression de la souveraineté des nations indigènes. Au contraire, selon ce que Patricia Nelson Limerick laisse entendre, en dépit du fait que les Canadiens regrettent l'assaut du fédéral contre les gouvernements, les économies et les cultures autochtones, il reste que « dans la mémoire populaire, la réalité de

1. Traduction libre de : « *images of the past commonly legitimate a present social order* ».

la conquête a disparu pour faire place à des stéréotypes inspirés par le bon sauvage et le gentilhomme pionnier menant une étrange lutte dans un milieu sauvage² » (Limerick, 1987, p. 19). En effet, dans l'imagination sociale et les récits du public ayant pris naissance dans la culture populaire, la réalité que les Autochtones ont vécue et leurs souvenirs personnels sont masqués par des stéréotypes ou passés sous silence.

L'avènement des pensionnats indiens constitue un repère révélateur du contrôle colonial et du mutisme qui ressortent de l'histoire au Canada. Jusqu'à 1992, on a passé sous silence dans l'histoire sociale et politique de l'État-nation les témoignages oraux des Autochtones ayant fréquenté les pensionnats; les Autochtones eux-mêmes ont été réticents à raconter leur expérience vécue dans les pensionnats. Néanmoins, au cours de la dernière décennie, des Autochtones ont commencé à évoquer leurs souvenirs portant sur ce qu'ils avaient vécu au pensionnat, sur leurs études et les travaux domestiques et autres qu'on leur imposait. Les survivants ont fait état de leur désespoir provoqué par la perte de leur famille, de leur communauté, de leur culture et de leur langue; ils ont parlé des souffrances causées par les abus physiques et sexuels dont ils ont été victimes. Ces expériences empreintes d'isolement, de subordination et d'abus ont eu des répercussions sur des générations d'enfants autochtones, rajoutant un poids additionnel aux tensions qui règnent dans les relations actuelles entre les Autochtones et les Canadiens. En 1996, le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones a révélé l'omniprésence des effets des pensionnats indiens, l'importance de leur influence, ainsi que le rapport entre le régime des pensionnats et la vie quotidienne des Autochtones. Alors que les voix des survivants des pensionnats s'imposaient, augmentant en nombre et en intensité, le gouvernement fédéral appuyait deux initiatives visant à favoriser la guérison et la réconciliation.

Cet article porte sur les pensionnats et les souvenirs divergents qu'ils ont laissés aux Autochtones et aux Canadiens quant à l'histoire des pensionnats indiens, leurs répercussions et leur signification; on y traite également de la politique relative au pardon au Canada. De plus, dans cet article, on décrit sommairement des approches et des initiatives élaborées ici et à l'étranger qui visent la conciliation dans des instances introduites pour des cas d'abus dans des institutions ou d'abus subis par des Autochtones.

2. Traduction libre de: « *In the popular imagination, the reality of conquest dissolved into stereotypes of noble savages and noble pioneers struggling quaintly in the wilderness.* »

ÉTABLISSEMENT DES PENSIONNATS INDIENS

Au Canada, l'établissement des pensionnats indiens a commencé en 1845, au moment où un rapport officiel à l'Assemblée législative du Haut-Canada recommandait que des pensionnats soient établis pour éduquer les enfants autochtones. L'intérêt du gouvernement à l'égard des pensionnats tire son origine de la croyance partagée par beaucoup de personnes aux États-Unis voulant que, suivant les écrits de Herbert Welch en 1895 au sujet des Indiens, « la solution au problème repose sur l'intégration naturelle et humaine des Indiens aux conditions de vie générales des Américains : l'anéantissement de la race indienne, mais, par contre, l'avènement d'une nouvelle vie pour l'Indien en tant que particulier³ » (Harmon, 1990, p. 97).

Le projet était d'assurer l'assimilation des enfants autochtones en les éloignant de leur famille et de leur communauté et en les soustrayant à leur influence, en les plaçant dans des écoles centrales et en les obligeant à apprendre l'anglais ou le français, quelques rudiments de lecture et d'écriture, à acquérir de la discipline et des compétences de la vie courante. Pour y arriver, le gouvernement a fait appel aux Églises, ces dernières considérant « le développement du caractère de l'enfant en conformité avec les préceptes de l'éducation chrétienne » (Haig-Brown, 1988, p. 57).

Entre 1831 et 1996, plus de 130 pensionnats indiens ont été en service au Canada. Le pensionnat Mohawk Indian Residential School, ouvert à Brantford (Ontario) en 1831, est le plus ancien, son établissement ayant été fait bien avant l'adoption en 1867 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique déclarant que l'éducation des Indiens relevait du fédéral. En 1879, après avoir étudié les écoles industrielles destinées aux enfants indiens aux États-Unis, Nicholas Flood Davin recommanda que le Canada adopte ce modèle visant à éduquer les enfants autochtones, qu'il l'établisse. Douze ans plus tard, en 1892, le gouvernement adopte un décret réglementant le financement et le fonctionnement des pensionnats indiens ; de plus, il établit un partenariat en règle avec les quatre principales Églises dans le but qu'elles assurent le maintien et la gestion de ces pensionnats. Il s'agissait d'une entente conclue avec l'Église catholique, l'Église anglicane, l'Église unie et l'Église presbytérienne.

Malgré le fait qu'en 1907, P.H. Bryce, directeur de la santé au ministère des Affaires indiennes et du Nord, avait présenté un rapport détaillé faisant état du taux de fréquence extrêmement élevé de la tuberculose dans les

3. Traduction libre de : « *The solution of the problem lies in a natural and human absorption of the Indian into the common conditions of American life ; annihilation for the Indian race, but a new life for the individual Indian.* »

pensionnats, notamment que 24 pour cent des élèves étaient décédés dans les sept écoles ayant fait l'objet d'examen en Alberta, en Saskatchewan et en Colombie-Britannique, le nombre de pensionnats a continué à augmenter. En 1914, Duncan Campbell Scott écrivait :

Nous sommes arrivés à une distance mesurable de la fin. Pour l'Indien, l'avenir le plus prometteur consiste en l'intégration dans la population générale ; c'est l'objectif de la politique de notre gouvernement [...] Le résultat définitif sera d'arriver à cette intégration complète. En bout de ligne, les grandes forces du mariage et de l'éducation permettront de vaincre les derniers relents persistants des coutumes et de la tradition autochtones⁴ (Scott, 1914, p. 622-623).

En 1920, sous l'influence de Duncan Campbell Scott, on a voté les mesures rendant obligatoire la fréquentation de l'école pour l'enfant indien de l'âge de cinq à 15 ans. Deux ans plus tard, en 1922, on a délaissé le modèle de l'école industrielle et opté pour les pensionnats ; le nombre de ces institutions a été accru. Ils ont été établis dans l'ensemble des provinces et des territoires, à l'exception de trois provinces : le Nouveau-Brunswick, l'Île-du-Prince-Édouard et Terre-Neuve. Dans le Nord, le système des pensionnats comprenait aussi des résidences.

À l'apogée de son influence au milieu des années 1930, le système ou régime des pensionnats indiens était sous l'égide de l'État, un réseau de quatre-vingts institutions gérées par les Églises avec un effectif de plus de 17 000 élèves inscrits. Parmi ces 80 pensionnats, 44 étaient sous la direction de divers ordres religieux catholiques ; 21 sous la gouverne de l'Église d'Angleterre devenue plus tard l'Église anglicane ; 13 ont été dirigés par l'Église unie ; et deux par les Presbytériens. Cette proportion est restée constante tout au long de l'histoire du régime des pensionnats.

En 1945, 9 149 élèves étaient inscrits dans les pensionnats. Cette année-là, les registres indiquent qu'un peu plus d'une centaine d'élèves étaient inscrits en huitième année, mais aucun de ces élèves n'a poursuivi ses études au-delà de la neuvième année. Cependant, dès 1959, on comptait 2 144 enfants dans les pensionnats au niveau de la neuvième à la treizième année. En 1969, au moment où le partenariat entre le gouvernement et les Églises prenait fin, le fédéral a pris les 52 pensionnats en charge, un effectif totalisant 7 904 élèves, et il en a assuré le fonctionnement. Bien qu'on croie généralement que le régime des pensionnats s'est terminé en 1983 avec la

4. Traduction libre de : « *We have arrived within measurable distance of the end. The happiest future for the Indian is the absorption into the general population, and this is the object of the policy of our government [...] The final result will be this complete absorption. The great forces of intermarriage and education will finally overcome the lingering traces of native custom and tradition.* »

fermeture de celui de Tofino en Colombie-Britannique, des recherches récentes indiquent qu'un petit nombre de pensionnats ont continué à fonctionner dans les années 1990, notamment Akajua Hall, dans les Territoires du Nord-Ouest (Fondation autochtone de guérison, 2002).

D'après l'Enquête auprès des peuples autochtones menée par Statistique Canada en 1991, le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC) a fourni l'estimation suivante : on comptait à cette date entre 105 000 et 107 000 Autochtones encore vivants qui avaient fréquenté les pensionnats, 80 pour cent d'entre eux étaient des personnes de Premières Nations, neuf pour cent des Métis, cinq pour cent des Inuits et six pour cent des Indiens non inscrits (MAINC, 1998). À l'heure actuelle, on compte environ 93 000 anciens élèves qui sont encore vivants (Fondation autochtone de guérison, 2002, p. 2). Toutefois, des milliers d'Autochtones sont aux prises avec les séquelles des pensionnats, des effets transmis par les anciens élèves à leurs enfants et à leurs petits-enfants par l'évocation des souvenirs et des histoires au sujet des pensionnats que les survivants leur font connaître, leur représentent et leur passent de génération en génération.

VIES RACONTÉES

Robin Ridington écrit que les Autochtones sont portés à vivre « des vies racontées », des vies qui ont été forgées à partir de récits, entrelacées à des faits racontés ; la relation orale de ces faits se fait à partir de l'expérience personnelle ou de l'expérience des autres. Cet auteur explique que « ces récits font des références subtiles (implicites) et ésotériques (ou mystiques) en évoquant l'histoire générale, des connaissances de sens commun, des mythes ordinairement connus⁵ » (Ridington, 1990, p. 192). Les Autochtones ont toujours reconnu l'importance des récits. Prenant la parole à titre de première personne autochtone au Canada à donner une conférence aux Massey Lectures, Thomas King dit : « La vérité au sujet de ces récits, c'est en fait tout ce que nous sommes⁶ » (King, 2003, p. 2) ; N. Scott Momaday corrobore en disant : « Nous sommes ce que nous imaginons » (Swann et Krupat, 1987, p. 566). Quant à Lenore Keeshing-Tobias, il écrit : « Les récits ne visent pas seulement à divertir. Les récits sont puissants. Ils sont révélateurs des perceptions les plus profondes, les plus intimes d'un peuple, de ses relations et de ses attitudes. Les récits témoignent de la culture, de la façon de penser d'un peuple⁷ » (Slapin et Seale, 1992, p. 98-99).

5. Traduction libre de : « *storied speech makes subtle and esoteric references to common history, common knowledge, common myth.* »

6. Traduction libre de : « *The truth about stories is that that's all we are.* »

Les travaux universitaires considèrent depuis longtemps les récits évocateurs de souvenirs et de faits vécus comme un aperçu de ce que sont notre nature, notre expérience et notre façon de comprendre la vie, ainsi que la façon de se représenter soi-même et les autres. Par ailleurs, trouvant un écho dans les énoncés de Thomas King, des travaux récents sur la pratique littéraire, artistique et ethnographique révèlent un rapport plus complexe entre les narrations ou récits faits oralement, par écrit ou visuellement et la création des identités, des sociétés (collectivités) et des alliances, de même que l'établissement de rapports de pouvoir sur lesquels se construisent les rapports sociaux. En particulier, les écrits dans les études culturelles indiquent qu'en fait, nous construisons notre identité (ce qu'on est) grâce à un processus consistant en l'association d'une personne avec les images et les récits culturels qui dominent notre façon de percevoir et de représenter les milieux sociaux dans lesquels nous vivons.

C'est grâce à des souvenirs, des coutumes et des expériences partagés permettant l'établissement de rapports sociaux que les cultures se manifestent. Dans la vie quotidienne, chaque personne est plutôt « quelque chose en devenir » par opposition à « quelque chose d'établi » (Ross, 1996, p. 101). L'identité personnelle ne s'établit pas à partir de l'idée que l'on a de soi en son for intérieur, mais plutôt à partir du choix de représentations et de narrations changeantes qu'on crée et qu'on exprime dans notre vie personnelle et dans notre vie sociale. Les identités sont continuellement contestées et reconstruites dans le cadre de cette négociation discursive d'alliances et de rapports complexes ou de pouvoir qui constituent des collectivités ou sociétés, des nations et des États-nations. Intégrés à des représentations ambiguës de récits oraux ou de narrations visuelles remémorés, imaginés et racontés, nos collectivités, nations et États-nations ne sont pas cimentés par l'unité et l'appartenance, mais bien par le dynamisme du changement et de la diversité qui émane des narrations qu'on adopte, qu'on représente et auxquelles on donne suite (Hall, 1989).

Par conséquent, les récits ne sont pas uniquement le ciment culturel qui réunit les collectivités politiques ou sociales ou qui les fait évoluer au fil du temps. Ces récits traduisent le fondement culturel dynamique sur lequel les identités et les collectivités s'établissent grâce à un processus continu d'acceptation de représentations apparentées (liées) ou contradictoires et des messages idéologiques qu'elles signifient. Dans les collectivités autochtones,

7. Traduction libre de : « *Stories are not just entertainment. Stories are power. They reflect the deepest, the most intimate perceptions, relationships and attitudes of a people. Stories show how a people, a culture thinks.* »

les récits portant sur les pensionnats, intégrés à la vie des Autochtones depuis 150 ans, donnent forme aux souvenirs qui surgissent par bribes et qui sont transmis par l'entremise d'échanges discursifs de tradition orale.

Jusqu'à tout récemment, les récits portant sur les pensionnats dont les non autochtones ou les gens de l'extérieur n'ont pas tenu compte, des récits que les Autochtones n'avaient pas écrits, ont été transmis de génération en génération par la tradition orale, un terme que Jan Vansina (1985, p. 1) attribue à la fois au processus de transmission des messages de bouche à oreille et aux messages ou résultats oraux remontant à au moins une génération. La tradition orale est entremêlée au souvenir, particulièrement en ce qui a trait aux réminiscences que Jan Vansina définit comme « l'expression d'expériences ou la remémoration d'événements ou de situations passés que des intervenants participants relatent bien après que les événements sont survenus⁸ » (*ibid.*, p. 8).

Jan Vansina explique que « les réminiscences sont des segments dans l'histoire d'une vie [...] elles sont essentielles pour l'obtention d'une notion de la personnalité et de l'identité. Elles sont à l'image de soi que chaque individu cherche à transmettre aux autres⁹ » (*ibid.*). De l'avis de N. Scott Momaday : « Le souvenir commence à nuancer l'imagination, à lui mettre des réserves, à lui donner une autre organisation, celle qui lui est favorable¹⁰ » (Momaday, 1976, p. 61). Par ailleurs, si les récits évoqués par réminiscence sont personnels, comme Vansina le fait remarquer, « le souvenir transmis par la tradition orale est plus dynamique en tout temps que le souvenir individuel¹¹ » (Vansina, 1985, p. 161).

Dans le cas des Autochtones, ce qu'on peut désigner comme « souvenirs racontés » permet d'exprimer des expériences personnelles et collectives (communes) qui constituent le fondement de l'histoire orale autochtone. Cependant, les réminiscences d'un passé non résolu ne constituent pas un compte rendu ou des expériences ou faits avérés appartenant à l'histoire, mais plutôt des « souvenirs racontés », continuellement reconstruits et renouvelés dans le cadre de leur retransmission dynamique selon la tradition orale.

8. Traduction libre de : « *expression of experiences or recollection of past events or situations given by participants long after the events* ».

9. Traduction libre de : « *Reminiscences are bits of life history [...] they are essential to a notion of personality and identity, they are the image of oneself one cares to transmit to others* »

10. Traduction libre de : « *Memory begins to qualify the imagination, to give it another formation, one that is peculiar to the self.* »

11. Traduction libre de : « *The memory of oral tradition is more dynamic at all times than individual memory.* »

Les souvenirs racontés font fonction d'aiguillons permettant de rassembler des expériences vécues par les générations antérieures et par des compatriotes actuels. Comme Robin Ridington l'écrit : « Les traditions orales des personnes originaires de ce pays sont une forme de discours qui les rattache à leur patrie, à leur nationalité et aux générations qui les ont précédées¹² » (Ridington, 1990, p. 190). Les souvenirs liés aux pensionnats font partie intégrante de l'histoire orale des Autochtones, au sujet de laquelle Leslie Marmon Silko écrit : « J'aimerais vous dire quelque chose sur ces récits [...] Ils ne visent pas seulement à divertir. Ne vous y méprenez pas. C'est tout ce que nous possédons, tout ce que nous avons pour lutter contre la maladie et la mort¹³ » (Silko, 1977, p. 2).

SOUVENIR ET TRAUMATISME HISTORIQUE

N. Scott Momaday écrit au sujet des récits qu'il relate : « Certains de ces souvenirs qui appartenaient à ma mère sont devenus les miens. C'est un véritable boulet hérité des ancêtres¹⁴ » (Momaday, 1976, p. 22). Cette association que Momaday fait au sujet « des souvenirs qu'on a dans le sang » permet d'entrevoir l'explication de sa perception : « l'imagination inspiratrice de ces récits n'est en réalité pas la mienne, même si je pense l'avoir dans le sang » (Woodard, 1989, p. 22). Linda Hogan souligne en parlant d'un grand-père « tous ces gens [ancêtres] m'accompagnent silencieusement du fait que leur sang coule dans mes veines¹⁵ » (Hogan, 1987, p. 235). Les assertions concernant « le souvenir transmis par la voie du sang, de l'hérédité » (Van Winkle, dans Strong et Van Winkle, 1996, p. 560) faites par Momaday, Hogan et les autres auteurs autochtones peuvent s'avérer inexacts et inconvenantes, mais elles représentent néanmoins l'expression puissamment évocatrice d'un héritage commun. Dans le cas des Autochtones, « la consanguinité culturelle » est synonyme de souffrances et de joies que suscite un passé mémorisé, individuel et collectif. Dans cette transposition de savoir et de

12. Traduction libre de : « *The oral traditions of people who are native to this land are a form of discourse which connects them to the land and to the generations that have gone before.* »

13. Traduction libre de : « *I will tell you something about stories [...] They aren't just entertainment. Don't be fooled. They are all we have, you see, all we have to fight off illness and death.* »

14. Traduction libre de : « *Some of my mother's memories have become my own. That is the real burden of the blood.* »

15. Traduction libre de : « *all his people are walking through my veins without speech.* »

parenté encodés dans la tradition orale, les récits des Indiens qui se transmettent de génération en génération « sont ressentis comme des transformations de comportements bien connus¹⁶ » (Ridington, 1990, p. 138). Ce ne sont pas dans ce cas des souvenirs recherchés et retrouvés ; il s'agit plutôt d'un processus aboutissant à un souvenir transformé. Ces liens mémorisés avec des « grands-pères » et des « grands-mères », avec le vécu des aînés, avec la connaissance et la compréhension de ce qu'ils sont ou de ce qu'ils ont parcouru, établissent le fondement plein d'imagination à l'origine des récits, notamment les narrations contemporaines concernant la domination qu'on a exercée sur eux et leur survivance, des faits qui ont été vécus, transformés et imaginés. Cet imaginaire, celui qui fait partie de la nature même des Autochtones, les amenant à exprimer non seulement l'existence d'expériences et de collectivités imaginaires mais aussi le fait qu'elles sont choses du passé, trouve son expression dans les écrits d'autres auteurs autochtones, notamment John Trudel, qui explique faire l'expérience d'une piste tracée par le « souvenir de source génétique » (Robertson, 1998). Pour les gens de l'extérieur (allochtones), l'articulation de la parenté héréditaire et de la culture, du vécu et de l'origine ancestrale prenant forme dans l'héritage autochtone et figée par la politique coloniale est enrobée d'une perspective naturalisée d'inspiration essentialiste et raciste (Van Winkle, dans Strong et Van Winkle, 1996, p. 562). En revanche, pour les Autochtones, « le souvenir hérité, inhérent à la personne autochtone » constitue un lien affectif, un lien culturel avec le passé, l'expression d'expériences collectives et personnelles, dont les souvenirs d'expériences traumatisantes vécues dans les pensionnats.

Depuis les années 1990, le traumatisme dont les Canadiens autochtones ont été victimes dans les pensionnats a été bien documenté. Des livres comme *A National Crime* (Milloy, 1999) et *Shingwauk's Vision* (Miller, 1996) rassemblent des témoignages personnels, des comptes rendus de recherche, des causes judiciaires et des dossiers de médiation visant à appuyer les souvenirs que les survivants racontent :

Un grand nombre d'enfants de Premières Nations sont décédés pour cause de maladie pendant qu'ils étaient confiés aux pensionnats ; d'autres ont été brisés, profondément perturbés sur le plan affectif et spirituel, par la discipline sévère et les conditions de vie difficiles. Le fait de vivre enfermé, les humiliations, le manque d'intimité, les abus physiques, sexuels et psychologiques ont eu pour conséquence d'entraîner

16. Traduction libre de : « are experienced as transformations of a familiar pattern ».

de profonds bouleversements, la perte de la fierté et du respect de soi, ainsi que la perte de l'identité à l'intérieur de la famille, de la communauté et de la nation¹⁷. (Assemblée des Premières Nations, 1998, p. 5).

Les effets découlant du traumatisme lié aux pensionnats dont on a attesté la véracité chez les survivants des pensionnats comprennent notamment la dépression, la violence conjugale, les dépendances (Corrado et Cohen, 2003). Dans un même ordre d'idées, des universitaires américains comme Eduardo et Bonnie Duran et Maria Brave Heart ont au cours des dernières années considéré le traumatisme historique (hérité) comme une forme de « blessure psychique » causée par les souvenirs transmis à travers des générations d'Autochtones (Duran *et al.*, 1998, p. 342). Ils allèguent que des conséquences comme la mort, la maladie, la relocalisation ou le déplacement, la dépossession, ainsi que le génocide culturel systématique, ce que certains nomment l'« holocauste de l'Amérindien », ont fait en sorte que les Autochtones éprouvent « un état de stress post-traumatique intergénérationnel » (*ibid.*, p. 341), une atteinte profonde à l'âme autochtone (*ibid.*) causée par des traumatismes non résolus affectant plusieurs générations, des traumatismes cumulatifs au fil du temps.

Au Canada, Cynthia Westley-Esquimaux et Magdalena Smolewski conviennent que l'expérience vécue dans les pensionnats fait partie des souvenirs pénibles contribuant à ce qu'elles considèrent « une transmission de traumatismes historiques » (Westley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 66), définie comme suit : « des vagues cumulatives de traumatismes et de deuils qui n'ont pas été résolus dans la psyché autochtone et sont profondément enfouis dans la mémoire collective des Autochtones¹⁸ » (*ibid.*, p. iv). D'après leur perspective, « les souvenirs communs profondément gravés de ces traumatismes hérités et enfouis, ou l'absence de remémoration collective, passent de génération en génération, tout comme des comportements et des mécanismes d'adaptation sociale mésadaptés [qui sont] des symptômes d'une grande diversité de troubles sociaux entraînés par ce traumatisme historique¹⁹ » (*ibid.*, p. 66). Cet aboutissement ne revêt

-
17. Traduction libre de : « *Scores of First Nations children died from disease while in the care of residential schools; others were emotionally and spiritually destroyed by the harsh discipline and living conditions. Confinement, humiliations, lack of privacy, physical, sexual and psychological abuses resulted in dislocation, loss of pride and self-respect, and loss of identity within the family, community and nation.* »
 18. Traduction libre de : « *the cumulative waves of trauma and grief that have not been resolved within the Aboriginal psyche and have become deeply embedded in the collective memory of Aboriginal people.* »
 19. Traduction libre de : « *Hidden collective memories of this trauma, or a collective non-remembering, is passed from generation to generation, just as the maladaptive social and behavioural patterns, [that] are the symptoms of many different social disorders caused by the historic trauma.* »

pas une seule forme de réaction ou d'adaptation au traumatisme historique, mais plutôt « divers troubles sociaux ayant des grappes respectives de symptômes²⁰ » (*ibid.*). En effet, le suicide, la violence familiale, l'abus sexuel et l'inadaptation ou les difficultés dans les relations interpersonnelles sont autant de comportements symptomatiques prenant racine dans le traumatisme historique qui « perturbe les modes de comportement (ou mécanismes d'adaptation) sociaux et culturels et les transforme en des comportements mésadaptés²¹ » (*ibid.*). En un processus ininterrompu, les grappes de symptômes découlant du traumatisme émanant de l'histoire transgénérationnelle, comme la violence familiale et l'abus sexuel, sont passés aux enfants autochtones de génération en génération, un dysfonctionnement que ces enfants intériorisent. C'est pourquoi ces comportements socialement acquis, associés à ce traumatisme historique, « sont la cause de profondes perturbations ou de dégradations dans le fonctionnement social qui peuvent persister pendant des années, des décennies, même des générations²² » (*ibid.*).

Westley-Esquimaux et Smolewski avancent l'idée que les Autochtones font preuve de ce que les psychologues qualifient d'« impuissance ou détresse acquise²³ » et d'une « source de détermination interne²⁴ » (Westley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 67) réduite, des manifestations comportementales chez les personnes ayant le sentiment de ne pas exercer de contrôle sur les événements qui touchent leur vie, de ne pas pouvoir exercer d'influence sur les conséquences entraînées par ces événements, et qui se blâment d'être ainsi impuissantes. Ces deux auteures indiquent que ces perceptions représentent une réaction ou une attitude d'adaptation, non seulement en fonction de l'expérience traumatisante, mais aux images laissées par ces événements traumatisants et profondément gravées dans la mémoire sociale des Autochtones (*ibid.*, p. 72).

Westley-Esquimaux et Smolewski (*ibid.*) s'appuient sur les travaux d'Arthur Neal, qui émet l'idée qu'« avec le temps, les frontières entourant les événements traumatisants deviennent floues, stéréotypées et déformées selon les besoins du moment et, à ce titre, elles présentent une image collective du passé que les personnes se transmettent de génération en génération²⁵ » (Neal, 1998).

20. Traduction libre de : « *different social disorders with respective clusters of symptoms* ».

21. Traduction libre de : « *disrupts social and cultural patterns and transforms them into maladaptive ones* ».

22. Traduction libre de : « *causes deep breakdowns in social functioning that may last for many years, decades or even generations* ».

23. Traduction libre de : « *learned helplessness* ».

24. Traduction libre de : « *internal locus of control* ».

25. Traduction libre de : « *with time, boundaries around traumatic events become blurred, stereotyped and selectively distorted and, as such, they enter the collective image of the past that people pass from generation to generation* ».

Suivant l'écheveau compliqué de significations ou d'interprétations que nous tissons, des fils conducteurs pour toute notre vie, nous déclenchons des souvenirs collectifs et des souvenirs personnels, nous les exprimons, nous nous les représentons et nous leur donnons suite. Dans le cas des Autochtones, les souvenirs ainsi ravivés, racontés encore une fois ou imaginés sont souvent traumatisants; ils passent de génération en génération sous forme de narrations qui circulent et ils sont présentés comme des récits. Contrairement au public resté indifférent à l'égard de tout ce qui a entouré l'expérience des Autochtones relativement aux pensionnats, ces derniers s'en souviennent, de même que le traumatisme ravivé par la remémoration des expériences vécues et des souvenirs provoque des répercussions sur le plan individuel et des répercussions entre générations.

INITIATIVES CANADIENNES : GUÉRISON ET RÉCONCILIATION

Le traumatisme historique (hérité), lié au contrôle colonial, à l'intrusion dans la culture et à l'abus et même à l'expérience liée aux pensionnats n'est pas une particularité du Canada; par contre, l'attitude canadienne face aux mauvais traitements, à la violence en établissement dont les Autochtones ont été victimes dans les pensionnats est assez unique.

Depuis le milieu des années 1990, les survivants ont entamé des poursuites contre le gouvernement du Canada et contre les Églises ayant assuré le fonctionnement des pensionnats. À ce jour, plus de 12 000 cas litigieux ont été classés, mais une centaine seulement de ce nombre ont été réglés. Par ailleurs, depuis 1998, deux initiatives nationales ont été mises sur pied dans le but de favoriser la réconciliation entre les Autochtones et les Canadiens relativement aux pensionnats. Une de ces initiatives a donné lieu à l'établissement du mode alternatif de règlement des poursuites en justice contre le gouvernement du Canada, qui a financé le fonctionnement des pensionnats, et contre les Églises qui les ont dirigés. Grâce à cette procédure judiciaire appuyée financièrement par le gouvernement fédéral, les demandeurs ont obtenu une compensation monétaire et l'accès à un traitement ou à des services de guérison. Des centaines de demandeurs ont amorcé la démarche en remplissant un formulaire compliqué, en rencontrant les arbitres de griefs et en engageant des poursuites pour obtenir un règlement dont la décision incombe à l'arbitre en chef. Même si la décision peut être portée en appel par l'une ou l'autre des parties, cette procédure vise à faciliter le règlement des conflits et à le faire dans des délais plus raisonnables que devant les tribunaux.

L'établissement de la Fondation autochtone de guérison le 31 mars 1998 a représenté la deuxième initiative nationale à être lancée. Le but recherché était de financer des projets de guérison holistiques et communautaires visant à remédier aux séquelles des abus physiques et sexuels dont souffrent les survivants des pensionnats, leur famille et leur communauté. Ces efforts se rattachent à d'autres efforts de réconciliation visant à éliminer la violence institutionnalisée ou la violence pour des motifs politiques qui sévit dans d'autres pays.

LA FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON

Par suite du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones paru en janvier 1998, le gouvernement du Canada a annoncé *Rassembler nos forces : Le plan d'action pour les questions autochtones*, qui préconise l'établissement d'un partenariat renouvelé avec les Autochtones fondé sur la reconnaissance des injustices et des erreurs commises dans le passé ; l'avancement de la réconciliation, de la guérison et du renouveau ; ainsi que le développement d'un plan conjoint pour l'avenir. Le gouvernement a présenté une déclaration de réconciliation où il reconnaît le rôle exercé dans l'établissement du régime des pensionnats, exprimant ses plus vifs regrets aux victimes de sévices physiques et sexuels. À partir de 1986, toutes les Églises ont aussi présenté des excuses pour le rôle qu'elles ont exercé dans la gestion de ces pensionnats. Dans le cadre de *Rassembler nos forces*, le gouvernement fédéral s'est engagé à allouer 350 millions de dollars (plus les intérêts) pour constituer un fonds de guérison visant à appuyer la stratégie communautaire axée sur la réponse aux besoins de guérison des personnes, des familles et des collectivités, des besoins émanant des abus physiques et sexuels commis dans les pensionnats. Le 31 mars 1998, le gouvernement établissait la Fondation autochtone de guérison (FADG) pour gérer le fonds de guérison.

La Fondation autochtone de guérison est la première organisation nationale ayant un conseil d'administration composé de 17 membres représentant les personnes de Premières Nations, les Inuits, les Métis, les Indiens non inscrits, les cinq organisations autochtones nationales et deux ministères gouvernementaux. Le mandat de la Fondation consiste à appuyer financièrement des projets de guérison holistiques communautaires qui visent à traiter les séquelles des abus physiques et sexuels dont ont été victimes les Autochtones dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles de ces abus. La FADG a un échéancier d'une durée de 10 ans : un an pour la mise sur pied de la Fondation ; quatre ans pour l'attribution du fonds sur une base pluriannuelle ; cinq ans pour le suivi des fonds et l'évaluation des incidences ou des retombées des projets. En 2004, la FADG

en est à la sixième année de son mandat. Au cours de ces années, deux enquêtes nationales ont indiqué qu'environ 130 000 Autochtones ont participé à des projets communautaires. Une grande majorité des 60 000 ayant participé aux projets de guérison ont rapporté souffrir d'un traumatisme grave, notamment un comportement suicidaire, des dépendances débilantes et de la dépression grave; seulement deux pour cent ont dit avoir participé auparavant à des activités de guérison.

LE MOUVEMENT AUTOCHTONE DE GUÉRISON

Il est de plus en plus admis parmi les Autochtones et les Canadiens que la réconciliation et le renouvellement de la relation entre les Autochtones et les Canadiens ne peuvent s'opérer sans qu'il y ait guérison, sans qu'il y ait résolution des questions liées à la colère, à la souffrance, à la culpabilité et au blâme, des entraves à la bonne entente, à l'acceptation de la responsabilité et au pardon. Suivant la perspective autochtone, la guérison est considérée généralement comme le rétablissement de l'intégralité de la personne, de la santé du corps, de la pensée et de l'esprit. La Fondation autochtone de guérison est maintenant associée au processus de guérison; le mouvement dont les efforts de la FADG font partie n'a toutefois pas commencé avec l'établissement de la Fondation. En effet, ce mouvement autochtone de guérison a été amorcé dans les années 1970 au moment où les collectivités et les organisations autochtones ont revendiqué de faire entendre leur nouvelle voix dans le paysage politique de l'État-nation.

En 1969, le gouvernement a rompu sa relation séculaire avec les Églises qui avaient assuré le fonctionnement des pensionnats financés par le gouvernement fédéral. Toutefois, l'année 1969 s'est avérée une année cruciale pour d'autres raisons. En effet, dans le cas des Autochtones canadiens et des Amérindiens, l'année 1969 a été marquée par des événements que les nouveaux arrivants, méconnaissant la ténacité des Indigènes, de leur savoir, considèrent comme une véritable renaissance culturelle et politique autochtone. En 1969, les « Indiens de toutes les nations » ont investi Alcatraz Island, une intervention qui s'est avérée précurseur des conflits survenus à Akwesasne et à Oka des années plus tard au Canada, de même que, dans les années 1970, de l'occupation du Bureau des Affaires indiennes et de Wounded Knee aux États-Unis. La levée de boucliers et les manifestations protestataires de ces années-là ont été influencées par les politiques en vigueur à cette époque et renforcées par les voix récemment perceptibles des intellectuels autochtones. En 1969, Vine Deloria, Jr. publia *Custer Died for Your Sins*; N. Scott Momaday devint le premier Amérindien à recevoir le prix Pulitzer pour son livre *House Made of Dawn*; au Canada, Harold

Cardinal publia *The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians*. Les récits de Stan Steiner intitulés *The New Indians* (Steiner, 1968) ont inspiré des deux côtés de la frontière les activités culturelles et politiques autochtones. Dans les années 1970, l'expansion tentaculaire du mouvement connu sous le nom de « pouvoir rouge » ne s'est pas limitée aux États-Unis, mais elle a aussi englobé le Nord ; par contre, au Canada, les luttes les plus significatives ont été menées devant les tribunaux et à la table de négociation, particulièrement après 1969, au moment où Jean Chrétien, alors ministre des Affaires indiennes, publiait *La politique indienne du gouvernement du Canada*.

Le *Livre blanc* sur la politique relative aux Indiens proposait l'abrogation de la *Loi sur les Indiens*, l'élimination du statut particulier des Autochtones enchâssé dans la loi et l'abolition des réserves. À la fin des années 1980, ce nouvel exposé circonstancié traitant de déplacement et d'acculturation a ramené le souvenir de l'établissement des pensionnats indiens et des écoles résidentielles, ainsi que les épisodes aux États-Unis du déplacement des Indiens, de leur relogement et de leur confinement dans des réserves. Au Canada, des voix nouvelles revendiquant l'autodétermination politique et culturelle ont fait opposition à l'intention du gouvernement fédéral voulant que les Autochtones soient complètement assimilés à la citoyenneté canadienne commune ; des voix autochtones ont aussi trouvé un écho dans les manifestations de protestation venant du sud de la frontière.

La Fraternité des Indiens du Canada, renommée plus tard l'Assemblée des Premières Nations, a dirigé la riposte contre le *Livre blanc*. Cette alliance des nations autochtones a eu pour résultat l'adoption du document que les Indiens ont intitulé *Le Livre rouge*, un traité faisant état de la réalité autochtone et des droits des Autochtones, proclamant les Indiens inscrits des « citoyens ayant des droits additionnels ». Parallèlement, un mouvement axé sur la tempérance a pris naissance dans les années 1970, soutenu par le Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones financé par Santé Canada, qui assure le fonctionnement de cinquante centres de traitement pour alcooliques et de dix centres de traitement de l'abus des solvants. Depuis lors, des voix de plus en plus nombreuses chez les Canadiens autochtones et les Amérindiens se sont intensifiées, ont pris de l'importance, et elles ont raconté les faits de cette lutte culturelle et politique associée au mouvement de guérison.

À l'heure actuelle, l'autonomie gouvernementale des Autochtones, la tempérance et la continuité culturelle sont entremêlées dans un mouvement visant l'« intégralité » ou la guérison. Et puis, il y a la guérison qui est également un cheminement, une démarche itérative amenant par étapes des changements dans les réalités et les perceptions des personnes, des collectivités et des nations. Même s'il y a une distinction entre la guérison s'opérant chez une personne et sur le plan collectif, ces démarches distinctes sont pourtant

liées et elles poursuivent un but commun : la réconciliation. En général, il n'existe pas de définitions établies ou convenues de la réconciliation dans la documentation sur la résolution de conflits ; toutefois, comme dans le cas de la guérison, la réconciliation est un processus, un pas en avant pour se réconcilier avec soi et avec les autres. Dans l'*Oxford Concise Dictionary*, la définition de la réconciliation s'énonce comme suit : « rétablir l'amitié après un désaccord » ou « acquiescer ou se soumettre sans opposition à quelque chose de désagréable ou d'indésirable²⁶ ». Dans le contexte du traumatisme historique, où les pensionnats constituent une force, la réconciliation ne peut s'inscrire que dans la première définition et non dans la seconde. Pour ce qui est des Autochtones et des Canadiens, la réconciliation s'avère, suivant les propos de Marlene Brant Castellano (dans une conversation en 2004), « un effort de conciliation », une réconciliation avec soi, avec sa famille et sa communauté, ainsi qu'avec les gens et les institutions ayant été cause de la souffrance émanant de traumatismes attribuables tant au traumatisme historique qu'aux abus subis personnellement. Ce cheminement de guérison semble donner lieu à des étapes de remémoration et à des tentatives de rapprochement qui se font d'une manière et à un rythme essentiellement individuels, personnels, communautaires et nationaux. Tout comme il en est pour le cheminement de guérison, celui de la réconciliation nécessite de faire appel à la mémoire et à sa libération, ou « de raconter son histoire » ; la validation ou confirmation, le fait de « nommer l'abus » ; le fait d'arriver d'un commun accord à « attribuer un sens » dans le cadre d'échanges personnels ou publics peut déboucher sur la résolution, le rétablissement ou la réparation.

DÉMARCHES VERS LA RÉOLUTION ET LA RÉCONCILIATION

Les modèles et les méthodes qui cherchent à amener une réconciliation sont aussi uniques que les situations de violence, parfois même mortelles, d'où ces stratégies surgissent. Si un conflit survient entre des gens ayant des souvenirs personnels et collectifs (hérités), ainsi que des antécédents culturels, extrêmement différents, il s'avère particulièrement difficile de trouver un moyen de régler ce conflit d'une façon qui incite au respect et à une entente mutuels. Au Canada, à ce moment-ci de notre histoire, s'impose le besoin de mener parallèlement, aux programmes de guérison, un processus de réconciliation ; il s'agit d'une démarche pouvant offrir la possibilité aux personnes autochtones et aux personnes non autochtones de s'entendre sur les événements et les histoires racontées qui se dégagent de souvenirs différents

26. Traduction libre de : « *to make friendly again after an estrangement* » et « *make acquiescent or contentedly submissive to something disagreeable or unwelcome* ».

d'un passé commun, d'établir le fondement d'une nouvelle relation et d'arriver à ce que les personnes autochtones et non autochtones évoluent de manière à réduire dans l'avenir le risque d'abus et de conflit. Comme Priscilla Hayner l'écrit dans son étude comparative de quinze forums de la vérité entre 1974 et 1994, il n'existe aucun modèle parfait dont on pourrait s'inspirer pour concevoir un forum de la vérité, ni d'ensemble de règles ou de recommandations universelles pouvant assurer son succès (Hayner, 1994). Ce même avertissement s'applique également aux modèles de réconciliation qui pourraient être adoptés au Canada, même si de nombreuses stratégies visant à régler des situations associées à des abus en établissement, à des cas de victimisation des Autochtones, se sont tout de même dégagées. Nous proposons les modèles de réconciliation suivants, puisés dans un document de travail intitulé *L'avenir du mouvement de guérison lié aux pensionnats*, publié par la Fondation autochtone de guérison en 2004, non en fonction de leurs résultats positifs, mais bien plutôt en raison de leur utilité, de leur efficacité présumées à amener la réconciliation dans les cas d'abus perpétrés dans les pensionnats indiens au Canada.

Commission de la Vérité et de la réconciliation en Afrique du Sud

Ce modèle de réconciliation qui s'est concrétisé en 1998 est bien documenté; il est en grande partie fondé sur le concept de l'*urbant* (l'essence même de l'humanisation, de ce qui rend humain) comme le définissent divers dialectes africains, un concept exprimé dans de nombreuses langues autochtones. Ce processus permet l'expression de souvenirs, de « raconter sa propre histoire »; il s'harmonise bien avec la vision holistique du monde, avec l'importance de l'interdépendance ou des liens entre les composantes de la nature, ainsi qu'avec les concepts du bien-être personnel et collectif chez les Autochtones. Ce processus incite à faire l'amnistie et à accorder dans une certaine mesure le pardon, ce que des survivants des pensionnats peuvent avoir de la difficulté à accepter.

Déclaration de la réconciliation et la feuille de route pour la réconciliation

En Australie, alors que des centaines de personnes sont des « enfants enlevés de force ou kidnappés » pour être placés dans des familles d'accueil non autochtones, ce processus de réconciliation a commencé en 2000, consécutivement à une loi du Parlement ayant permis l'établissement neuf ans plus tôt, en 1991, d'un conseil pour la réconciliation des Autochtones. Ce conseil reconnaît que l'Australie est un pays « où la paix ne régnait pas en ce qui a trait

à la relation entre les Autochtones et les insulaires de Torres Strait, ainsi que la population ou la société générale²⁷ ». Les travaux du Conseil ont abouti en une série de documents, dont le premier, *Corrobore 2000: Towards Reconciliation*, a donné lieu à l'élaboration de la déclaration et de la feuille de route intitulées *Declaration and Roadmap for Reconciliation*. Le processus *Corrobore* définit la réconciliation et fournit une trousse d'information à l'intention des collectivités et des écoles visant l'amélioration des relations et l'entente mutuelle. Ce processus intégrateur, évolutif et principalement autochtone propose une approche valable, efficace, pour les collectivités au Canada.

Helpline Reconciliation Model Agreement (Centre d'assistance – un accord-type dans un cadre de réconciliation)

Ce centre d'assistance a été établi en 1990 par d'anciens résidents des écoles ou centres de formation pour garçons St. Joseph et St. John. Les résidents de ces écoles comptaient parmi eux des orphelins, des cas de discipline (décrocheurs), des enfants confiés par la société d'aide à l'enfance, des délinquants juvéniles, des enfants ayant une déficience physique ou une déficience sur le plan de la perception (troubles de la perception), des « incorrigibles » venus des écoles des réserves, de même que des enfants provenant de foyers brisés ou pauvres qui ne pouvaient pas subvenir adéquatement à leurs besoins. Des cas présumés d'abus ont été perpétrés entre 1934 et 1986 dans ces écoles, qui étaient sous la gestion d'ordres religieux, mais fonctionnaient et étaient administrées en vertu de la législation provinciale. En 1992, le centre d'assistance-accord de réconciliation a proposé un modèle de réconciliation fondé sur la médiation, conçu pour donner toute la flexibilité nécessaire et répondre aux besoins spécifiques des personnes. Comme le mode alternatif de règlement des différends, ce programme du centre d'assistance semble être plus probant, plus efficace et plus équitable que le litige.

Single Identity Work

En Irlande du Nord, là où des dissensions religieuses ont amené la société à s'embourber dans un conflit profond, l'institut INCORE a parrainé un modèle de réconciliation préconisant les contacts et l'harmonie au sein de groupes alliés plutôt qu'entre des groupes divisés par un conflit. Ce processus

27. Traduction libre de : « *was not at peace with the relationship between Aboriginal and Torres Islander people and the wider community* ».

« organique », permettant aux personnes d'affirmer solennellement leur identité culturelle, s'accomplit sur une base individuelle et il n'est pas guidé par des institutions. Considéré également comme « un modèle alternatif ou différent de réconciliation », *Single Identity Work* s'est dégagé comme une conséquence directe des entraves que le contexte en Irlande du Nord a imposées relativement aux rapports avec des personnes provenant de communautés conflictuelles. On ne sait pas trop s'il est efficace de s'adonner à des activités concentrées à l'intérieur d'une même collectivité au lieu que ces activités se déroulent entre les collectivités respectives, mais par contre, on sait que *Single Identity Work* est de plus en plus appliqué comme approche visant la réconciliation communautaire.

Narrative Incorporation (Incorporation par le récit)

La philosophe Susan Dwyer a proposé un modèle théorique de réconciliation fondé et axé sur le récit, une approche favorisant la compréhension des récits inspirés par la culture qu'a permis de créer l'expérience des Autochtones et des Canadiens et aussi la reconnaissance de l'héritage laissé par la tradition orale qui persiste chez les Autochtones. L'approche que préconise Susan Dwyer fait écho aux travaux de Stuart Hall (Hall, 1989, 1986) reconnaissant que les identités et les sociétés se construisent grâce à un processus continu permettant de retenir des représentations communes ou conflictuelles ainsi que les messages idéologiques qu'elles renferment. Nos collectivités, nos nations et nos États-nations ne sont cimentés ni par l'unité, ni par l'appartenance, mais plutôt par le dynamisme émanant du changement et de la diversité qui ressort des récits (histoires racontées) qu'on retient, représente et auxquels on donne suite. *Narrative Incorporation* (incorporation par le récit) propose une méthode basée non seulement sur le récit personnel que chacun fait de sa vie, mais également sur la capacité de comprendre et d'analyser les représentations et les histoires remémorées, vécues et imaginées au sujet desquelles nous nous mettons d'accord grâce aux alliances que nous formons et aux rapports de pouvoir (de force) que nous établissons.

Modèles de médiation et de conciliation autochtones

Chez les Autochtones, des modèles de rétablissement de la paix au niveau tribal et de mode traditionnel de règlement de différends, des approches de réconciliation prometteuses, se sont dégagés. Dans *Mediation Quarterly*, l'éditorialiste invitée et consultante en matière de rétablissement de la paix,

Diane LaResche, explique qu'« un processus de rétablissement de la paix [est] un cheminement de guérison axé sur les relations visant à aider les gens à retrouver l'harmonie [...] le rétablissement de la paix relève davantage de la conciliation que de la médiation²⁸ » (LaResche, 1993). D. LaResche emploie plutôt le terme « justice sacrée » pour décrire ce qu'on entend par médiation selon son sens autochtone et elle insiste pour dire qu'« on ne parviendra [à la justice sacrée] que si on reconnaît l'importance de rétablir l'entente mutuelle et l'équilibre dans les relations²⁹ ». Les collaborateurs à ce numéro de *Mediation Quarterly* citent un certain nombre de modèles intéressants de rétablissement de la paix, notamment la *Navajo Peacemaking Court* (Cour de conciliation navaho) (Bluehouse et Zion, 1993); le *Collaborative Interest-based Model* (Modèle de règlement en collaboration ou à la satisfaction des parties) (Haberfield et Townsend, 1993); la *Mediation around the Medicine Wheel* (Médiation articulée autour du Cercle d'influences) (Huber, 1993). D'autres articles reconnaissent également le pouvoir de raconter des histoires (LeBaron, Duryea et Potts, 1993) ainsi que la nécessité de prendre en considération les mécanismes autochtones de règlement des différends (Prose, 1993).

Au Canada, le programme autochtone de règlement des différends le plus remarquable est celui de la Justice réparatrice, une démarche de guérison et de réconciliation engageant la victime et l'agresseur et, dans certains cas, leurs familles et les collectivités – qui a obtenu de plus en plus de légitimité au sein du système de justice pénale. Inspirée par le concept autochtone des cercles de guérison, la Justice réparatrice propose des solutions de remplacement aux peines traditionnelles dans les collectivités du Nord et dans les réserves qui s'avèrent efficaces et qui sont adaptées à la réalité autochtone. Par contre, il y a des méthodes de règlement des différends et de réconciliation qui demandent une recherche plus approfondie, notamment les processus de médiation communautaires comme ceux appliqués à Alkali Lake, en Colombie-Britannique, et à Hollow Water au Manitoba, de même que les modes traditionnels de règlement des conflits chez les Inuits, chez les Haudenosaunee faisant partie de la Confédération iroquoise (des Six Nations) et chez d'autres nations autochtones.

28. Traduction libre de : « *a peacemaking process [is] a relationship healing journey to assist people in returning to harmony [...] peacemaking is more conciliation than mediation* ».

29. Traduction libre de : « *is found when the importance of restoring understanding and balance to relationships has been acknowledged* ».

CONCLUSION

Il y a un certain nombre d'années, l'Institut de formation et de la promotion de la santé Nechi à Edmonton a été l'hôte le 26 mai de la Journée nationale de guérison et de réconciliation. Cet événement qui permet de prendre conscience de l'ampleur du traumatisme historique (hérité) dont les Autochtones subissent les conséquences, notamment les séquelles laissées par les pensionnats, est devenu une manifestation annuelle de plus en plus importante au Canada. Comme d'autres initiatives mises sur pied pour reconnaître, examiner et faire accepter le fait qu'il y a une histoire transgénérationnelle d'abus envers les Autochtones, de même que des conflits actuels, cet événement permet d'envisager l'importance des souvenirs et des histoires racontés dans le cadre d'une démarche efficace de guérison et de réconciliation entre les Autochtones et les Canadiens.

Au cours de la dernière décennie, nous avons appris que la réconciliation ne peut s'opérer sans qu'il y ait guérison. Ce cheminement de guérison est d'abord et avant tout personnel. Aucune approche unique, aucune série d'étapes ou de structures séquentielles, ne peut certifier que la guérison s'opérera. Par ailleurs, la démarche de guérison nécessite que des facteurs fondamentaux interviennent et qu'elle s'opère au sein d'un milieu social. Par conséquent, en dépit du fait que les Autochtones et les Canadiens font part d'histoires divergentes, de souvenirs disparates et de récits différents, ils partagent néanmoins la responsabilité d'améliorer et d'assainir leurs rapports.

À ce moment-ci, alors que les Autochtones affrontent « l'épreuve poignante d'avoir à assumer le boulet hérité [qui est] de préserver les souvenirs de nos ancêtres » (Perreault et Vance, 1990, p. 27), la remémoration et la réconciliation jouent un rôle crucial dans la détermination de l'équité sociale de l'avenir au Canada. Comme Paul Chaat Smith l'affirme : « Nous nous fascinons complètement les uns et les autres, figés dans une étreinte d'amour, de haine et de narcissisme. Ensemble, nous sommes condamnés à ne jamais être à la hauteur, à ne jamais oublier, tout en étant incapables de nous souvenir³⁰ » (Smith, 1992, p. 99).

30. Traduction libre de : « *We are hopelessly fascinated with each other, locked in an endless embrace of love and hate and narcissism. Together we are condemned, forever to disappoint, never to forget even as we can't remember.* »

Bibliographie

- Abley, M. (1998). « Outrunning the Sun », *Brick: A Literary Journal*, hiver, n° 58, p. 40-51.
- Affaires indiennes et du Nord Canada / Indian and Northern Affairs Canada (1998). Ottawa.
- Assemblée des Premières nations, / Assembly of First Nations, (1998). *Residential School Update*, Ottawa.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corrado, Raymond R. et Irwin M. Cohen (2003). *Mental Health, Profiles for a Sample of British Columbia's Aboriginal Survivors of the Canadian Residential School System*, Ottawa, Aboriginal Healing Foundation.
- Duran, E., B. Duran, M. Yellow Horse Brave Heart et S. Yellow Horse-Davis (1998). « Healing the American Indian Soul Wound », dans Y. Danieli (dir.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Plenum Press.
- Fondation autochtone de guérison / Aboriginal Healing Foundation (2002). *The Healing Has Begun: An Operational Update / La guérison est en marche: mise à jour des activités*, mai, AHF.
- Haig-Brown, C. (1988). *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential Schools*, Vancouver, Secwepeme Cultural Society/Tillacrum Library.
- Hall, S. (1986). « Special Issue on Stuart Hall », *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n° 2.
- Hall, S. (1989). « Cultural Identity and Cinematic Representation », *Framework*, vol. 36, p. 68-81.
- Harmon, A. (1990). « When Is an Indian Not an Indian? "Friends of the Indian" and the Problems of Indian Identity », *The Journal of Ethnic Studies*, vol. 18, n° 2, p. 95-117.
- Hayner, P. (1994). « Fifteen Truth Commissions 1974 to 1994: A Comparative Study », *Human Rights Quarterly*, n° 16, p. 597-655.
- Hogan, L. (1987). « The Two Lives », dans B. Swann et A. Krupat (dir.), *I Tell You Now: Autobiographical Essays by Native American Writers*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 231-249.
- King, T. (2003). *The Truth About Stories: A Native Narrative*, Toronto, Anansi.
- LaResche, D. (1993). *Mediation Quarterly*, vol. 10, n° 4, p. 355-366
- Limerick, P.N. (1987). *The Legacy of Conquest*, New York, W.W. Norton.
- Miller, J.R. (1996). *Shingwauk's Vision*, Toronto, University of Toronto Press.
- Milloy, J. (1999). *A National Crime*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Momaday, N.S. (1976). *The Names*, New York, Harper and Row.
- Neal, A.G. (1998). *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century*, New York, M.E. Sharpe Publishing.
- Perreault, J. et S. Vance. (1990). *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*, Edmonton, NeWest.
- Ridington, R. (1990). *Little Bit Know Something: Stories in a Language of Anthropology*, Vancouver, Douglas et McIntyre.
- Robertson, R. (1998). *The Underworld of Redboy*, Vidéocassette.
- Ross, R. (1996). *Returning to the Teachings*, Toronto, Penguin.
- Scott, Duncan C. (1914). « Indian Affairs, 1867-1912 », dans A. Shortt et A.G. Doughty, *Canada and Its Provinces*, vol. 7, Toronto, Brook and Company, p. 593-626.

- Silko, L.M. (1977). *Ceremony*, New York, Signet.
- Slapin, B. et D. Seale (1992). *Through Indian Eyes: The Native Experience in Stories for Children*, Gabriola Island (C.-B.), New Society Publishers.
- Smith, P.C. (1992). « Every Word Tells a Story », dans L.R. Lippard (dir.), *Partial Recall: Photographs of North American Indians*, New York, The New Press, p. 95-99.
- Steiner, Stan (1968). *The New Indians*, New York, Delta.
- Strong, P.T. et B. Van Winkle (1996). « "Indian Blood" : Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity », *Cultural Anthropology*, vol. 11, n° 4, p. 547-576.
- Swann, B. et A. Krupat (dir.) (1987). *I Tell You Now: Autobiographical Essays by Native American Writers*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Wesley-Esquimaux, C. et M. Smolewski (2004). *Historic Trauma and Aboriginal Healing*, Ottawa, Aboriginal Healing Foundation/Fondation autochtone de guérison.
- Woodard, C.L. (1989). *Ancestral Voice: Conversations with N. Scott Momaday*, Lincoln, University of Nebraska Press.

LA VIOLENCE POLITIQUE AU PÉROU
ET LA POPULATION « INVISIBLE »

Une vieille histoire

Sofia Macher

L'histoire du conflit armé interne vécu au Pérou entre 1980 et 2000 a été réécrite par la Commission Vérité et réconciliation du Pérou (CVR). Le travail a duré deux ans avant la remise du rapport final le 28 août 2003. Les deux premières conclusions du rapport tranchaient avec la version officielle prévalant jusque-là et que le sens commun des Péruviens et des Péruviennes avait fait sienne :

La CVR a constaté que le conflit armé interne qu'a vécu le Pérou entre 1980 et 2000 a constitué l'épisode de violence le plus intense, le plus extensif et le plus long de toute l'histoire de la République. De même, ce conflit a révélé des brèches et des dissensions profondes et douloureuses dans la société péruvienne (CVR, conclusion 1).

La CVR estime que le chiffre le plus probable de victimes fatales de la violence est de 69 280 personnes. Ces chiffres surpassent le nombre de pertes humaines subies par le Pérou dans toutes les guerres externes ou civiles qui ont eu lieu au cours de ses 182 années de vie indépendante (CVR, conclusion 2).

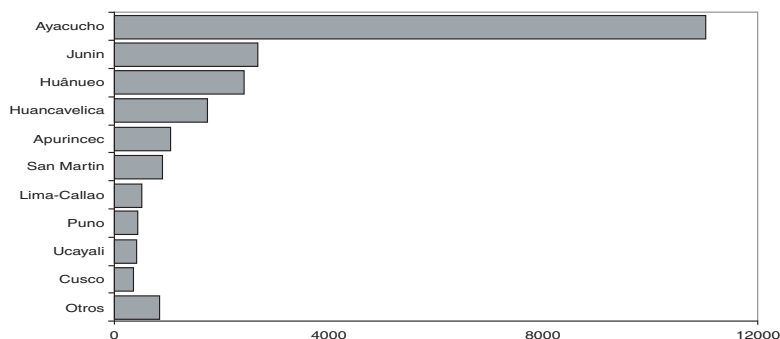
La présentation du rapport de la CVR au Pérou a rompu avec le sens commun de la société péruvienne. Premièrement, le chiffre des morts et des disparus, avant la tenue de la Commission, était évalué dans le pays à 25 000 à 30 000 morts. Le rapport parle de 40 000 personnes de plus qui sont mortes ou disparues et que personne n'a recherchées, des morts que personne n'a signalées. Cette nouvelle histoire est une histoire d'exclusion et de racisme. Le profil des victimes de la fatalité l'illustre graphiquement :

Hommes	80 %
Éducation primaire partielle / analphabètes	68 %
Quechua ou autre langue autochtone	75 %
Activité agricole	56 %
Zone rurale	79 %
Ayacuchano	+40 %

Cette histoire d'exclusion se confirme encore plus quand on analyse les zones de concentration de la violence sur le territoire national. S'il est exact que la carte de la pauvreté ne se confond pas avec celle de la violence, reste que le conflit armé interne s'est concentré davantage dans les zones les plus pauvres et les plus éloignées du pays. Six départements comptent pour 85 % des victimes décédées. On trouve ces départements sur la liste des plus

pauvres du pays, ceux où la présence de l'État est nulle dans certains lieux et abusive ou inefficace dans d'autres.

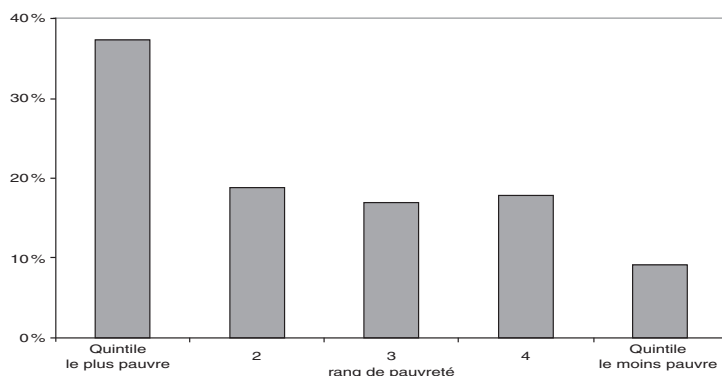
Le tableau suivant fait état du nombre de morts et de disparus rapportés à la CVR selon le département où se sont produits les faits.



Source: Rapport final de la CVR.

Si on considère l'ensemble des victimes de mort pour le croiser avec la carte de pauvreté du pays, on réalise que près de 40 % des morts se retrouvent dans le *quintile* le plus pauvre du pays.

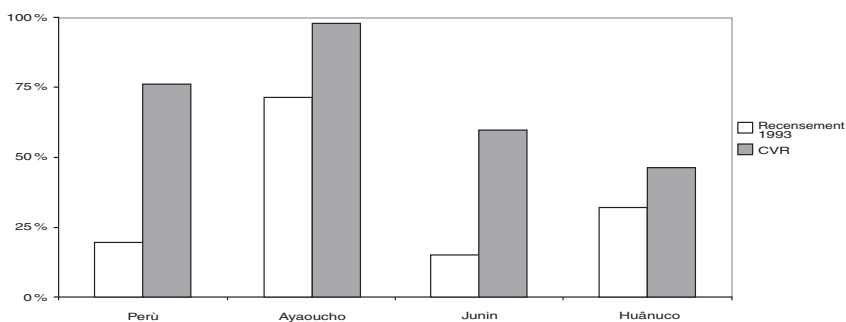
Le tableau suivant fait état du pourcentage du total de morts et de disparus rapportés à la CVR selon le rang dans l'échelle de pauvreté des districts où se sont produits les faits. Méthode : NBI – recensement de 1993. Le *quintile* le plus pauvre est le premier, le moins pauvre, le cinquième.



Source: Rapport final de la CVR.

Lors du recensement de 1993, seulement le cinquième de la population du pays déclarait le quechua ou une autre langue autochtone comme langue maternelle, mais ce secteur de la population compte pour plus de 75 % des morts et des disparitions déclarées.

Le tableau suivant fait état du pourcentage de personnes dont la langue maternelle est différente du castillan; comparaison entre les morts et les disparus rapportés à la CVR et la population de 5 ans ou plus au recensement national de 1993 dans les départements les plus touchés.



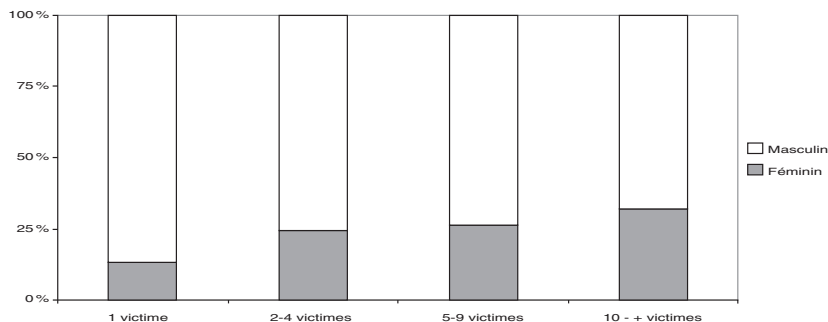
Source: Rapport final de la CVR.

Une forte proportion des morts et de disparitions de femmes et de garçons et filles se sont produites pendant les massacres¹. Des morts en provenance de la partie non protégée de la population.

Le tableau de la page suivante fait état du pourcentage de victimes assassinées ou exécutées sommairement rapportées à la CVR, selon le sexe de la victime et la taille du groupe où le décès a eu lieu.

Les femmes ont souffert en outre d'une forme d'agression particulière, le viol, une pratique systématique et généralisée, dont les forces de l'ordre ont été responsables dans près de 90 % des cas. Plus de 60 bases antisubversives ont été identifiées où des femmes ont été violées à l'intérieur de la caserne. Parmi tous ces viols, les filles de 13 à 16 ans forment la majorité en pourcentage des agressions subies.

1. La CVR du Pérou a défini comme massacre tout événement où plus de cinq personnes avaient été exécutées en même temps.



Source: Rapport final de la CVR.

Les cas que la CVR a réussi à documenter ne rapportent qu'une minime partie de ce qui est réellement arrivé à ces femmes. Il a été très difficile d'obtenir que les victimes se présentent pour témoigner devant la Commission et raconter ce qui leur était arrivé personnellement. Dans la majorité des cas, elles se sont approchées pour raconter ce qui était arrivé à d'autres membres de leur famille, sans s'identifier elles-mêmes comme victimes de quelque type d'agression sexuelle². Personne jusqu'à présent n'a été sanctionné pour viol. Pas même n'a été prononcée une condamnation morale des faits. À l'heure actuelle, des militaires, consultés publiquement à propos de ces viols, les acceptent comme une chose inévitable et commune dans un conflit armé. Plusieurs femmes, honteuses, préfèrent se taire. On a aussi enregistré des centaines de naissances à la suite de ces viols. L'invisibilité des faits ajoute à la gravité de la situation.

Un autre thème relié au viol des femmes est celui des normes qui devraient protéger les droits de la femme. La réglementation est centraliste et pensée en fonction des villes. Les femmes des zones rurales n'ont pas accès à la justice.

La discrimination ethnique et raciale est un autre élément présent. Le conflit armé interne a reconduit dans le pays les brèches ethniques et sociales qui affectent l'ensemble de la société, une rupture qui vient de la colonie et n'a pas été modifiée depuis la fondation de la République en 1821. Un indicateur de cette exclusion se retrouve dans l'attribution tardive du droit

2. Sur les 17 000 témoignages présentés devant la Commission, 58 % l'ont été par des femmes. Des victimes inscrites dans le *Rapport final de la CVR* sur la base de ces témoignages, plus de 80 % sont des hommes.

de vote aux analphabètes, qui ont voté au Pérou pour la première fois en 1979, soit un an avant que le Sentier lumineux initie la lutte armée et plus de 180 ans après la fondation de la République. La population autochtone n'a jamais été intégrée au moindre projet politique.

Le racisme et la discrimination ont été à la base des pratiques de violence de tous les intervenants. Ils ont d'ailleurs fait surface au moment où a éclaté la violence physique. Les victimes ont été stigmatisées comme indiennes, métisses et montagnardes. Cette violence symbolique a alourdi chez les victimes le sens de l'injure très fortement ressentie, ce qui s'est aussi exprimé à maintes occasions dans la violence.

Cela peut s'illustrer graphiquement en comparant les chiffres des personnes qui ont été exécutées par les forces de l'État ; le chiffre est 5,7 fois plus élevé dans les zones rurales que dans les zones urbaines. Le tableau est encore plus clair si on considère l'exemple des familles qui avaient un fils sendériste ; si la famille vivait à la campagne, la famille entière était exécutée. À la ville, seul disparaissait le fils sendériste.

Le Sentier lumineux a aussi ignoré la population autochtone. Par suite de son idéologie totalitaire, il s'est efforcé de détruire les formes d'organisation culturelle propres aux zones rurales, interdisant les fêtes religieuses et les formes d'organisation sociale et économique traditionnelles et réduisant à l'esclavage des communautés autochtones entières.

[...] Le secteur de la société rurale le plus important dans le conflit armé – celui où le PC-L a initié son expansion, conquis les consciences et multiplié les adhésions, contrôlé d'amples espaces, obtenu d'importantes bases d'appui et créé de nombreux Comités populaires, menant à fond sa stratégie de nouveau pouvoir, et où se sont commis les cas les plus cruels d'attaque contre les populations civiles, tant de la part du PCP-SL que des forces armées – a été celui des secteurs sociaux marginaux du pays. Ces secteurs étaient considérés insignifiants pour l'économie nationale et les plans de développement ; l'État n'y était pas présent pour garantir l'accès aux infrastructures et aux services publics de base. De même, il ne s'est pas soucié non plus de son rôle de sauvegarder la tranquillité, la sécurité et la propriété des personnes, ce que l'on a toujours confié à des groupes locaux. Il s'agissait de plus de secteurs ruraux très pauvres avec une population analphabète, parlant en majorité le quechua, ce pour quoi ils n'avaient jamais été intégrés aux processus électoraux par le biais du vote. C'étaient des zones mal reliées aux marchés, plongées dans leurs propres problèmes, déstabilisées par de vieilles querelles de clôtures ou d'accès différencié aux terres et aux prises avec des situations illégitimes provoquées par des abus de pouvoir (Commission Vérité et réconciliation du Pérou, 2003).

Bien que le conflit n'ait pas revêtu un caractère ethnique, des éléments raciaux et ethniques étaient bien présents à la base du comportement de chacun des acteurs du conflit armé, reproduisant les brèches ethniques et sociales qui persistent depuis la colonie. Ceci a considérablement accru les souffrances personnelles.

Le travail de la CVR au Pérou permet à cette population « invisible » de faire surface dans le pays. S'il est certain que les commissions de la Vérité doivent réaliser une enquête sur ce qui est arrivé durant le conflit, ce serait insuffisant si cela se limitait à tenir un registre historique des événements. La préoccupation centrale d'une commission de la Vérité est la possibilité de conduire un processus qui puisse modifier les comportements de la société, qui puisse constituer une garantie que les horreurs vécues ne se répéteront pas dans le pays. Ce processus ne doit pas se limiter à impliquer les victimes et leurs bourreaux. Il faut impliquer l'ensemble de la société.

La CVR péruvienne a conduit un processus ouvert, qui a offert un éventail de possibilités pour pouvoir lancer des processus politiques qui confrontent l'ensemble de l'État. Elle a amené dans la sphère publique ce qui s'était fait en secret tout au long du processus, ce qui a été important pour désigner des faits politiques qui forcent la réflexion, qui frappent la société et puissent provoquer des changements de conduite, des changements dans le comportement social et les pratiques institutionnelles.

Les audiences publiques ont été le principal instrument de ce processus ouvert. Plusieurs des victimes du conflit armé interne avaient souffert non seulement du traumatisme de la violence, mais aussi de l'isolement et de la négation de leur expérience. La CVR a estimé crucial, pour la reconstruction du tissu social du Pérou et à titre d'obligation morale envers les victimes, que la société péruvienne et l'État lui-même écoutent ces récits, dans les propres mots des victimes et dans une ambiance respectueuse et publiquement légitimée par ce même État.

Les audiences ont constitué des sessions solennelles où une personne ou un proche ayant subi la violation de ses droits humains, et qui l'avait gardé secret ou qui avait souffert du mépris ou de l'indifférence de sa communauté, racontait dans sa langue maternelle ce qui lui était arrivé, comment elle se sentait, comment cela l'avait affectée. Elle racontait son histoire devant un groupe de personnes qui détenaient l'autorité, dont certaines représentaient l'État, qui l'écoutaient et lui exprimaient solidarité et reconnaissance. En outre, au cours de ces sessions publiques, qui se réalisaient face à plusieurs autres personnes dans la salle et aussi face aux médias, celui ou celle qui témoignait avait pleine conscience que l'opinion publique écoutait aussi son histoire, celle qu'il avait dû si longtemps garder secrète ou crier sur un coin de rue pour tenter d'attirer l'attention. L'acte visait à rendre la

dignité aux victimes. À la fin, la victime savait qu'on la croyait, parce que c'était *sa* vérité. La société sait maintenant ce qu'ont vécu ces personnes et ce que cette souffrance a signifié pour elles et pour leur famille. Mais cela ne s'est pas limité au récit des faits : en revenant sur la façon dont la violence avait fait irruption dans leur vie privée, en touchant le traumatisme des victimes, il est devenu possible d'élaborer avec elles un récit qui leur permette de saisir et de reconstruire leur vérité. Tant il est vrai que l'absence d'explication de la souffrance est une souffrance en soi et pire encore, si cette vérité, cette souffrance est niée par ceux qui l'ont provoquée en comptant sur la complicité de la société. Par conséquent, les audiences se sont converties de soi en un processus thérapeutique.

Ces audiences ont aussi exercé un impact sur la société elle-même. Elles ont fait connaître une autre version de l'histoire officielle à laquelle tous croyaient jusque là. Le récit direct des personnes qui ont souffert de la violence a été beaucoup plus efficace qu'aurait pu l'être le rapport écrit de la CVR. L'écoute des centaines de témoignages en provenance de différentes parties du pays a mis sur la table l'horreur vécue. Aucun Péruvien, aucune Péruvienne n'a pu s'y sentir étranger. Les victimes n'ont pas seulement subi la violation de leurs droits humains, elles ont aussi été condamnées au silence, elles ont été stigmatisées comme terroristes, surtout si elles réclamaient quoi que ce soit ou protestaient face à ce qui se passait dans les zones rurales du pays.

Presque tous ceux qui ont prêté témoignage ont déclaré : « un poids m'a été enlevé des épaules », ou « enfin, on m'a écouté ». Ils ont pu sentir la reconnaissance de quelque chose qu'on leur niait auparavant. Le processus général de la CVR a aussi été grandement facilité parce qu'on a cessé d'avoir peur de parler. Cela a donné confiance à plusieurs autres témoins.

Ce processus politique a vu émerger de nouveaux acteurs sur la scène publique, soit les victimes, jusque-là « invisibles ». L'opinion publique a été saisie des faits relatés par les témoins lors des audiences publiques. L'histoire de la violence a été racontée sous un autre angle, celui de la victime, qui présentait la dimension du drame vécu, le traumatisme engendré et le comportement des agresseurs. Cela a obligé la société à faire face à la réalité. Ce processus marque réellement un point de rupture, qui force la société à revoir les piliers sur lesquels ont été bâtis l'État, la République, la Démocratie.

Un processus ouvert peut ainsi générer des alliances, la plus importante étant celle des victimes elles-mêmes, qui peuvent en reconnaître le bénéfice, l'utilité pour elles. En alliance avec les organisations sociales qui se trouvent les plus proches des victimes et avec d'amples secteurs de la société et, par-dessus tout, de la société civile organisée. Leur appui fonde la véritable force d'une commission de la Vérité.

Cette nouvelle version de l'histoire doit se convertir en une nouvelle référence pour la mémoire collective qui s'incorpore à la culture d'un peuple. Une mémoire collective qui s'intégrera au récit à transmettre de génération en génération, en tant qu'enseignement. Ce sont des processus culturels qui peuvent demander beaucoup de temps, mais il est indispensable de les engager. Les commissions de la Vérité peuvent représenter un point de rupture dans une société, forcée de faire face à un passé douloureux, qui doit être révisé de manière collective en tant que nation. Un processus de ce type peut représenter un instrument très puissant pour construire des sociétés démocratiques en mesure d'incorporer l'ensemble de leurs citoyens et citoyennes à la vie politique du pays. Ce peut être un point tournant qui permettra d'initier d'autres processus nécessaires à l'établissement d'un nouveau pacte social pour souder les fractures que rend évidentes la discorde que les commissions de la Vérité examinent. Pour ce faire, la légitimité du travail d'une commission est indispensable. Si celle-ci se transforme en instrument des élites ou du gouvernement de l'heure, il deviendra impossible de générer le changement culturel requis. Le plus probable est que l'on continuera à traîner les brèches qui existent dans une société déterminée et qui seront sûrement à la source de nouveaux conflits.

Ces processus de changement que sont les changements culturels prennent du temps, surtout si on parle d'acteurs en lutte dont certains se refusent à abandonner une situation de privilège et d'autres tardent à saisir l'avantage que représente une société qui incorpore l'ensemble de ses citoyens et de ses citoyennes. Sans doute, ces processus peuvent être longs, mais il faut les amorcer. La société civile organisée y joue un rôle central. Les victimes elles-mêmes et leur possibilité de se représenter ou d'exiger leurs droits sont aussi une source importante de changement, sur les scènes politiques qui permettent de forcer le changement, de gagner l'opinion publique, de convaincre les partis et d'obliger les gouvernements et les pouvoirs d'État à remplir leur mandat.

Plus l'appui social sera large, plus il aura de chances de mettre en branle les autres processus nécessaires à entreprendre et qui dépassent le temps alloué à une commission de la Vérité, comme par exemple les processus judiciaires, l'identification de toutes les victimes ou la tâche de compléter la liste des disparus. D'une certaine façon, les commissions de la Vérité préparent le terrain, « posent la première pierre » à partir de laquelle on pourra travailler à renforcer la démocratie et le plein respect des droits humains.

Les commissions de la Vérité adoptent le point de vue des victimes comme l'un des éléments les plus importants de la reconstruction de la vérité. Les victimes sont le fer de lance de cette reconstruction, contrairement aux bourreaux, aux documents officiels ou à « l'histoire officielle ». Il s'agit en quelque sorte d'un processus où les faits sont reconstruits par ceux et celles qui ont souffert. La nouvelle version de l'histoire officielle s'appuie

sur les bases des valeurs démocratiques, des valeurs supérieures comme celles des droits humains, la perspective du droit à la Vérité, à la Justice et à la Réparation. Ce sont des processus qui questionnent et révisent les bases mêmes sur lesquelles se construit une société. On présente à la société des thèmes centraux sur la dignité des personnes. Il s'agit d'interpeller non seulement les bourreaux, mais l'ensemble de la société qui a permis que ces choses arrivent.

Une condition de base d'une commission de la Vérité est de compter sur sa légitimité. La légitimité est une chose que l'on doit obtenir des gens, qu'il faut gagner. Il faut prouver aux victimes que le processus en marche est éthique et qu'il leur est utile. Là réside le véritable pouvoir d'une commission de la Vérité. Sa principale force ne provient pas de la norme ou de la loi qui définit son mandat ; l'appui de la société est beaucoup plus important puisque c'est de lui que viendra l'impulsion requise pour promouvoir les réformes. Si celle-ci se convertit en un instrument des élites ou du gouvernement de garde, il ne sera pas possible de générer le changement culturel nécessaire et il est fort probable non seulement que l'on continuera de traîner les brèches à l'origine du schisme et qui raviveront pour sûr de nouveaux conflits, mais que les dettes envers les victimes resteront en suspens.

Le rapport présenté par la CVR du Pérou impose d'urgence de repenser la démocratie. Il laisse en suspens un ordre du jour. Il est impossible de parler de démocratie si on maintient l'exclusion d'une portion importante de la société, qui n'a aucune représentation au pouvoir. Des personnes privées de citoyenneté, qui ne disposent même pas de la carte d'identité que tous les Péruviens doivent présenter pour réaliser certaines démarches comme retirer un paquet au courrier, enregistrer la naissance d'un enfant ou l'inscrire dans une école. Il y a actuellement au Pérou plus d'un million de personnes, en grande majorité des femmes, qui ne possèdent pas ce document.

Le conflit armé interne au Pérou a pris fin, mais les causes qui ont permis au Sentier lumineux de faire éclater ce processus de violence, qui allait durer plus de 15 ans et s'étendre à presque tout le pays, sont intactes. Faute de fermer ces brèches dans la société, tôt ou tard, de nouveaux événements violents éclateront. Un discours proposant la destruction du système trouvera appui dans une importante portion de la population péruvienne qui n'en fait pas partie. Ne pas s'attaquer aux problèmes de fond que sont l'exclusion et la marginalité équivaut donc à négliger le problème de la violence au pays.

Cette dernière réflexion soulève le thème de la réconciliation après un conflit armé interne. C'est un concept complexe puisqu'il y a différentes façons de le comprendre. Le concept de réconciliation peut varier selon la

position occupée par la personne pendant le conflit. Pour certains, il signifie « tourner la page » et parler de l'avenir sans toucher le passé ; pour d'autres, le pardon occupe le centre du concept, il désigne la réconciliation entre victimes et bourreaux ; pour d'autres enfin, la réconciliation ne peut être possible tant que les responsables des crimes perpétrés n'auront pas été punis.

La CVR du Pérou a compris la Réconciliation comme un processus large, le résultat d'autres processus qui aboutissent à un nouveau pacte social. Nous parlons de la viabilité d'une société capable de combler les brèches à l'origine du conflit. La réconciliation implique la reconsidération des bases, des valeurs, des principes sur lesquels s'établit l'État, pour donner à la démocratie un nouveau sens apte à inclure l'ensemble des personnes en respectant leurs différences de culture, d'origine, de condition, un sens qui modifie radicalement les relations entre l'État et la société pour asseoir la coexistence sur de nouvelles bases.

On doit aussi modifier les bases sur lesquelles s'établissent les relations à l'intérieur de la société, tant sur le plan collectif que sur le plan individuel. Si on veut un pays réconcilié, il est indispensable de fermer les brèches qui ont mené au conflit.

On distingue trois processus indispensables pour faciliter la réalisation de ce nouveau pacte social. Vient en premier lieu celui de la justice. Les victimes et leurs proches attendent de l'État qu'il sanctionne les coupables des dites violations. L'exigence de justice va au-delà des processus de transition ; elle peut se prolonger jusqu'à des décennies après que les faits se sont produits. Nous en connaissons maints exemples dans notre région. Ne pas considérer ces cas quand ils se présentent peut être le résultat d'une corrélation de forces donnée dans l'État, mais cela ne signifie pas que la revendication des proches soit éteinte, même si des amnisties sont intervenues entre-temps.

Il est illusoire de penser qu'une amnistie générale puisse résoudre le problème de la réconciliation. L'amnistie en cas de crimes de lèse-humanité est contraire aux normes internationales qui protègent les droits humains. Elle n'est acceptable pour aucun motif. Il n'est d'aucune façon acceptable de justifier une amnistie comme « le prix à payer pour la démocratie ». Ce serait nier la construction même d'un système démocratique.

Les commissions de la Vérité ne remplacent en aucune façon la justice criminelle. Au contraire, elles ouvrent la porte à l'action de la justice. Les commissions de la Vérité doivent contribuer à reconstruire les événements et à individualiser tant les victimes que leurs bourreaux éventuels. Elles fournissent une explication, analysent les causes du conflit et de la violence exercée contre les victimes, avec beaucoup plus d'amplitude que ce que l'on pourrait réaliser devant un tribunal.

Pouvoir requérir procès devant justice est aussi l'une des colonnes sur lesquelles s'appuie tout système démocratique : « Tous sont égaux devant la loi. » Il faut que cette égalité puisse être démontrée. Une constante est ressortie de chacun des témoignages de victimes recueillis par la CVR au Pérou : « La justice appartient seulement aux riches ; nous les pauvres, nous n'avons pas ce droit ». Si on parle de réconciliation et de renforcement de la démocratie, le système doit pouvoir prouver que les pauvres en font partie et pour autant, qu'ils ont le droit d'exercer leur droit à la justice. Il ne peut être question de réconciliation entre inégaux. Il s'impose d'« égaliser le plancher » d'abord, ce qui implique un processus de réforme de l'administration de la justice pour éviter que le pouvoir de l'État laisse les citoyens sans protection au moment où ils en ont le plus besoin.

Au Pérou, il n'est pas possible de prononcer une amnistie générale. Le mouvement des droits de la personne³ a soumis au système interaméricain des droits humains de l'OEA, le cas de l'exécution sans procès de 15 personnes⁴, un crime commis par un corps spécialisé de l'armée sous le premier gouvernement de Fujimori. Le cas s'est conclu en cour par une sentence historique ordonnant à l'État péruvien d'annuler la loi d'amnistie accordée par Fujimori en juin 1995.

Suite à la présentation du *Rapport final de la CVR*, des progrès importants ont été accomplis en matière de droit à la justice : le Tribunal constitutionnel a déclaré imprescriptibles tous les cas de disparitions et a aussi astreint les tribunaux militaires au droit commun en retirant aux dits tribunaux le pouvoir de juger les cas de violation des droits de la personne, définissant clairement ce que sont les délits de fonction pour les séparer de tout le reste des délits dont ces tribunaux se saisissaient précédemment.

Un deuxième processus renvoie aux réparations. Celles-ci sont un droit des victimes et une obligation de l'État. La CVR péruvienne a proposé un plan intégral de réparations selon cinq programmes qui ne se limitent pas à des indemnités. L'objectif central de la réparation doit être de leur rendre dignité et citoyenneté.

Les réformes institutionnelles font partie du troisième processus recommandé par la CVR⁵ et doivent s'accompagner de politiques publiques visant à corriger l'inefficacité de l'État. Quand nous parlons de réconciliation,

3. La *Coordinadora* nationale des droits humains – CNDDHH.

4. Caso Barrios Altos, 1991. Jugement de la Cour interaméricaine des droits humains, 2001.

5. *CVR Rapport final de la Commission Vérité et réconciliation du Pérou* (2003).

il est exclu de penser qu'on doive revenir à la situation antérieure au conflit armé, spécialement si on parle de sociétés exclusives et racistes où la réconciliation exige des changements systémiques et des politiques qui les promeuvent, pour affirmer une démocratie qui respecte les différentes cultures et les droits de la personne.

ABORIGINAL TRADITIONS OF TOLERANCE
AND REPARATION
Introducing Canadian Colonialism

Darlene Johnston

As societies around the world struggle to contain ethnic and religious conflicts, Canada is often seen as a beacon of multicultural hope. Canadian jurists, scholars, and politicians are proud to export our now-entrenched ideals of respect for equality and protection of minorities. Few would mention Canada and colonialism in the same breath. As a matter of political history, Canada is understood to have shed its colonial status sometime between Confederation and the Second World War, with the patriation of the Constitution in 1982 definitively signalling the emergence of the post-colonial Canadian state.

Aboriginal people, however, understand that colonialism is more than a matter of the political and legislative arrangements between former empires and colonies. On the ground, colonialism turns on the dispossession of Aboriginal peoples by settler societies. While it is hard to deny that Aboriginal people in Canada have been and continue to be colonized, few Canadians self-identify as colonizers. They are deemed to be a thing of the past, with the event of colonization a *fait accompli*. The act of dispossession is seen as a past tragedy, not as a continuing wrong. Even if enlightened Canadians can agree, with hindsight, that colonial dispossession was morally wrong, few are prepared to extend that judgment backwards in time to question its legal validity, or the legitimacy of the successor regime.

For citizens of Canada, however, there can be no perch outside the social dynamics of colonialism. Questions of blame aside, there is no difficulty distinguishing the victims from the beneficiaries of colonialism. But what, if any, responsibility should the beneficiaries bear? In my view, every citizen is responsible for knowing the history of the aboriginal land upon which they live. Who has been displaced? How did the displacement happen? Where are the displaced people living now? How are they living now?

The sad answer is that Aboriginal people live in third-world conditions in the midst of a first-world country. In his 2005-2006 *Report on Plans and Priorities*, the Minister of Indian Affairs acknowledged that “applying the United Nations Human Development Index would rank on-reserve Aboriginal communities 68th among 174 nations, while Canada overall was ranked first.”¹ As long as the displaced continue to live in poverty and despair, in shocking contrast with the displacers, or their place-holders, colonialism is alive and well in Canada.

Blindness to the persistence of colonialism requires the corrective lenses of memory and truth. The transition to post-colonialism is not simply a matter of constitution making or institutional change. It must be purchased by an acknowledgement of the Wrong of colonialism and reparation to the Wronged. In Canada, colonialism was facilitated by the refusal of Europeans to respect Aboriginal ideals of reciprocity and non-contradiction. Ethnohistorical evidence from the early encounter period demonstrates that current Canadian ideals of tolerance and pluralism were deeply embedded in Aboriginal societies. Judged by indigenous standards, the disrespect and interference which characterized Canadian colonization were clearly wrong. However, an exploration of the language and protocols relating to Aboriginal reparations can provide guidance to Canadians seeking a path to post-colonialism.

COMPARING CANADIAN COLONIALISM

I take dispossession and marginalization of Aboriginal peoples to be the markers of colonialism. When this dispossession occurs without the consent of the dispossessed, and in breach of promises that were purchased and relied upon, then the wrong of colonialism should be incontrovertible. Canadian colonial consciousness, however, is assuaged by a sense of relative superiority. When compared to the violent history of our British imperial cohorts, the United States and Australia, the Canadian colonial experience appears almost benign.

The absence of conquest, however, does not mean that the dispossession was less radical in Canada. In fact, in spite of a well-established treaty protocol, Aboriginal people in Canada have managed to maintain the smallest percentage of the national land base when compared to U.S. tribes and Australian Aborigines. According to the Royal Commission on Aboriginal People, "lands acknowledged as Aboriginal south of the sixtieth parallel (mainly reserves) make up less than one-half of one per cent of the Canadian land mass."² By contrast, considerably more lands have been allocated to proportionately smaller Aboriginal populations in the United States and Australia.³ American Indians, constituting 0.008 % of the U.S. population, enjoy 4 % of the land base ; while Aborigines, representing 1.2 % of Australia's population, hold 10.3 % of the land.⁴

-
1. Accessed at <www.tbs-sct.gc.ca/est-pre/20052006/INAC-AINC/INAC-AINCr5601-e.asp#6>.
 2. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples* (1996). Volume 2 : *Restructuring the Relationship*. Part 2, Chapter 4, Lands and Resources, notes 3-4 and accompanying text.

The pattern of reserve creation in Canada has further disadvantaged already land-poor communities. Canadian reserves are smaller and more dispersed than their American and Australian counterparts.⁵ Roughly 6.6 million acres of land have been parcelled into more than 2000 reserves and divided among nearly 600 First Nations.⁶ This compares poorly with the 64 million acres reserved in the United States and the more than 193 million acres set aside in Australia.⁷ All the Indian reserves in Canada would take up less than half the Navajo Nation's reservation. In South Australia, the average reserve size (over 12 million acres) is nearly double the Canadian total. These comparisons prompted the Royal Commission to conclude that the land base of Aboriginal peoples in Canada is inadequate and should be "expanded significantly."

Such an expansion could occur without impinging on private lands. In every province there is a wealth of Crown lands as yet unappropriated. Two of Canada's richest provinces, Ontario and British Columbia, happen to have both the largest First Nations populations and the highest percentage of Crown lands, 87% and 92% respectively. Since the intent of the land surrender treaties in Ontario and the Prairies was to share the land with newcomers, the existence of such surpluses could justifiably accommodate an expansion of Aboriginal lands. In the absence of land surrender treaties in British Columbia, Quebec, and the Maritimes, the Crown lands are arguably still Aboriginal lands. There is no shortage of lands, just a shortage of political will. Until Canadians take seriously the wrong of colonialism, there will be little impetus for redress.

Some suggest that colonial actors were incapable of recognizing the injustice of their actions; that they were products of their time; that times and standards have progressively evolved. I come from an Aboriginal tradition

3. The land and populations statistics maintained by the Department of Indian and Northern Affairs are restricted to registered Indians. They do not include Inuit and Metis and non-status Indian populations. See Department of Northern and Indian Affairs, *Schedules of Indian Bands, Reserves and Settlements including Membership and Population Location and Area in Hectares* (Ottawa: Government Services Canada, 1992), indicating a total population of 533,189 and a total area of 2,676,469.9 hectares (or 6.6 million acres). Using the DIAND figures, the registered Indian population represented 0.02 per cent of the 1991 Canadian census count of 27,296,859. However, inclusion of Metis and Inuit populations doubles that figure.

4. Robert White-Harvey, "Reservation Geography and the Restoration of Native Self-Government," *Dalhousie Law Journal*, vol. 17 (1994), p. 587 at p. 588. White-Harvey dubbed Canada's First Nations as "relatively land-poor".

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, at p. 601.

7. *Ibid.*, at p. 588.

which does not share the Western notion of “progress.” I do not believe that my ancestors were less humane, or less capable of dialogue and empathy and moral judgment than I now am. If the settler societies were exposed to Aboriginal norms of tolerance and respect for diversity, then judging colonialism is not a question of imposing modern standards backwards in time. Rather, it demands attentiveness to the moral choices that were, as a matter of historical fact, available to actors at the time.

ABORIGINAL TOLERANCE AND THE FRENCH RESPONSE

Among the first Europeans to be escorted beyond the Island of Montreal and into the Great Lakes region were the French geographer Samuel de Champlain and the Récollet priest Joseph Le Caron. Both had grown up in a country torn by religious warfare.⁸ Although the Catholic-Huguenot conflict had reached an uneasy truce by the early seventeenth century, this strained forbearance did not extend to non-Christians.⁹ Both Champlain and Le Caron entered this new country bent on proselytism. The French colonial appetite included a thirst for souls as well as a hunger for land.

In his published narrative, Champlain claimed that France’s trans-Atlantic ambitions were more spiritual than material:

The most illustrious palms and laurels that kings and princes can win in this world are contempt for temporal blessings and the desire to gain the spiritual. They cannot do this more profitably than by converting, through their labor and piety, to the catholic, apostolic and Roman religion, an infinite number of savages, who live without faith, without law, with no knowledge of the true God.¹⁰

Ironically, although Champlain characterized Aboriginal people as faithless, lawless savages, his writings are an early testament to the values and ethics which governed the societies he encountered.

-
8. For a thorough narrative of the this conflict see Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
 9. Although the Edict of Nantes, 1598 brought a period of peace to France, Holt (p. 3) cautions that it was intended as a short-term measure rather than “a permanent settlement of co-existence”.
 10. Samuel de Champlain, *The Voyages and Explorations of Samuel de Champlain (1604-1616) Narrated by Himself. Volume I*, translated by Annie Nettleton Bourne, edited by Edward Gaylord Bourne (Toronto: The Courier Press, 1911).

Invited to a feast at Tadoussac in 1603, Champlain interrogated the Grand Chief of the Montagnais, Anadabijou, on the matter of religious doctrine. Each tradition that the Chief obligingly related was met by Champlain with a declaration of its falsehood and an exposition of catholic doctrine. With the grace required of an Aboriginal host, Anadabijou did not contradict his guest but assured him that he approved of Champlain's stories.¹¹ When Champlain questioned Anadabijou about "what ceremonies they used in praying to their God", the Chief replied "that they used none other ceremonies, but that every one prayed in his heart as he thought good." Rather than recognizing this tolerance as both an ethical and spiritual practice, Champlain concluded "this is the cause why I believe they have no law among them, neither do they know how to worship or pray to God, and live for the most part like brute beasts."¹² In the absence of coercion and orthodoxy, Champlain could recognize neither Aboriginal law nor spirituality.

The Récollet missionary, Joseph Le Caron, accompanied Champlain on his first trip to the shores of Lake Huron in 1615. Le Caron recognized and lamented the religious tolerance he encountered in New France :

Another obstacle [to their conversion], which you may conjecture from what I have said, is the opinion they have that you must never contradict any one, and that every one must be left to his own way of thinking. They will believe all you please, or, at least, will not contradict you ; and they will let you, too, believe what you will. It is a profound insensibility and indifference, especially in religious matters, for which they don't care. No one must come here in hopes of suffering martyrdom, if we take the word in its strict theological sense, for we are not in a country where savages put Christians to death on account of their religion. They leave every one in his own belief ; they even like our ceremonies externally, and this barbarism makes war only for the interests

-
11. For a later account of the duty of non-contradiction, see Nicolas Perrot, "Memoir on the Manners, Customs, and Religion of the Savages of North America," in E.H. Blair, editor, *The Indian Tribes of the Upper Mississippi Valley and the Region of the Great Lakes* (Cleveland: The Arthur H. Clark Company, 1991) at p. 134: "He [the stranger] is invited to all the feasts that are given in the village, and in conversation they inquire of him for some news from his own part of the country. If he knows of nothing new, he draws on his imagination for it ; and even if he lies no one would venture to contradict him, even supposing that they were quite certain of facts contrary to his stories. There is but one person alone of the entire assembly who converses with the stranger ; all the rest keep silence, with the reserve and modesty that are prescribed for a novice in a religious order, in which he is obliged to maintain this behaviour under penalty of the severe measures belonging to the most strict rule on this point."
12. Champlain, *supra*, note 10, Volume II, p. 171.

of the nations. They kill people only in private quarrels, from intoxication, brutality, vengeance, a dream or extravagant vision; they are incapable of doing it in hatred of the Faith.¹³

Le Caron was writing at the time when most of Europe was spiralling into the calamitous religious conflict which would become known as the Thirty Years War. Yet he was convinced that it was the Europeans' mission to "civilize" these tolerant "barbarians". Eventually, the Récollets tired of their missionary work in New France and the torch was passed to the Society of Jesus.¹⁴

One of the first Jesuits to over-winter among the Montagnais of the Upper St. Lawrence was Paul LeJeune. His *Relation* of 1633-34 gives a gruelling account of the hardships suffered by hunting communities when game was scarce. Even in the most trying conditions, the duty of non-contradiction was observed. LeJeune recounts that during a time of hunger his host family was joined by a young hunter from another territory. This guest was treated to what little food was available. His leave-taking coincided with the disappearance of a good portion of a moose recently captured by his hosts. LeJeune reported that their reaction to the young man's conduct :

When the theft became known to our people, they did not get into a rage and utter maledictions against the thief, – all their anger consisted in sneering at him; and yet was almost taking away our life, this stealing our food when we were unable to obtain any more. Some time afterward, this thief came to see us; I wanted to represent to him the seriousness of his offence, but my host imposed silence; and when this poor man attributed his theft to the dogs, he was not only excused, but even received to live with us in the same Cabin.¹⁵

Although he saw this protocol in action, LeJeune did not feel obliged to refrain from contradicting his hosts, particularly on matters of faith. He repeatedly ridiculed their practices, dismissing their beliefs as nonsense.¹⁶

13. Reproduced in Christian Le Clerq, *First Establishment of the Faith in New France*, volume I, translated with notes by John Gilmary Shea (New York: John G. Shea, 1881) at p. 31.

14. R.G. Thwaites, editor, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, volume 1 (Cleveland: The Burrows Brothers Company, 1896), Introduction, p. 9: "With the release of Canada to France, in 1632, the Jesuits were by the home authorities placed in sole charge of spiritual interests of both settlers and Indians".

15. R.G. Thwaites, editor, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, volume 6 (Cleveland: The Burrows Brothers Company, 1897) at p. 235-237.

16. *Ibid.*, p. 209: "for all false religions are full of nonsense, of excess, or of uncleanness".

And, in spite of having recounted many acts of courage, generosity and forbearance, LeJeune reveals the narrowness of his vision by concluding “I would not dare to assert that I have seen one act of real moral virtue in a Savage.”¹⁷

After one winter in the bush, LeJeune realized that he had neither the stamina nor the linguistic skills required to effect the conversion he desired. Lamenting his lack of fluency, LeJeune imagined that Aboriginal beliefs could be defeated by French logic, “that any one who knew their language perfectly, in order to give them good reasons promptly, would soon make them laugh at their own stupidity; for sometimes I have made them ashamed and confused, although I speak almost entirely by my hands, I mean by signs.”¹⁸ LeJeune would be chagrined to discover that many of the beliefs and traditions which he ridiculed, such as those concerning the souls of humans and animals, and the associated burial, feeding, and fire-avoidance rituals, have survived more than three hundred years in the face of French Catholicism and English Protestantism alike.

LeJeune, however, should not be dismissed simply as an overzealous bigot. The core features of his 1634 programme, “On the Means of Converting the Savages”, have been the pillars of all subsequent Canadian colonial regimes. His first prescription was to replace the Aboriginal cycle of seasonal aggregation and dispersal with a sedentary lifestyle. Based on the hardships he had experienced among the Montagnais, Le Jeune wrote: “I do not believe that, out of a hundred Religious, there would be ten who could endure the hardships to be endured in following them [...] We shall work a great deal and advance very little, if we do not make these Barbarians stationary.”¹⁹ Of course, the concentration of Aboriginal peoples within proximity of the missionaries would not only facilitate their religious conversion, but also open up their lands for non-native settlement.

In addition to attempting to change settlement patterns and lifestyles, LeJeune aspired to changing Aboriginal education and culture. He understood the importance of intergenerational transmission and recommended separating children from their parents in order to effect conversion:

The reason why I would not like to take the children of one locality [and teach them] in that locality itself, but rather in some other place, is because these Barbarians cannot bear to have their children punished,

17. *Ibid.*, at p. 239.

18. *Ibid.*, p. 225.

19. *Ibid.*, p. 149.

nor even scolded, not being able to refuse anything to a crying child. They carry this to such an extent that upon the slightest pretext they would take them away from us, before they were educated.²⁰

The Jesuits established the first residential schools in Canada but, during the French regime, Aboriginal parents could not be forced to surrender their children.

LeJeune's ambitious assimilation plans were initially widely shared by French colonial administrators. But their sphere of influence was limited to the so-called "domiciled Indians", that is those communities who chose to remain within the areas of French settlement. Cornelius Jaenen points out that by 1685, colonial officials realized that they lacked the wherewithal for wholesale acculturation.²¹ This rapprochement, however, was dictated by force of numbers, not by a new-found receptiveness to Aboriginal tolerance.

VARIATIONS ON A COLONIAL THEME

It would be a mistake to characterize Canadian colonialism as a unidirectional process of newcomer-imposed changes upon passively receptive Aboriginal communities. Moreover, there were important differences between the French and British approaches to colonialism. The French established an extensive, thinly peopled trading network in the Upper Country with its settler population limited to the St. Lawrence River valley.²² In contrast, the British settlements along the Eastern seaboard were very densely populated.²³ French colonial endeavours, both military and economic, relied greatly upon intercultural diplomacy.²⁴ Their adoption of Aboriginal protocol, oratory and gift-giving, in the maintenance of cross-cultural alliances, set a very high standard for the British to follow as a successor colonial regime.

20. *Ibid.*, p. 153-155.

21. Cornelius J. Jaenen, *Friend and Foe: Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (McClelland and Steward Limited, 1976) at p. 194-195.

22. Jaenen refers to New France as a "riparian colony" due to its concentration of towns and seigneuries along the St. Lawrence River.

23. When New France was surrendered to the British by the Treaty of Paris in 1763, its population of 70,000 compared to 1.6 million in the Thirteen Colonies.

24. See, for example: Gilles Havard, *The Great Peace of Montreal 1701: French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*, translated by Phyllis Aronoff and Howard Scott (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001) Francis Jennings, editor, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985) for examples of the manner in which French colonial officials adopted Aboriginal diplomatic protocols in order to secure peaceful relations and access to trade.

Initially the British were not inclined to observe the Aboriginal dictates of generosity and reciprocity. Alexander Henry, the first British fur trader to reach Michilimakinac after the Fall of Quebec, was warned by the Chippewa Chief Minivavana of the danger of departing from the *modus vivendi*:

Englishman, although you have conquered the French, you have not yet conquered us! We are not your slaves. These lakes, these woods and mountains, were left to us by our ancestors. They are our inheritance; and we will part with them to none [...]

Englishman, our father, the king of France, employed our young men to make war upon your nation. In this warfare, many of them have been killed; and it is our custom to retaliate, until such time as the spirits of the slain are satisfied. But, the spirits of the slain are to be satisfied in either of two ways; the first is by spilling of the blood of the nation by which they fell; the other, by covering the bodies of the dead, and thus allaying the resentment of their relations. This is done by making presents.

Englishman, your king has never sent us any presents, nor entered into any treaty with us, wherefore he and we are still at war; and, until he does these things, we must consider that we have no other father, among the white men, than the king of France...²⁵

British officials ignored Aboriginal protocols to their peril. Their refusal to match French generosity in trade and their failure to compensate for Aboriginal war losses precipitated Pontiac's War in 1763.²⁶

The destabilizing force of Pontiac's War caused the British to be more attentive to Aboriginal demands. On October 7, 1763, King George III issued his Royal Proclamation, a substantial portion of which was devoted to allaying the concerns of the Indian Nations:

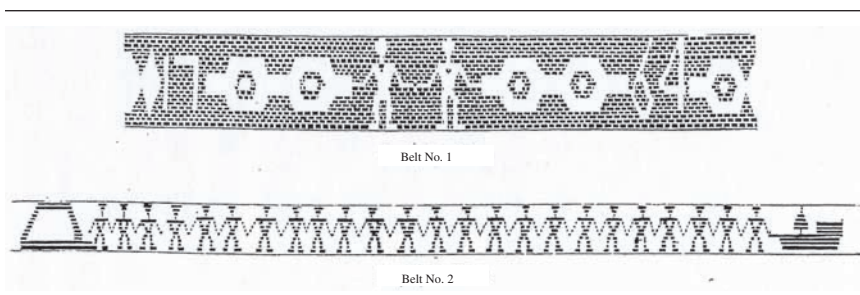
And whereas it is just and reasonable, and *essential to our Interest, and the Security of our Colonies*, that the several Nations or Tribes of Indians with whom We are connected, and who live under our Protection, should not be molested or disturbed in the Possession of such Parts of Our Dominions and Territories as, not having been ceded to or purchased by Us, are reserved to them, or any of them, as their Hunting Grounds.²⁷

25. Alexander Henry, *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territories between the Years 1760 and 1776* (Toronto: George M. Morang and Company, Ltd., 1901) at p. 44-45.

26. See Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chapter 6, "The Clash of Empires", and Chapter 7, "Pontiac and the Restoration of the Middle Ground".

27. Royal Proclamation, italics added.

The King's Proclamation issued in London, however, held no currency among Pontiac's allies in the Great Lakes region. Sir William Johnson, Superintendent of Indian Affairs in Northeastern North America, was called upon to extend the British connection to the Lakes Confederacy.²⁸ In the summer of 1764, Johnson convened a congress at Niagara attended by more than 2000 chiefs and warriors from the region.²⁹ At the end of the Congress, Johnson presented and the Lakes Confederacy Chiefs accepted two wampum belts³⁰ whose images symbolically represented the newly formed alliance :



The first belt represents the Covenant Chain, by which the British and their Aboriginal allies were bound together. In return for peace, Johnson promised justice and prosperity :

I shall be always ready to hear your Complaints, procure you Justice, or rectify any mistaken Prejudices. If you will strictly Observe this, you will enjoy the favor of the English, a plentiful Trade, and you will become a happy People.³¹

-
28. This confederacy included the Ottawas, Chippewas, Mississaugas, Miamis. See Johnson's enumeration in E.B. O'Callaghan, editor, *Documents relative to the Colonial History of the State of New York, Volume VII* (Albany: Weed, Parsons and Co, 1856), p. 582-584.
29. See John Borrows, "Wampum at Niagara: The Royal Proclamation, Canadian Legal History and Self-Government," in Michael Asch, editor, *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equity and Respect for Difference* (Vancouver: UBC Press, 1997).
30. Sketches of the Covenant Chain Belt [Belt No. 1] and the Twenty-two Nations Belt [Belt No. 2] were made in 1852 by Rev. George Hallen from the original belts which had been loaned to him by their carrier, Chief Assekiknak. The images have been digitally reproduced from the published version of these sketches: see A.F. Hunter, "Wampum Belts of the Ottawas," in the *Annual Archaeological Report 1901 being part of Appendix to the Report of the Minister of Education Ontario* (Toronto: Queen's Printer, 1902) at p. 53.

The second belt, known as the “Twenty-Four Nations Belt”, illustrates the promised prosperity that would flow from their alliance with the British :

My Children, see, this is my Canoe floating on the other side of the Great Waters, it shall never be exhausted but always full of the necessaries of life for you my Children as long as the world shall last.

Should it happen anytime after this that you find the strength of your life reduced, you Indian Tribes must take hold of the Vessel and pull, it shall be in your power to pull towards you this my Canoe, and when you have brought it over to this Land on which you stand, I will open my hand as it were, and you will find yourselves supplied with plenty.³²

With the delivery of these belts, the Aboriginal protocol of gift-giving as a means of retaining alliances was reinstated.

As long as British colonies in North America required military support from Aboriginal allies, their promises of justice and prosperity were observed. In the decade before Confederation, however, the presents were abolished and colonial officials embarked upon an aggressive campaign of “civilization.”³³ With the introduction of the Enfranchisement, that is the statutory conversion of an “Indian” into a British subject, it became clear that there was only one way of belonging in Canada.³⁴ The colonial pressures of deculturation and dispossession only increased after Confederation. Today, we have come so far from Sir William Johnson’s promises of prosperity that our communities can be identified on the basis of poverty and illness.

JUDGING CANADIAN COLONIALISM

European-authored texts from the early encounter period demonstrate that the newcomers were exposed to Aboriginal norms of tolerance and respect for diversity.³⁵ Regrettably, these values and principles were not reflected in colonial practice. Rather, Aboriginal peoples have suffered the loss of lands,

31. See Minutes of July 31, 1764 at Milton W. Hamilton, *The Papers of Sir William Johnson, Volume XI* (Albany: The University of the State of New York, 1953) at p. 309-310.

32. Transcription of the speech that accompanied Covenant Chain belt by J.B. Assikinawk, great-grandson of Ottawa Chief to whom it was given by Johnson, NAC, RG10, Volume 613, p. 443.

33. See, for example, “An Act respecting Civilization and Enfranchisement of Certain Indians,” Cap. IX, *The Consolidated Statutes of Canada* (Toronto: Queen’s Printer, 1859).

34. For a discussion of enfranchisement, see Johnston, “First Nations and Canadian Citizenship,” in W. Kaplan, editor, *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship* (Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1993).

cultures, and languages as a result of introduced intolerance and disrespect. Now that Canadian constitutional culture has begun to embrace and celebrate pluralism, there may be a willingness to acknowledge the wrong of colonialism.

It is not enough, however, for Canadians to conclude that, by today's standards alone, the historic treatment of Aboriginal peoples was unjust. This is to suggest that colonial acts of dispossession and interference were not wrong by standards of the time. It must be recognized that there were two standards operating during the process of colonization; one indigenous to this land and the other imported by newcomers. Even if the vast majority of newcomers thought that their actions in the name of "civilization" and "progress" were justified, their judgment cannot be conclusive.

In the context of intercultural injustice, where the wrong is committed by one group against another, the lack of shared norms has implications for judgment. It would be entirely self-serving if the assessment of colonialism were grounded entirely in the colonialist perspective. Here, I am indebted to my colleague Jennifer Nedelsky's conception of "alternative communities of judgment."³⁶ She has identified the crucial political question for Canada as being "what has to be shared in order to form a community of judgment."³⁷ She cautions that if the community of judging subjects "are highly insular, so that the 'judges' encounter only others very much like themselves, then the range of standpoints that they are capable of considering will be very limited. And the validity of the judgments will be correspondingly limited."³⁸ Another important question is whether descendants of colonial actors are capable of hearing the Aboriginal voices that were silenced by their ancestors.

The Aboriginal peoples, whose traditions offered an alternative vision of coexistence, must have a say in the Community of Judgment. Aboriginal norms of tolerance, generosity and reciprocity, which prevailed in the intercultural diplomacy of the French regime, were embedded in the foundational agreements with the British. They created a common ground upon

35. Other norms included obligations of hospitality and reciprocity. For a discussion of reciprocity as an aboriginal legal principle see Katherine Hermes, "Justice Will Be Done Us": Algonquian Demands for Reciprocity in the Courts of European Settlers," in Christopher L. Tomlins and Bruce H. Mann, editors, *The Many Legalities of Early America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001), p. 123.

36. Jennifer Nedelsky, "Communities of Judgment and Human Rights," *Theoretical Inquiries in Law*, vol.1 (2000), p. 245.

37. *Ibid.*, p. 257.

38. *Ibid.*, p. 268.

which an inclusive judgment of Canadian colonialism can be founded. British objectives for colonial security and expansion were purchased with reciprocal promises of protection and prosperity.

In accepting the Covenant Chain, Aboriginal leaders intended to secure the good life, *mino bimadisiwin*, for their communities. The belts and their accompanying speeches were passed down and each generation assumed responsibility for reminding the British and their successors of their obligations. A particularly poignant retelling was prompted by colonial efforts to force the surrender of Manitoulin Island in 1862. In a petition signed by 32 chiefs, Queen Victoria was reminded of the promises made by Sir William Johnson:

Here is the place that will be yours. When you look around you under the vaulted heaven looking for the support of your children, when your gaze turns towards the rising sun you shall see that sun rising red similar to the color of the coat that I wear, when it rises higher that same sun shall be very bright with light, there is the image of the life of your children. After that sun has been up a little longer you'll see in different places the flowers bloom. There is the image of the life of your children.³⁹

This rendering of the 1764 Belts shows that Johnson was a master of Aboriginal metaphor. He promised sustenance and comfort to his allies by planting a tree in their country to provide shade and shelter; by sweeping beneath the tree to smooth the ground for their mats; by building a fire for their warmth and supplying a poker and firewood; and by promising a vessel that would never be empty.

By 1862, the presents promised by Johnson had been discontinued by a parsimonious Colonial Office and most Aboriginal lands in Canada West had been surrendered in return for small reserves and smaller treaty payments. These breaches of the alliance were not tolerated in silence. For their part, the Odawa Chiefs continued to rely upon the Covenant Chain and the Twenty-Four Nations Belt:

We are still of the same number us whom we call Indian, that is to say twelve bands. It is still our number we who are living miserably here and that tree which you have spoken of does not shade us any more. It is not we who deprived it of its leaves this tree, our mind would not be so stupid as to do such a thing, it is those to whom you have given charge over our persons, those are the persons whom we blame for having deprived the tree of its leaves.

39. Transcription from manuscript petition dated June 27, 1862, in RG 10, volume 292, reel C-12, p. 669.

Again it is not we who have extinguished the fire at which we were warming ourselves, our mind would not be so stupid as to put out the fire at which we were warming ourselves. It is those to whom you have given the charge of it those only are the cause that our fire went out.⁴⁰

In spite of these protests, the surrender of Manitoulin Island was not long forestalled.⁴¹ Many subsequent surrenders were likewise facilitated by poverty, despair and anxiety for a future lacking traditional forms of sustenance.

Leaving aside the legality of many land surrender treaties, the social and economic disparity that exists between Aboriginal peoples and Canadians generally is a glaring indictment of the failure of the Canadian colonial project to honour its foundational commitments. Clearly the wrong of colonialism persists in the marginalized existence of Aboriginal peoples in Canada. The capacity of present-day citizens to judge colonial actors by historic intercultural standards, however, does not necessarily lead to a sense of personal responsibility or individual blame. Nor must it. The legacy of colonialism can be addressed as a matter of collective, civic responsibility. Here again, Canadians can learn from traditions indigenous to this land.

RIGHTING COLLECTIVE WRONGS

As Chief Minivavana pointed out to Alexander Henry, there are two Aboriginal responses to wrongdoing: either vengeance or reparation.⁴² Vengeance, however, should not be equated with an uncontrolled cycle of violence. One of the first Jesuit missionaries in North America, Pierre Biard, commented on indigenous notions of harm and responsibility:

The great offences, as when some one had killed another, or stolen away his wife, etc., are to be avenged by the offended person with his own hand; or if he is dead, it is the duty of the nearest relatives; when this happens, no one shows any excitement over it, but all dwell contentedly upon this word *habenquedouïc*, "he did not begin it, he has paid him back, quits and good friends." But if the guilty one, repenting his fault, wishes to make peace, he is usually received with satisfaction, offering presents and other suitable atonement.⁴³

40. *Ibid.*

41. Treaty No. 94 dated October 6, 1862. See *Indian Treaties and Surrenders*, volume I, p. 235 (Ottawa: B. Chamberlin, 1891).

42. See text *supra*, at note 25.

43. *Jesuit Relations*, volume 3, p. 93-95. Biard arrived in Port Royal in 1611. The cited text is from his Relation of 1616.

The act of vengeance was not seen as constituting a fresh wrong. Rather, social relations were restored by acts of retribution. As Biard noted, however, vengeance could generally be avoided by the acknowledgement of fault and the delivery of presents. Later Jesuit accounts indicate that while vengeance is personal, directed at the wrongdoer by or on behalf of the wronged, reparation is collective. Accompanied by great ceremony and solemnity, the rhetorical and performative aspects of Aboriginal reparation constituted a highly developed technology for healing social relations.

Perhaps one of the most detailed examples of this technology can be found in Bressani's account of the compensatory protocol which the Huron Nation engaged in following the killing of Jacques Douart, a French servant of the resident Jesuit missionaries. Bressani describes first the preliminary ceremony conducted by four chiefs sent to the Jesuits as delegates of the General Council:

They presented themselves at the door; but as there is no speaking on these occasions without gifts, they made first one at the entrance: which was to the end that the door might be opened to them. They made a second, that they might be permitted to enter; and, as many doors as they had to pass, so many gifts we might have required of them. When they had entered, they began to speak, offering us a present which they call "the drying of tears," in order that we might no longer regard them with clouded eyes. The second they call a medicinal potion for restoring our voice to us, which we had lost, and for causing it to sound more softly in the future. The third to appease the mind agitated by thoughts of grief. The fourth to soothe the heart justly provoked [...] They added to these, nine other gifts, to erect a sepulchre to the deceased, every one with its own peculiar name; four were for the four columns which were to support the sepulchre, and four for the four stretchers which form the coffin of the dead; the ninth, to serve him as a pillow.⁴⁴

These preparatory ceremonies are conducted by the envoys in relative privacy. Once the condoling gifts have been accepted, and the sepulchre erected, a symbolic return of the deceased is conducted by the national leaders: "eight Captains of the eight Huron nations brought each a present for the eight principal bones of the human body; those of the feet, legs, arms, etc."

The formal reparation is delivered in a very public ceremony: "in the presence of a great multitude assembled from every direction, they made a sort of stage in a public square, where they suspended 50 gifts, which form

44. *Jesuit Relations, supra*, note 14, volume 38, p. 281-283. Bressani explains that the presents are "mostly of those beads of marine shells" which the French called *porcelaine*. The British referred to the shell beads as wampum.

the principal satisfaction.”⁴⁵ Having compensated the Jesuits for their loss, tribute was also paid to the deceased: gifts to clothe and arm him are accompanied by a present for each blow received, “in order to heal the wounds.” Not only are the wounds of the deceased and the bereaved to be assuaged; even the earth, which has been disturbed by the killing, requires appeasement. The chasm which had opened up to receive the deceased must be closed, made solid, and covered with a great stone to prevent future disturbances. Once the victim, the survivors and the earth have been satisfied, gifts are made to restore all aspects of the relationship between the wronged and those making reparations on behalf of the wrongdoers. In all, over one hundred presents, constituting a substantial proportion of the wealth of the Huron Nation, were delivered.

The willingness of the Huron Nation to assume collective responsibility for the killing of Jacques Douart was not motivated by the absence of particular wrongdoers. In fact, the men who had struck the fatal blows were well known to the Jesuits and Hurons alike. Nevertheless, the crime was viewed as a matter of national responsibility. As Bressani noted: “it is the public that gives satisfaction for the crimes of the individual, whether the culprit be known or not. *In fine*, the crime alone is punished, and not the criminal.”⁴⁶ The generosity of the compensation was also viewed as a matter of national honour: “No individual is obliged to make this contribution, but they vie with one another, according as they are more or less rich, in sharing these public burdens, in order to show their devotion to the common weal.”⁴⁷ The Jesuits begrudgingly admitted that collective compensation was more effective than individual punishment in restraining crime.⁴⁸ Even LeJeune acknowledged that “their procedure is scarcely less efficacious than is the punishment of death elsewhere” and he relied upon this practice as evidence that “they are not without laws.”⁴⁹

45. *Ibid.* Bressani notes (p. 283-285) that the number of presents varies with nationality and gender: “For a Huron slain by another Huron, they usually content themselves with 30 presents. For a woman, they ask 40. This is partly because they cannot defend themselves like the men, partly, too, because they people the countries, – on which account, their lives should be more precious to the public, and their weakness should have greater support from justice. For an alien they ask more; because, otherwise, they say, murders would be continuous, trade would be ruined, and war would easily occur with foreign nations.”

46. *Ibid.*, at p. 277.

47. *Ibid.*, at p. 281.

48. *Jesuit Relations, supra*, note 14, volume 22, at p. 291, Vimont, in his Relation of 1642, cautions: “Do not imagine, however, that this proceeding gives any liberty to violent persons to do an evil deed. So far from that, the trouble caused by a murderer to an entire community exercises a powerful restraint over them.”

49. *Jesuit Relations, supra*, note 14, volume 10, at p. 215.

French colonial officials were not as willing as the Jesuits to acknowledge the restraint which collective responsibility exercised over Aboriginal communities. For his part, Champlain initially refused to accept Montagnais offers of reparation for the killing of two Frenchmen in 1616. Given the chance to exact French justice in 1618, Champlain declined, arguing that “there would be no security for those of us who may be preparing to make explorations among them.”⁵⁰ Vengeance was not exacted, but neither was compensation accepted. As a result, relations between the French and the Montagnais remained unsettled. Finally, in 1623, Champlain was ordered by his superiors to pardon, in his Majesty’s name, those responsible for the killing.⁵¹

Lest Champlain’s acceptance of the customs of the country be attributed solely to expediency, it should be noted that collective reparations governed intercultural relations throughout the French regime. Jan Grabowski’s study of criminal justice proceedings in Montreal has established that “prosecutions were rare and conditional on the approval of the Indians, whose customs and expectations greatly influenced French officials.”⁵² His research documents a well established system of exemptions in which Aboriginal reparations continued to achieve intercultural justice.⁵³

The supplanting of Aboriginal justice by English criminal law is yet another British colonial tale. Canadians are beginning again to see the restorative promise in the revival of Aboriginal judicial techniques such as healing circles. The wisdom of the method lies in de-emphasizing the individual wrongdoer and focusing on the wrong that needs to be set right. Overcoming colonial wrongs is a matter of collective fixing, not of individual blaming. Perhaps a renewal of Aboriginal traditions of reparation can foster a collective willingness to redress the colonial imbalance which plagues Aboriginal communities and Canadian consciences alike.

50. Samuel de Champlain, *The Works of Samuel de Champlain*, volume III, p. 213. Translated and edited by H.H. Langton and W.F. Ganong (Toronto: The Champlain Society, 1929).

51. *Ibid.*, volume Vat, p. 103-107.

52. Jan Grabowski, “French Criminal Justice and Indians in Montreal, 1670-1760” *Ethnohistory*, vol. 43 (1996), p. 405 at p. 418.

53. *Ibid.*, at p. 422.

mÉMOIRE
Situations coloniales
et postcoloniales

Afrique et Caraïbes

LIEU DE MÉMOIRE
ET TRAITE TRANSATLANTIQUE
L'exemple du Mémorial de Gorée

Amadou Lamine Sall

En 1996, le gouvernement du Sénégal a décidé d'ériger dans la corniche de Dakar et sur l'île de Gorée un mémorial et un musée consacrés à la mémoire de la traite négrière. Soutenu par l'Organisation des états africains et par l'UNESCO, ce projet a donné lieu à un concours d'architecture de grande envergure. Sept cent quarante œuvres furent soumises au concours international du projet du Mémorial de Gorée et deux cent quatre-vingt-dix œuvres ont été finalement retenues.

Il importe de noter que l'œuvre lauréate, signée par Ottavio Di Blasi, un architecte italien de Milan, a été choisie à l'unanimité du jury. La symbolique et la philosophie de l'œuvre sont ainsi présentées par son concepteur : il s'agit d'un village africain victime d'une tragédie. Ce village se compose de deux parties. Une partie est dans la mer, une partie sur la terre. La partie située en mer symbolise ceux qui sont partis. La partie sur terre représente ceux qui sont restés. Au milieu du village, il y a une fracture et au milieu de cette fracture s'élève le Mémorial. Ce mémorial se présente sous la forme d'un mât debout qui épouse la forme d'une pirogue tournée vers les Amériques. Cette pirogue culmine à 135 m d'altitude. Ce sera le monument le plus élevé du Sénégal. Un ascenseur panoramique monte jusqu'à 95 m et donne une magnifique vue sur l'île de Gorée et la capitale Dakar. Des musées, des salles de spectacles et de métiers pour les arts et la culture, une esplanade, un embarcadère, complètent le site et constituent autant d'infrastructures accompagnant le Mémorial.

En plus de contribuer au recueillement et au devoir de mémoire, le Mémorial de Gorée est une totalité, c'est-à-dire un projet porteur de développement et de croissance. Au-delà de ce que symbolise le Mémorial pour le peuple noir et ses diasporas, il témoigne pour l'avenir de cette tragédie que fut la traite négrière. Dans l'histoire récente, ce projet architectural va inaugurer une nouvelle génération de patrimoine pour le Sénégal et pour l'Afrique.

Le Mémorial de Gorée ne sera pas seulement un monument commémoratif, mais un puissant instrument de promotion et de renaissance culturelle de l'Afrique. Il sera un laboratoire de la coopération internationale pour la cause des droits de l'homme. Le Mémorial de Gorée ne sera pas seulement un monument pour les morts. Ce sera un monument pour les vivants.

En érigeant ainsi un mémorial qui réhabilite en même temps l'île de Gorée, le gouvernement du Sénégal et l'UNESCO proposent à l'ensemble de la communauté internationale :

- de créer un lieu de souvenir sur la Traite négrière pour ne pas perdre la mémoire ;
- de resserrer les liens entre les Noirs d'Afrique et de la diaspora et renforcer l'identité culturelle des peuples noirs ;
- de développer la recherche et la réflexion entre toutes les communautés internationales et combattre les préjugés de race et de culture afin de véritablement et définitivement « élever les défenses de la paix et de la justice dans l'esprit des hommes » ;
- d'offrir aux pays d'Afrique noire et aux populations de leur diaspora un projet majeur et mobilisateur.

Grâce à de nombreux travaux récents, l'histoire terrible de cette tragédie qui dura trois siècles est connue de tous. Trois siècles de traite et de déportation dans la vie d'un continent, cela compte, cela laisse des traces. Déjà, Hérodote, dans le livre IV de son *Enquête*, attirait l'attention sur le commerce négrier.

L'évocation de l'esclavage et de la traite négrière font aujourd'hui encore frémir d'horreur des millions et des millions d'hommes en Afrique et dans le monde. Le système alliait en effet à la cruauté la barbarie d'une chasse à l'homme où périrent des millions d'individus. La traite atteint sa perfection avec le commerce dit triangulaire qui permit, pendant trois siècles, de réaliser de fabuleux profits avec la vente des esclaves. L'accumulation des capitaux qui en a résulté a permis de financer le développement de l'Europe et favorisé l'émergence d'une industrie exportatrice dynamique, toutes choses qui ne sont pas étrangères à la puissance actuelle des nations européennes.

L'idée de la traite négrière germa dans l'esprit des Portugais, des Néerlandais, des Français et des Anglais qui se sont distingués, du XVI^e au XIX^e siècle, dans l'organisation et la pratique de ce commerce qui est une insulte à la conscience de l'humanité. Avec la découverte de l'Amérique et le besoin qui se fit alors sentir de mettre en valeur ses immenses terres dépeuplées, le projet d'y transplanter des esclaves noirs plus résistants que les natifs prit naissance au Portugal et se répandit, très rapidement, dans toute l'Europe occidentale.

Le procédé était simple. L'esclave, capturé tout le long des côtes d'Afrique, du Sénégal à l'Angola, en passant par les golfes de Guinée et du Bénin, était transporté à bord de navires spéciaux appelés « négriers », en Amérique du Nord, en Amérique du Sud (Brésil, Argentine, Venezuela) et

aux Caraïbes (Cuba, Guyane, Martinique, Guadeloupe, Jamaïque, Saint-Domingue). Il était alors échangé contre de l'indigo, du sucre, du café, du coton, des giroffes, ou vendu tout simplement aux riches fermiers blancs de ces contrées. L'Europe raffolait de ces produits tropicaux qu'elle payait à prix d'or aux grandes compagnies commerciales et maritimes qui régnaient sur ce commerce. La plus connue était la Compagnie des Indes occidentales, dont le siège était à Amsterdam. Les bateaux, après avoir débarqué leurs cargaisons d'êtres humains ou ce qui en restait, embarquaient des produits originaires des Amériques à destination de Liverpool, Amsterdam, Nantes, Bordeaux, Marseille, Lisbonne.

Le fameux « commerce triangulaire » va durer plus de trois siècles. La chasse à l'homme qui permit cette saignée coûtera au continent africain, selon les spécialistes, quelque cent millions d'hommes selon certains, deux cents millions selon d'autres. Est-il possible d'évaluer le nombre exact des Noirs arrachés à l'Afrique ? Faute de statistiques, cela paraît difficile. *L'Encyclopédie catholique* évalue à 12 millions le nombre d'esclaves introduits d'Afrique dans le Nouveau Monde. Le père Dieudonné Rinchon évalue le chiffre des Noirs exportés dans les seules Indes occidentales de 1511 à 1789 à 40 ou 50 millions. C'est une terrible hémorragie ! Cooper, lui, parle de « tristes débris de 100 millions d'Africains venus trouver un tombeau dans le Nouveau Monde ». Des rafles gigantesques prenaient des milliers d'hommes dans le filet. Pour en traîner un seul au bord de la mer, il fallait en tuer dix. Tortures, chaînes, soif et faim les décimaient ensuite. Cette hémorragie humaine qui vit partir ou périr les jeunes, les hommes et les femmes les plus valides, les élites et les intellectuels, explique grandement le dépeuplement actuel du continent noir et, la faiblesse de son organisation étatique et de ses structures économiques et sociales au moment de la conquête coloniale et de l'occupation directe par l'Europe.

Les récits abondent qui racontent la tragédie, le génocide. Retenons qu'outre le fouet, le cachot, les chaînes, la pendaison, l'incinération d'hommes vivants, il y avait aussi les supplices sur des corps brisés à vif ou alors dépecés en morceaux sur des planches de bois jusqu'à ce que mort s'ensuive.

C'est ce commerce sordide, cette odieuse tragédie humaine à nulle autre pareille, qui va faire la fortune de l'île de Gorée. Située à quelques encablures des terres fermes du Sénégal, précisément de la presqu'île du Cap-Vert qui abrite Dakar, Gorée dominera, de son sinistre prestige, l'histoire mouvementée de l'Afrique des négriers et de la traite des noirs.

C'est la situation géographique de l'île qui fera sa renommée. À la croisée des grandes voies maritimes reliant l'Europe et l'Amérique et à l'Asie via l'Afrique, Gorée est une île de neuf cents mètres de long sur trois cents mètres de large qui se dresse à trois kilomètres du site actuel de Dakar. Ce

nom, à lui seul, évoque toute l'histoire du Sénégal. Au XV^e siècle, Gorée s'impose aux aventuriers et flibustiers des mers du Sud comme une escale obligée sur les routes maritimes qui conduisent au Brésil et en Amérique Centrale. Elle est également l'escale indispensable, l'abri, l'ancrage sûr et facile d'accès pour les navires en partance vers le golfe de Guinée, l'Angola et le Cap de Bonne espérance.

La position exceptionnelle de l'île et sa rade ne pouvaient pas ne pas attirer l'attention de l'Europe conquérante des XVI^e et XVII^e siècles. Pendant trois siècles, Gorée sera l'enjeu d'âpres luttes entre des nations rivales. Anglais, Hollandais, Français et Portugais s'y bousculeront. Cette phase agitée de l'histoire de Gorée est aussi l'époque qui vit naître les grandes compagnies commerciales. L'enjeu, c'est de s'emparer du monopole du commerce de « l'or noir » dont Gorée était l'entrepôt privilégié.

Les révoltes étaient fréquentes sur l'île. Enchaînés, soumis à des traitements inhumains avant leur embarquement, marqués au fer rouge à l'estampille de leurs propriétaires, les esclaves vivaient à Gorée une existence particulièrement douloureuse. En 1755, une tentative de soulèvement de cinq cents d'entre eux fut sauvagement réprimée. Les meneurs furent, dit-on, « canonnés sous les yeux de leurs compagnons terrifiés ». Les autres, enfermés dans les cachots humides, étroits et insalubres des esclaveries nombreuses sur l'île, seront embarqués sur un vaisseau français de la Rochelle, commandé par un certain capitaine Avillon. Destination : le Nouveau Monde. Le chiffre des pertes dénombrées, du début officiel de la traite à Anvers en 1516 jusqu'à son abolition « théorique » par l'Angleterre en 1807, s'élève à plus de cent millions de personnes, et on peut faire état d'une proportion de dix Noirs assassinés pour un esclave acheminé vers son lieu d'esclavage. Les conséquences morales et matérielles de la traite négrière, le dépeuplement, la destruction des richesses, la détresse de la population, tout cela explique le déclin de l'Afrique (Roger de Benoist et Camara, 2003).

Voici brièvement campée la triste histoire de Gorée. Elle a été écrite pendant trois siècles dans le sang des Noirs, dans la violence gratuite des négriers, dans le martyre et le mépris absolu de l'esclave, dans le mépris total des droits de l'homme et des peuples.

L'idée de perpétuer dans le souvenir des hommes l'odieuse et inhumaine traite négrière est née des vœux ardents sans cesse exprimés par les intellectuels, artistes et écrivains noirs de tous les continents. Ce n'est pas autrement que la députée de la Guyane, Taubira Delanon, fera inscrire par une lutte épique au Parlement français que la traite négrière est un crime contre l'humanité. Rappelons par ailleurs que le 23 août de chaque année est désormais la « Journée internationale de commémoration de la traite négrière et de son abolition ».

Il était également temps que les livres d'histoire ne se taisent plus. Ils se sont longtemps tus ! Nous devons tout partager devant la conscience du monde. Rien ne doit plus seulement appartenir à l'imaginaire isolé de l'Afrique. Le devoir de mémoire doit être la responsabilité de tous ! Ce sera là que l'humanité puisera sa solidarité, ses valeurs les plus essentielles parce que les plus humaines et les mieux partagées. Ce qui est en jeu, c'est le respect de la vie, le respect de l'être ! Faisons en sorte que des êtres sachent chaque jour ce qui arrive à d'autres êtres !

Quant au débat sur la réparation, les Africains sont divisés. Certains pensent qu'il est insensé de vouloir réparer financièrement une telle atteinte aux droits à la vie. Une seconde approche, peut-être contestable, insiste sur les valeurs des sociétés africaines traditionnelles qui ne sauraient accepter l'argent en guise de réparation, car ce serait là encore une blessure à leur dignité d'homme.

Comme on le voit, la réparation pécuniaire n'était pas la condition première, incontournable et inaliénable du dialogue au Sommet de Durban ! Ce qui ne peut pas être négociable par contre, c'est la reconnaissance tacite et morale de la responsabilité totale et entière de ce crime contre l'humanité que fut la traite négrière.

J'ai choisi de croire que nous vivons dans un monde où les grandes puissances financières et économiques s'accommodent peu de « valeurs » ou de « dignité ». Elles ne connaissent que le profit. C'est sans doute pour cette raison et pour d'autres que le peuple juif a eu raison de se battre, de se mobiliser, de s'organiser pour que ce qu'il a vécu ne soit ni oublié, ni ignoré et qu'il soit payé financièrement au prix fort. Sans gêne ni honte.

À ceux qui ne croient qu'à l'argent, qui en ont fait un moyen et une fin, sans fioriture et sans morale aucune, il faut appliquer sans tremblement, sans détour, les mêmes principes. Pour cette raison même, les Africains n'ont pas à se retrancher derrière des valeurs – même si cela les honore – pour réclamer aux bourreaux une réparation sous une forme qui les aiderait à développer économiquement l'Afrique. C'est par là aussi que notre continent se fera respecter, c'est-à-dire en agissant sans faiblesse pour l'histoire et devant l'histoire.

Ce n'est pas autrement que le Mémorial de Gorée sera une œuvre de synthèse entre le présent et le passé, entre la tragédie de la traite et le vécu actuel des Noirs d'Afrique et de la diaspora. Mais il sera également une vision futuriste d'un monde réconcilié avec lui-même, qui, des brumes d'une histoire douloureuse et tourmentée, fera surgir un monde nouveau où Noirs, Blancs, Jaunes, Arabes et Juifs se retrouveront non pour se haïr et se combattre, mais pour construire la cité du pardon, de la tolérance, de la fraternité, de l'entraide et de la bonté.

En remettant le 13 janvier 1998 à l'italien Ottavio Di Blasi le prix d'architecture pour la réalisation du Mémorial de Gorée, le président de la République du Sénégal a eu ces mots qui sonnent comme le rappel d'un devoir de mémoire, de reconnaissance et de pardon : « Nous ne serons pas les complices de l'oubli, mais nous ne serons pas non plus rebelles au pardon et à la fraternité universelle. Il nous faut désormais regarder tous ensemble vers l'avenir, sans perdre de vue que l'avenir a un long passé. »

C'est sans doute au nom de ce passé indescriptible qu'il nous est demandé de pardonner et non d'oublier, que le pape Jean-Paul II, en visite à la maison des esclaves à Gorée au Sénégal en février 1992, dira ces mots admirables : « Je fais pénitence pour cet holocauste méconnu. »

Le Mémorial de Gorée veut faire obstacle à l'oubli en s'érigeant en une infranchissable barrière de défense de nos patrimoines, de nos héritages et de nos libertés. L'esprit qui a prévalu à son érection milite en faveur d'un monde nouveau, d'un monde de pardon, d'un monde de réconciliation.

L'Afrique a trop souffert des autres et pour les autres, pour n'avoir plus d'autres messages à livrer que des messages d'amour et de fraternité. Le devoir de mémoire, c'est quand les morts se lèvent pour tenir la main des vivants afin de bâtir ensemble notre présent et notre avenir dans la réconciliation, le pardon et le progrès. Le devoir de mémoire, c'est aussi de dire avec Roger Garaudy qu'il ne sera jamais trop tard pour récupérer les occasions perdues de l'histoire et les dimensions perdues de l'homme !

Par ailleurs, l'un des grands malheurs de l'histoire écrite, c'est, comme le pensait Walter Benjamin, d'avoir été écrite par les vainqueurs qui ont toujours voulu prouver que leur hégémonie était une nécessité historique, c'est-à-dire qu'elle découlait nécessairement de la supériorité de leur culture et de leur civilisation.

Mais les temps ont changé et bien changé. À l'échelle des nations, des États, des peuples et singulièrement des minorités, nous devons accélérer le dialogue culturel et la culture du dialogue pour réaliser l'idéal d'une chance égale de respect, d'éducation pour tous et sans discrimination de sexe, de race, de condition sociale.

Quand l'écrivain et homme politique français Dominique de Villepin dit : « Je crois à l'éternité de l'homme né un soir de 1789 », je dis, tout simplement : « Oui, je crois à l'éternité de toute humanité », et je m'approprie sans permission toutes les mémoires du monde, car il y va ainsi de la « civilisation du donner et du recevoir » si chère au poète Léopold Sédar Senghor et si utile aux peuples de la terre.

Bibliographie

Baba Kaké, I. (1978). *Les Noirs de la diaspora*, Libreville, Lion.

Diouf, B. (1998). *Symbolisme du Mémorial de Gorée*, Académie des Sciences d’Outre-Mer, 22 octobre.

Roger de Benoist, J. et A. Camara, (2003). *Histoire de Gorée*, Paris, Maisonneuve et Larose.

MÉMOIRE ET POLITIQUE EN HAÏTI

Laënnec Hurbon

En Haïti, chaque chef d'État est adulé au moment où il accède au pouvoir, mais la plupart du temps il s'y accroche et tente de rester président à vie ; aussi, à la fin de son mandat, est-il voué aux gémonies comme despote et accapareur des biens publics. En règle générale, les biens du président déchu sont mis sous séquestre et lui sont restitués peu d'années après, comme si la mémoire dans la vie politique était réduite à une peau de chagrin, au fur à mesure que les gouvernements se succèdent. Les événements s'accumulent et paradoxalement ne semblent guère laisser de traces. Une telle situation correspond à première vue à un phénomène structurel et, à tout le moins, est caractéristique du système politique haïtien. Je me propose ici de porter l'interrogation sur cette défaillance de la mémoire dans la vie politique haïtienne en me référant à un double registre de l'histoire du pays : la période allant de l'indépendance (1804) aux années 1960 – la longue durée –, puis la période allant des années 1980 à nos jours – l'histoire immédiate.

L'analyse sera conduite dans un premier temps sur la mémoire de l'esclavage d'où l'État haïtien est sorti sur la base d'une rupture radicale. Qu'en est-il de cette mémoire, de ses lieux, de sa prégnance dans l'évolution politique du pays au cours des deux derniers siècles ? Dans un second temps, on se demandera si la récurrence des dictatures n'est pas tributaire d'une tendance à l'oubli des crimes politiques (assassinat d'opposants pour rester le plus longtemps possible au pouvoir, dilapidation des biens publics et absence de sanction véritable pour ces crimes), par quoi toute idée de justice se trouve à l'avance ruinée dans le système social haïtien. Comment expliquer une telle pente de la vie politique ? Faudra-t-il se rabattre sur les séquelles nullement ou insuffisamment instruites de l'esclavage dans les rapports sociaux ou, à l'inverse, sur un trop-plein de cette mémoire de l'esclavage, comme si le temps demeurait immobile et que les générations qui se succèdent se croyaient toutes contemporaines des événements ayant conduit à l'indépendance de 1804 ?

LA MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE

Il est assez surprenant de constater, quand on parcourt l'histoire de la littérature haïtienne des deux derniers siècles, le faible intérêt porté à décrire la vie quotidienne des esclaves. Léon-François Hoffmann¹ fait justement remarquer que, hormis les romans de Marie Chauvet (*La danse sur le volcan*, 1957), et de Jean-Claude Fignolé (*Aube tranquille*, 1990), l'attention des romanciers et des poètes reste focalisée la plupart du temps sur les exploits des héros de l'indépendance. On peut signaler également le roman écrit d'abord en créole de Frankétienne, *Dezafi*, puis en français sous le titre *Les affres d'un défi* (1975), qui raconte l'errance d'un zombi, qui n'est autre que l'idéal de l'esclave tel que le maître le concevait, ce qui suppose une persistance des séquelles de l'esclavage dans la vie quotidienne. Curieusement et Marie Chauvet et Jean-Claude Fignolé ne cessent eux aussi d'évoquer la cruauté des maîtres, sans doute pour mieux faire prendre conscience de la violence dans l'actualité politique haïtienne.

La description – dans *Aube tranquille* – des scènes d'horreur dans Port-au-Prince au temps de l'esclavage, ressemble étrangement aux scènes vécues régulièrement depuis les années 1990 de l'interminable transition démocratique :

[Un] pétard explose, aussitôt les gens s'affolent, s'empressent de rentrer chez eux, se barricadent, livrant les rues à la violence d'aventuriers étrangers [...]

Des conflits d'intérêt entraînaient à un affrontement inévitable, le Port-au-Prince déjà s'installait dans l'horreur, le soir de mon arrivée une patrouille découvrait dans le bois de Delmas le cadavre mutilé et affreusement défiguré d'un mulâtre (Fignolé, 1990, p. 142).

Cette perspective semble en rupture avec le mode ordinaire de traitement de l'esclavage dans la littérature haïtienne. Ce qui se passe dans l'ordre de la littérature ne serait-il pas congruent aux traces faibles, évanescentes de l'esclavage à travers des monuments, des musées ou les arts en général ? Après

1. Nous nous référons ici à l'article de Léon-François Hoffmann « Présence et absence de l'esclave dans les lettres haïtienne » (2000), qui montre bien pour la première fois comme il est difficile de trouver dans les romans haïtiens une description claire de la vie quotidienne des esclaves, mais aussi comment, dans la majorité de la population haïtienne qui demeure encore illettrée à 90 %, on aura de la peine à trouver des « notions claires sur l'époque coloniale et sur l'esclavage » (p. 175). Ce n'est pas que le thème soit absent, mais il y aurait une manière particulière pour la société haïtienne de le traiter, qu'il convient de mettre au jour, étant donné le mode de sortie de l'esclavage, par l'insurrection et la guerre de l'indépendance, qui caractérise l'histoire d'Haïti. C'est à ce problème ou plus exactement à ce paradoxe que nous prétendons nous atteler dans cet article.

l'insurrection générale de 1791 et la victoire sur les 50 000 soldats de l'expédition de Napoléon en 1802, l'esclavage n'apparaît pas seulement comme une page tournée, on dirait qu'il est devenu un immense trou noir. Cette observation n'enlève rien à la prodigieuse révolution haïtienne qui aura des effets sur la chaîne des abolitions au XIX^e siècle et sur les indépendances latino-américaines, et bien plus dans l'histoire elle-même du droit et de la liberté pour l'humanité universelle. Mais on ne saurait nier que les nouveaux chefs d'État ont été d'abord préoccupés de construire des palais, et la Citadelle de Christophe couronné roi est une œuvre chargée d'exprimer en tout premier lieu la grandeur du royaume plutôt que de dissuader l'ennemi colonisateur et esclavagiste de retourner dans l'île. Il est vrai qu'on attendait une telle efficacité essentiellement dans les nombreux forts construits pendant les premières années de l'indépendance. On peut se demander si la construction de la Citadelle² n'est pas dominée par la quête éperdue de reconnaissance au niveau mondial pour effacer la tare de l'esclavage. Peut-être même qu'elle exprime un sentiment de solitude profonde par rapport au monde occidental « civilisé » qui, lui, évitait alors de reconnaître le crime de l'esclavage au Nouveau Monde.

En dehors des monuments représentant les principaux héros de l'indépendance (Dessalines, Pétion, Christophe), sur la place du Champ de Mars, près du palais national, on ne dispose pas, semble-t-il, d'évocation significative de la période esclavagiste, du moins dans la capitale. Certes, le monument au *Marron inconnu* érigé également sur la place du Champ de Mars prétend exprimer une volonté de reconnaissance des luttes multiformes pour la liberté, mais il a été très souvent compris par les masses haïtiennes de la capitale comme un moyen de propagande politique du gouvernement en place. Il existe par exemple plusieurs dizaines de ruines d'habitations sucrières du XVIII^e siècle dans le nord du pays et autour de la capitale, mais elles disparaissent peu à peu et ne sont reconnues comme lieux de mémoire que depuis environ six ans, grâce au projet UNESCO de la Route de l'esclave. Il a fallu le travail patient et acharné de rares spécialistes (comme Jacques de Cauna ([1987] 2003) et Michel-Philippe Lerebours (1999) pour repérer ces habitations oubliées. En somme, tout se passe comme si la mémoire de l'esclavage était sans cesse oblitérée dans l'espace public. Serait-il possible de faire table rase du jour au lendemain d'un système qui a duré environ trois

2. Le roman célèbre d'Alejo Carpentier, *Le royaume de ce monde* (1983), comme la pièce de théâtre d'Aimé Césaire, *La tragédie du roi Christophe* (1970), rendent bien compte de la visée véritable de la Citadelle du roi Christophe. Visée très bien exprimée par Jean Laplaine et Daniel Maragnes (1996) dans un article où ils soulignent comment il y a chez Christophe l'impossibilité de coïncider avec son projet et qu'en cela consiste la condition de la tragédie, « cette tentative désespérée de réaliser le versant nègre du cosmos » (p. 68-69).

siècles et qui constitue la forme la plus aiguë de dégradation de l'humanité chez un être humain ? Est-ce que les réseaux symboliques et imaginaires de l'institution esclavagiste ne peuvent pas survivre à la disparition du maître ? Certes l'extermination des colons « blancs » ordonnée par Dessalines, le premier chef d'État, visait la sortie définitive du rapport maître/esclave. Mais peut-on tourner le dos au passé à coups de baïonnette ? Disparaissant dans l'espace public, le passé pourrait fort bien chercher à se réfugier dans le corps même de l'ancien esclave. Effectivement on peut se demander si ce n'est pas du côté du vaudou³, culte de la transe et de la possession, qu'une mémoire de l'esclavage semble être sauvegardée ; car dans la crise de possession, le corps fait place aux divinités ancestrales à travers un certain nombre de rituels, de chants et de danses qui sont obligatoirement surdéterminées par le contexte esclavagiste et qui pour cela conservent les traces des luttes et des révoltes. En revanche, si on interroge un vaudouisant sur cette mémoire, on sera surpris du caractère lacunaire de ses réponses, qui contraste singulièrement avec les nombreuses références à la Traite et à l'esclavage condensées dans le rituel.

L'AMNÉSIE DANS LE SYSTÈME POLITIQUE HAÏTIEN

Ce court rappel de l'état des traces et des lieux de mémoire de la période esclavagiste devra nous aider à comprendre la tendance à l'amnésie qui domine le système politique haïtien depuis deux siècles. Je m'appuierai pour cela sur un ouvrage trop peu pris en compte dans les critiques de la politique en Haïti : *Quand la nation demande des comptes*, d'Alain Turnier (publié probablement en 1989), dont l'objectif réussi consistait à montrer comment les crimes politiques des chefs d'État renversés sont chaque fois reconnus pour tels et en même temps rapidement oubliés, au point qu'on assiste régulièrement à la réhabilitation de ces chefs d'État peu d'années après leur chute.

Je reprendrai juste quelques exemples susceptibles d'étayer ma démonstration. Tout d'abord signalons avec Alain Turnier ce singulier bilan politique⁴ des deux derniers siècles : sur 36 chefs d'État haïtiens ayant eu un mandat régulier, 26 ont été acculés à l'exil, alors qu'ils prétendaient soit doubler

3. Nous avons essayé de revenir, bien qu'encore trop rapidement, sur le vaudou et la mémoire de l'esclavage dans deux articles récents sur « les croyances aux "esprits" et la production du symbolique dans la Caraïbe » (Hurbon, 2000), et « le statut du vaudou et l'histoire de l'anthropologie » (Hurbon, 2005).

4. Ce décompte de présidents morts au pouvoir ou exilés demeure tout à fait partiel, Alain Turnier (1989, p. 315-316) n'inclut ni les présidents provisoires ni la période actuelle des années qui suivent la chute de Jean-Claude Duvalier en 1986.

illégalement leur mandat, soit rester présidents à vie. Par ailleurs, six chefs d'État meurent au pouvoir de maladie ou d'accident, quatre sont tués en plein exercice de leur mandat. Nous disposons déjà d'un indice clair – qui ne trompe pas – d'un système politique marqué par une certaine pathologie⁵ dont il convient de connaître les ressorts profonds.

On peut énoncer ainsi ce qu'Alain Turnier présente comme une règle générale du système politique haïtien : chaque président de la république est accusé – souvent avec raison – d'avoir détourné les fonds du Trésor public à sa guise et à ses fins personnelles, puis d'avoir exercé une tyrannie par des pratiques d'exécution sommaire des opposants. En réaction, un soulèvement se produit, puis un commandant de district avec quelques centaines d'hommes armés venus des campagnes et des villes de provinces parvient à chasser le président, qui consent finalement à partir en exil. Il est banni, perd tous ses biens, mais les sanctions ne sont pas exécutées et peu après le même président retrouve ses biens et on oublie tous les griefs qui avaient été adressés lors de sa chute. Quelques exemples vont suffire à montrer l'application de cette règle.

Le président Boyer (1816-1843) est renversé en 1843 par un soulèvement général après une dictature qui a duré 25 ans. Ses biens sont mis sous séquestre, mais en 1846 le nouveau pouvoir lui restitue ses propriétés avec indemnités. Soulouque, président, se fait consacrer empereur en 1849 et passe dix ans au pouvoir ; il est connu pour sa cruauté et les exécutions de masse qu'il ordonnait contre ses opposants. À sa chute en 1859, la Chambre vote son bannissement à perpétuité et met ses biens – innombrables – aux enchères. En 1861, tous ses biens lui sont restitués et il revient triomphant de l'exil en 1867. Quelques années plus tard, le président Geffrard, qui lui a succédé, est renversé ; on lui reproche d'avoir pillé les biens publics. Mais dix ans après on lui remet tous ses biens qui avaient été mis sous séquestre lors de sa chute. En 1870, le tribunal condamne 70 personnes accusées de pillage, d'incendies, de meurtres en complicité avec le président Salnave, successeur de Geffrard, mais un arrêté de grâce libère tous les prévenus quelques jours après.

5. La pathologie du système politique haïtien est reconnue et décrite aujourd'hui par de nombreux sociologues, historiens et essayistes haïtiens et étrangers, autant que par les romanciers. On se reportera par exemple aux ouvrages de Mats Lundhal (1979 et 1993), sur les travaux d'André Corten (2000) sur l'économie haïtienne et les dictatures récurrentes dans le système politique. Les causes sont diverses ; nous n'abordons encore une fois le problème que sous l'angle de la mémoire, sans prétention à l'exhaustivité. Nous ne nions pas non plus les difficultés rencontrées par l'État haïtien au XIX^e comme au XX^e siècles pour donner des assises à son indépendance, étant donné le contexte esclavagiste et colonial qui est même devenu plus rigoureux à cause de l'existence d'Haïti.

Le plus remarquable est ce qu'on a appelé en 1904 « le procès de consolidation ». Les troubles provoqués régulièrement par les changements de régime ont placé le pays dans une situation permanente de faillite économique. L'endettement de l'État devient chaque jour plus préoccupant. Aussi le gouvernement décide-t-il de lancer des emprunts locaux garantis par des droits de douane remboursables en or américain dans un délai de trois mois avec une prime de 40 %. Grâce à ces avantages accordés aux porteurs de titres et de bons, un certain nombre de hauts fonctionnaires du gouvernement, de grands commerçants et de directeurs de banque s'entendent pour se faire rembourser sur la base de faux titres et de faux bons, ce qui contribue, bien entendu, à approfondir la crise financière. Un procès retentissant – le procès de consolidation – a abouti à la condamnation des hautes personnalités impliquées dans l'usage de faux titres aux travaux forcés et au remboursement des fonds détournés. Les prévenus reconnaissent leurs crimes, mais un an après, soit en novembre 1905, un arrêté de grâce leur permet de ne pas purger les peines qu'ils ont encourues. On pouvait croire que dans tous les cas un exemple fort aurait été donné, en vue de dissuader dorénavant le vol de biens publics. Or quatre des condamnés célèbres sont devenus, chacun à son tour, dans un délai de 20 mois, présidents de la république dans l'oubli total de leurs forfaits.

Si maintenant nous jetons un rapide coup d'œil sur l'histoire immédiate de 1986 à nos jours, nous nous rendons compte qu'une douzaine de gouvernements se sont succédé en moins de 20 ans, mais, comme par hasard se retrouvent sur la même scène politique anciens *tontons macoutes*, militaires, *attachés*, *chimères*, les uns faisant oublier les autres. On découvre que bourreaux et victimes ne cessent de se côtoyer. On est surtout frappé par la récurrence des mêmes pratiques dites de *dechoukaj* (déracinement) qui se produisent lors de la chute d'un président. Ces pratiques semblent se répondre en écho les unes aux autres depuis la période révolutionnaire de 1791-1804 jusqu'à nos jours, comme si le temps demeurait immobile. Encore quelques exemples : au moment du suicide du roi Christophe en 1820 dans le nord du pays, la foule organise un véritable *dechoukaj* avant la lettre en pillant les châteaux, les meubles, les bijoux et les garde-robe de la famille royale. En 1911, au moment de la chute du président Antoine Simon, on assiste au pillage de ses nombreuses maisons, de ses meubles, bibelots et livres de correspondance. En 1986, le même phénomène se reproduit avec le départ forcé de Jean-Claude Duvalier : même la tombe du dictateur François Duvalier n'est pas épargnée d'un *dechoukaj* par la foule ivre de joie. En revanche, en dépit de la violence de ces pratiques, peu de procès ont pu être intentés contre les crimes politiques. En 1986, le procès médiatisé de quelques *tontons macoutes* connus comme des bourreaux notoires est rapidement stoppé ; les avoirs bancaires gelés de Jean-Claude Duvalier sont remis à sa disposition dans la plus grande indifférence des gouvernements en place des dix dernières

années. En 1993, une commission Justice et vérité est mise en place pour les victimes du coup d'État militaire du 30 septembre 1991 et produit un document qui est mis très vite à la trappe par le gouvernement d'Aristide lui-même, première victime de ce coup d'État.

LE TROP-PLEIN DE MÉMOIRE OU L'IMPOSSIBLE OUBLI

Ce qui nous frappe jusqu'ici dans l'observation de la vie politique haïtienne, c'est la répétition des mêmes formes, des mêmes modalités d'exercice du pouvoir et de renversement. Au pouvoir absolu⁶ s'opposent régulièrement des scènes de *dechoukaj*, comme si tout pouvoir absolu renvoyait automatiquement à une interprétation de type sorcellaire du pouvoir, laquelle implique une pratique de destruction pour une re-fondation de la société à partir du degré zéro. Par là même, on dirait que reparaissent les pratiques insurrectionnelles de l'année 1791, au cours de laquelle les esclaves avaient décidé de piller et d'incendier plantations, habitations et résidences des maîtres. Il est curieux que chaque chute de gouvernement ou chaque instauration d'un nouveau gouvernement porte le nom de « révolution » : il y a eu par exemple « la révolution duvaliériste » en 1957, mais le fils de Duvalier dira en 1971 qu'il réalise « la révolution économique » ; en 1946, de nombreux hommes politiques et essayistes parlent de « la révolution de 1946 » qui porta un « Noir » au pouvoir après trente ans de présidents « mulâtres ». En 1843, c'est une « révolution » qui renversa le président Boyer. Bref tout se passe comme si Haïti avait une histoire politique faite tout entière de révolutions. Les chimères d'Aristide reprennent allégrement le slogan du temps de Dessalines,

6. Sur la facilité avec laquelle les présidents succombent à la tentation du pouvoir absolu en Haïti, voir par exemple les propositions récentes d'explication de Jacky Dahomay (2002), de Franklin Midy (2002), ou de Cary Hector (1991), pour ne citer que quelques auteurs. Actuellement, plusieurs romanciers abordent également cette question qui semble obsessionnelle en particulier chez Hans Christoph Buch (1986), le romancier allemand d'origine haïtienne dont l'œuvre romanesque s'évertue à scruter les causes des obstacles rencontrés par Haïti pour sortir de la misère et de dictatures aussi cruelles que l'esclavage des siècles précédant l'indépendance en 1804. Dans son roman intitulé *Le mariage de Port-au-Prince* (dont le titre fait allusion à l'ouvrage du poète allemand Heinrich von Kleist, *Les fiançailles de St Domingue* ([1811]), on dirait que l'auteur ne cesse de méditer à chaque page et dans chaque roman la phrase suivante : « *Those who have not understood the past are condemned to repeat it* » (p. 11). Sur le problème de la répétition continuelle du passé et de l'oubli facile des crimes, voir le travail de Cécile Marotte et Hervé Rafimbahimi (1997) où ils s'interrogent sur « le manque de reconnaissance publique » des crimes, sur l'absence d'espace symbolique pour cette reconnaissance et sur la difficulté du deuil (p. 20).

premier chef d'État et exterminateur de colons blancs : *koupé tèt, boulé kay* (« coupez les têtes, incendiez les maisons »), et ils coupent dans la réalité les têtes de ceux qu'ils déclarent être des ennemis pour s'assurer de faire à nouveau la révolution.

Tout se passe comme si la scène de la sortie de l'esclavage était sans cesse – oniriquement – rejouée : on s'installerait dans le présent du passé, dans une mémoire pleine jamais véritablement trouée par l'oubli. Le cordon qui relie l'actualité au passé est si fort, si évident, qu'on a l'impression d'être contemporain de la période révolutionnaire de 1791-1804. Il faudra que le pouvoir soit absolu, c'est-à-dire qu'il soit haussé à celui du maître colon, pour qu'on soit convaincu d'être sorti de l'esclavage ; ainsi en est-il également du côté des masses d'anciens esclaves : il leur faut faire à tout instant table rase du passé d'esclave par le *dechoukaj*. Aussi le passé revient-il toujours comme spectre, comme « revenant ». Telle est sans doute l'une des sources de la pathologie de la mémoire courte des crimes des divers gouvernements : ces crimes sont vite oubliés et deviennent ainsi d'autant plus sujets à répétition.

Ne pourrait-on pas soutenir finalement que c'est faute de disposer de représentants que le passé se transforme en « revenants » ? Autrement dit la fonction de « représentance⁸ » dans laquelle Paul Ricœur aime à reconnaître la condition historique comme telle ne semble pas vraiment assurée dans la manière de dire le passé qu'impliquent les pratiques de *dechoukaj* et d'oubli à la fois des crimes exécrés. Il faut cependant atténuer ce point de vue concernant cette défaillance de la représentance ou de la « représentation-suppléance », censée renvoyer le passé à sa condition *d'avoir été* grâce à sa représentation elle-même. En effet, une certaine importance semble bien être

7. Le problème de la mémoire bloquée sur 1804 a été déjà une intuition d'Alain Turnier dans un ouvrage écrit en collaboration avec Alix Mathon, intitulé *La société des baïonnettes* (1985) : « Pour presque la totalité des Haïtiens qui ont voulu se pencher sur les annales du peuple haïtien, sa grandeur commence et finit avec 1804 » (p. 250). Je ne peux m'empêcher de citer non plus un texte de Jacques de Cauna (2004) qui présente avec exactitude ce que je cherche ici à soutenir et qu'il appelle une « mémoire omniprésente » : « dans cette mémoire collective, écrit-il, n'importe quel observateur [...] pourra constater immédiatement que seule une très courte période focalise toutes les attentions, concentre l'essentiel du souvenir historique et des interrogations présentes. Cette période privilégiée, c'est bien celle qui s'ouvre en 1789 avec la Révolution française pour s'achever, 15 ans plus tard, avec l'Indépendance. Objet de toutes les pensées, référence permanente de tous les discours [...] sujet brûlant, passionnel parce qu'encore trop présent dans le quotidien, en un mot, vivant – éternellement ? – pour tout dire » (p. 149).

8. Le concept de « représentance », pour Ricœur (2000), permet de réfléchir sur l'intention de représenter le passé et sur les opérations comme telles de représentation de ce passé. Il n'y a pas en ce sens d'explication/compréhension du passé avant le mode même de narrativité, ou, si l'on veut, avant le langage choisi (p. 359 et suiv.).

accordée à l'histoire sur la scène politique haïtienne dans le vocabulaire politique traditionnel, mais il s'agit de l'histoire héroïque qui, en mythifiant les héros de l'indépendance, se transforme paradoxalement en négation de l'histoire et produit ce qu'on pourrait appeler une clôture de la mémoire. La société haïtienne se serait enfermée depuis deux siècles dans cette mémoire, en essayant – à répétition, mais sans succès – de s'en sortir; tel serait l'un des aspects de la tragédie que connaît le pays. La figure du zombi⁹ (comme idéal-type de l'esclave, correspondant à l'imaginaire du maître), récurrente à chaque période de crise sociale et politique, pourrait bien être la métaphore de la difficulté de sortir vraiment de l'ère esclavagiste. Il y aurait un écrasement et même une cannibalisation de l'histoire par la mémoire dans la mesure où l'histoire suppose, comme Ricœur le soutient après Halbwachs¹⁰, un rapport anonyme au passé, donc, implicitement, une vision critique du passé qui rend possible un dépassement du passé et l'ouverture d'un avenir, pendant que la mémoire renvoie à un lien générationnel qui ramène sans cesse l'individu et la collectivité dans la plus grande proximité avec l'événement traumatique.

En parlant de la traite et de l'esclavage au Nouveau Monde comme d'un événement traumatique, nous indiquons que nous ne saurons assimiler le problème du trop-plein de mémoire et de la mémoire courte à une quelconque mauvaise foi, ou encore à une volonté expresse de perpétuer l'exploitation et le despotisme. Nous cherchons plutôt à signaler la difficulté particulière¹¹ que rencontrent les survivants de l'esclavage et les descendants d'esclaves de penser et de transmettre le témoignage d'une expérience qui concerne celle d'une inhumanité, d'une horreur, tout à fait comparable, *mutatis mutandis*, à celle des camps de concentration décrits par Primo Levi (1987). Il est intéressant de noter que Primo Levi a eu tendance à parler de

9. Sur la figure du *zombi* dans la vie quotidienne en Haïti, voir les analyses que nous proposons dans notre ouvrage *Le barbare imaginaire* (Hurbon, 1988).

10. Il se pourrait que la situation de l'histoire en Haïti confine à une aporie; c'est pour cela que le point de vue développé ici n'est pas moral et ne prétend nullement s'engager dans une accusation, ni dans une déploration. La littérature haïtienne (autant que celle de la Caraïbe) a plutôt une propension à reconnaître le caractère tragique de l'évolution politique d'Haïti (de sa naissance à nos jours), une problématique fort bien mise en valeur récemment dans une thèse de doctorat remarquée sur *Le tragique dans le roman et le théâtre en Haïti*, soutenue en 2003 à Paris et qui met au centre de ses analyses l'idée d'un tragique haïtien (Jean-Jacques, 2003).

11. Voir encore les analyses pénétrantes de Paul Ricœur (2000, p. 515 et suiv.) sur les rapports entre mémoire et histoire que je reprends encore ici. Il faudrait sûrement réfléchir pour mieux saisir l'acuité de ces analyses se pencher sur l'évidence du travail d'anamnèse dans lequel le *rastafari* à la Jamaïque et dans d'autres îles de la Caraïbe s'est lancé de manière radicale. Voir notre article « Religions et génération dans la Caraïbe » (Hurbon, 2004).

l'expérience des camps comme de celle de l'esclavage, dont il semble avoir de très faibles informations. Le projet UNESCO de la Route de l'esclave est sous ce rapport salutaire en soulevant depuis quelques années l'intérêt pour une reprise critique de la mémoire de la Traite et du débat sur le problème de la mémoire en rapport avec la thématique de la génération tel que l'étudie Pierre Nora (1992, p. 931-971). Les traces de l'esclavage étant éparpillées sur le territoire national comme à travers les pratiques sociales, il est possible de trouver en Haïti des relais, des appuis, des lieux de mémoire qui puissent rendre possible une politique, un véritable travail de la mémoire (comme travail de l'oubli en même temps), à partir de quoi la vie politique entrerait dans une certaine historicisation ; c'est ce qui peut-être permettrait de ne pas sauter par-dessus les crimes politiques et qui pourrait ouvrir la voie à l'établissement d'un système de justice sans lequel l'accès au politique apparaît de plus en plus improbable. Entre le trop-plein de mémoire (non instruite) de l'esclavage et la mémoire courte des crimes politiques pendant les deux derniers siècles, le pays devra accéder à travers une nouvelle pratique historique à ce que Ricœur appelle encore « une juste mémoire ».

Bibliographie

- Buch, H.C. (1986). *Le mariage de Port-au-Prince*, Paris, Grasset.
- Carpentier, A. (1983). *Le royaume de ce monde*, Paris, Gallimard.
- Cauna, J. de (2003). *Au temps des îles à sucre*, Paris, Karthala.
- Cauna, J. de (2004). « Haïti : les séquelles d'une révolution inachevée » (extrait de J. Cauna (1997). *L'éternelle révolution*, Port-au-Prince, Deschamps), *Cahiers des anneaux de la mémoire*, n° 6, p. 135-152.
- Césaire, A. (1970). *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine.
- Chauvet, M. (1957). *La danse sur le volcan*, Paris, Plon.
- Corten, A. (2000). *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*, Montréal et Paris, CIDHICA/Karthala.
- Dahomay, J. (2002). « La tentation tyrannique haïtienne », *Chemins critiques*, Port-au-Prince et Montréal.
- Figolé, J.C. (1990). *Aube tranquille*, Paris, Seuil.
- Frankétienne (1976). *Les affres d'un défi*, Port-au-Prince.
- Hector, C. (1991). *Une quête du politique : essais sur Haïti*, Port-au-Prince et Montréal, CIDHICA/ Deschamps.
- Hoffmann, L.F. (2000). « Présence et absence de l'esclave dans les lettres haïtiennes », dans *Esclavage et représentations : mémoires et systèmes de représentation*, Paris, Karthala, p. 175-188.
- Hurbon, L. (1988). *Le barbare imaginaire*, Paris, Cerf.
- Hurbon, L. (2000) « Les croyances aux "esprits" et la production du symbolique dans la Caraïbe », dans A.P. Mossetto (dir.), *I colori dello spirito (Les couleurs de l'esprit)*, vol. 3, p. 61-82.
- Hurbon, L. (2004) « Religions et génération dans la Caraïbe », dans *Social Compass*, vol. 51, n° 2, p. 177-190.
- Hurbon, L. (2005). « Le statut du vaudou haïtien et l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva*, Paris, Jean-Michel Place.
- Jean-Jacques, E. (2003). *Le tragique dans le roman et le théâtre en Haïti*, thèse de doctorat ès lettres soutenue à l'Université de Paris VIII/St-Denis.
- Laplaine, J. et D. Maragnes (1996). « La Citadelle : sur la mise en fiction de *La tragédie : du roi Christophe* d'Aimé Césaire », *Portulan*, revue des Caraïbes et de l'Amérique noire, Campus Schoelcher, faculté des lettres et sciences humaines, Fort-de-France, Jutta Hepke, Vents des îles.
- Lerebours, M.-P. (1999). *Vestiges d'habitations sucrières de Port-au-Prince*, Comité national haïtien de la Route de l'esclave.
- Lundhal, M. (1992). *Politics or Markets : Essays on Haitian Underdevelopment*, Londres, New York, Croom Helm.
- Marotte, C. et H. Razafimbahimi (1997). *Mémoire oubliée : Haïti 1991-1995*, Montréal, Regain/CDHICA.
- Midy, F. (2002). « Le pouvoir : volonté de puissance et de l'humiliation », *Chemins critiques*, Port-au-Prince et Montréal, CIDHICA/Deschamps.
- Nora, P. (1992). « La génération », dans *Les lieux de mémoire*, t. III., *Les France : conflits et partage*, Paris, Gallimard, p. 931-971.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil.

A SAGA ACROSS GENERATIONS
A Personal Narrative

Neil Bissoondath

Towards the end of the 19th century, my families, living unknown to each other in India, each crushed by a hopeless poverty, accepted an offer from the British colonial authorities of a five-year contract to go to a country they had never heard of, thousands of miles of ocean away, to work the land. At the expiry of the contract, they would receive either some money and passage back to India or a piece of land in the new country. My great-grandparents chose the land. Over the years, over the generations, they would seize this unexpected opportunity offered them in this small Caribbean island called Trinidad. They would labour in the rice paddies and the sugar plantations, eventually sending their children for a year or two of education – enough to learn how to read and write and count – at the schools set up by Canadian protestant missionaries. Some would adopt the religion of the missionaries, although many more would retain their traditional Hindu beliefs. All would learn the language of the missionaries and the colonial authorities, new tools to help them move ahead, explore new possibilities. And so, one of my grandfathers would leave the fields and go into business, first as a clerk for someone else, then with his own store. My other grandfather would develop a thirst for learning and reading and writing, and through intelligence and effort turn himself into a working journalist and short-story writer. Their successes would lead their children into the professions and the liberal arts: towards medicine and the law, teaching and writing. Among these children would be sociologists and university professors, high school teachers, lawyers, doctors – and a Nobel Prize winner in literature.

In two generations, then, from a crushing poverty to worldly success on a scale my great-grandparents could hardly have dreamed of.

Since then, that movement of migration has continued, so that many members of my families, having travelled extensively, now live in various parts of Canada, the United States, and Great Britain.

Much has been lost along the way, of course. By my generation, the languages of India have disappeared, the religions of India have become for the most part ritual bereft of philosophy, the Indian foods of the Caribbean are not the Indian foods of the subcontinent. If my parents' generation still viewed India as the mother country, if its young men still set off in ritualistic

fashion for Benares in search of education, India today is for me just another country, as interesting as China or Japan or Nigeria but with no greater claim to my intellectual or emotional loyalties.

Much more, however, has been gained as well. The families have been transformed thanks to those courageous or desperate enough to sign those contracts – and to those who saw and seized the opportunities for a new life, those two grandfathers who decided to strike out on their own and beat the odds.

There you have, briefly, the family memory, the family mythology. I offer my daughter who, at 13, is the embodiment of her parents, her Quebeoise mother who has given her her language and her culture, her father of East Indian descent born in the Caribbean but who, after 30 years in Canada, considers himself a Canadian and who has also given her his language and his culture. This is the most precious gift I can offer my daughter: this gift of memory that helps her to see the two streams of history that came together to create her, to help her place herself not only in narrow family terms but also in the larger scheme of world history. It has helped make her a very secure, very confident child unafraid of the world, eager to engage with it on her own terms.

Memory is one of those faculties that make us human. As human beings, we evolve. We acquire experience, we learn things about the world and about ourselves. We cannot unlearn what we have learned. And all that knowledge – the distillation of experience and thought – is stored in what we call memory, an incandescent faculty which we can either betray through distortion, disuse or misuse or which we can use to ensure that the past – examined with honesty, recounted with frankness – helps to construct a clearer path towards tomorrow.

This is no easy task – and it is one which goes beyond the purview of the professional historian. We so easily filter our memories, give them pleasing shapes – or we do the opposite and turn them into cornerstones of horror and victimhood. I think of the man whom I met just after my arrival in Toronto in 1973. After twenty-five successful years in Canada, he had decided to quit his job, sell his car and his house and return to Trinidad with his young family to, as he put it, “help his people”. I had just come from Trinidad, and when he spoke to me of the place he was returning to I failed to recognize in his words the place I had just left. He was describing to me the place he had known as a very young man, a place that had changed immeasurably since – and not for the better. I thought it a foolish enterprise. He was returning to a fantasy spun from memory and he would not be deterred. I was not surprised to learn that six months later he had returned to Toronto disheartened. The past is a foreign country, and should be

approached as such. I think too of the portrait of pre-Columbian North America that is often peddled as a way of underlining the venality and brutality of Europeans. It is a portrait of Eden, every native a peace-loving environmentalist who would never think of encroaching on another's territory. While north, central, and south American natives do have shattering grievances, while they are peoples to whom grievous wrongs have been done and to whom much is owed, their case is not helped by fantasies of superiority. The pre-Columbian Americas too knew love and kindness, wars and slavery, robbery and rape. To claim otherwise is to deny these peoples their essential human complexity. It is to turn them into cliché and stereotype, to make them into simply useful arms for modern-day battles. It is to betray those peoples, it is to betray memory.

On one level, memory – researched (i.e. the fruit of many memories) and written down as History – is subject to ideological manipulation. Napoleon once suggested that history is a fable agreed upon and it was this sense of collective memory that allowed Joseph Stalin, a lifelong student of history, to decide that history was not what the archives said but what the party decreed. The fable could be faked to suit the ideological ends. And so in Stalin's Soviet Union even photographs could be altered, people such as Trotsky, having fallen into disfavour, being literally erased from the record. Stalin once declared: "Sometimes one must correct history." Correcting history means tampering with memory. It was to defend memory, to return to it its fullness free of ideological cant, that Aleksandr Solzhenitsyn wrote *The Gulag Archipelago* – the fruit of a one-man truth commission, if you will.

Let me bring it closer to home. Take the great novelist Mordecai Richler, for instance, a man of superb intellect and irrepressible passion whose literary achievements were, for a long time, obscured by his 1992 essay *Oh Canada! Oh Quebec!*, a polemic against Quebecois nationalism. The fatal flaw in this essay is Richler's childhood memories of antisemitism in Montreal in the thirties. Those memories were so searing they turned him into their victim by blinding him to the astonishing changes that the decades had brought to the Quebec nationalist movement – a movement that slowly sloughed off its narrow racial and religious nature, that rejected its initial ethnic underpinnings, and opened itself quite successfully to a larger, more inclusive constituency. Today, there is no contradiction in being both a Quebec nationalist and a federalist but Mordecai Richler, scarred forever by memory, could not see that.

This is a mindset shared by some of Mr Richler's opponents on the other side of Quebec's linguistic divide. When, for instance, I sometimes bring up former premier Jacques Parizeau's infamous declaration the night of the last referendum blaming the loss on money and the ethnic vote, I am

often chastised by independantists for dredging up the past. Leave it alone, I'm told, many of his own people were horrified, the man resigned. I find it interesting that I must remind these people that I bring it up because it is part of the story, because it is instructive, and because I too consider myself to be a Quebecois. Therefore, *Je me souviens*. To refuse to remember would be to betray Quebec's motto, which trumpets the value of memory. Memory is not inconvenient. Memory simply is. It becomes inconvenient only when it is expected to play some other role, political, economic, or social.

I think on the other hand of my late friend Ken Adachi. Ken was for many years the *Toronto Star's* book critic, one of the brightest lights in a generation of bright lights. As his name suggests, Ken was of Japanese descent. As a child, he, along with his family, was interned during World War II by the Canadian government. That experience marked him for life. One of his passions was the demand for an apology from the government of Canada for what it had done to so many of its citizens and compensation for those who had lost their belongings and their livelihood. Memory was important to Ken and, to ensure that the experience of Canadians of Japanese descent would not be forgotten, he wrote a seminal book on the topic, *The Enemy That Never Was*. Yet although this was one of the animating passions of his life, it did not control him. One had the sense that his sense of outrage was sharpened by the fact that these things had been done to Canadian citizens by the Canadian government in the name of other Canadians. It was not an ethnic sense of outrage. It was as a Canadian that the steely but gentle Ken Adachi demanded apology and reparations. He was not consumed by this fight but, like his love of books and good writing and ferocious tennis matches, it was central to him. Apology and compensation eventually came. Memory – and the battle on its behalf – was redeemed.

I am, I confess, little interested in big ideas aimed at saving humanity – because such ideas tend to kill a lot of humans on the way to saving humanity. And when it comes to memory, to remembering the past and learning from it, how useful is it anyway? What effect does our memory of mass murder on Tienanmen Square have on trade? What effect does our memory of genocide in Rwanda have on our actions in the Sudan? We've seen it all before and, institutionally, we remain paralysed. A link can be made, I think, between memory, ideology, and reality. The present US administration does with reality what some do with the past – distort it beyond all recognition and despite the evidence, or lack of it, before the eyes of the world. Bush and Cheney take recent history, fresh memory, and wrap it so tightly in neo-conservative ideology that it can no longer breathe. They make clear the dangers inherent in manipulating the past (What did he have? What did he hide? What did he do?) and so misrepresenting the

present and imperilling the future. The continuing betrayal of knowledge and experience – of memory, no matter how recent – is mind-boggling. The polite word is misrepresentation and, on another level, it is hardly different from that man I met thirty-one years ago when I arrived in Toronto – except that in his case only his family paid a price.

Former New Brunswick premier Frank McKenna once said, “History teaches us that men behave wisely once they have exhausted all the alternatives.” But what, one wonders, does the memory retain? Memories of rightness wronged by power, military action, money or the ethnic vote? Wisdom undone by the venality of others? But what of our own wrongdoing, our own venality? To insist that there was none is to say that we are not human, to suggest that we are superior – itself a tumble into venality.

Colonialism is the convenient whipping boy for many of the world’s ills. Damn those British, damn those French. Yes, colonialism created many horrors, claimed many victims – but it was hardly the first or the last ideology to do so. There were many before and there have been many since. Blanket condemnation is simply not good enough. The world is not so simple. It was colonialism that afforded my great-grandparents, and millions of others, the opportunity to undertake the monumental task of changing the destiny of their families. It was a system of education bequeathed by the British colonial administration and the Canadian missionaries that allowed my grandfathers – these two individuals – to effect revolution within their families. Colonialism was what it was, in all its complexity. There is much to condemn, much to learn, but forgiveness is pointless.

It is part of the reason that I refuse to be seen as “racialized.” To accept the label is to accept the stamp of others. I do not see myself as a “person of colour” – look around, who is not a person of colour? – just as my grandfathers saw themselves simply as individuals using their drive and their intelligence to make opportunities where there were few. I grew up in a community that saw itself as superior to the surrounding peoples. We were Indians and so superior to the blacks. We were Hindus and so superior to the Moslems. We were well off and so superior to the poor. We were members of the British Empire and so superior to the nearby Latin Americans. We were English-speakers and so superior to our Spanish and French-speaking neighbours. This was a community full of a sense of racial superiority. Children of mixed race (particularly black/Indian, less so Indian/white) were viewed with a mixture of contempt and pity. It was a community that knew racial pride. To be “racialized” also implies pride in one’s race. But my race, my colour, are simply parts of me, like the shape of my ears or the tilt of my nose. They are simply there. Besides, I feel no urge to share in what was a central precept of nazi and apartheid ideology. It was

within the bosom of my community and my families, then, that I learned about racial pride, racism, and hypocrisy. And these too, along with the successes of which I spoke earlier, are part of my memory, part of my family mythology.

Against this background, the concept of “racialized” becomes nonsense. It is in part for this reason that when I write, when I speak, I do so in my name only and never on behalf of any community.

I assume my identity, then, in all of its fullness – an identity of which the colour of my skin is but one element and far from the most important. I engage with the world not as a brown-skinned man of East Indian heritage born in the Caribbean but as a man who has been shaped by the myriad forces which shape all of us. Just as a novelist I am less interested in Humanity than in the individual human being, so as a person I view myself – and I insist that I be viewed – as an individual human being with my strengths and my weaknesses, my desires and my passions, with all the sunshine and storm clouds that make me the person that I am. All labels, then, are necessarily reductive and a bane on our essential individuality.

As a novelist, I have a habit of seeing both that sunshine and those storm clouds. I refuse to turn away from the thunder and the lightning and the crashing rain, just as I refuse to turn away from the rainbow that will follow and the need to clean up the debris, repair the damage and move on. I can spend the rest of my life raging against the sky. I can spend the rest of my life cursing fate and mourning all that has been lost. Yes, I do rage and mourn and demand justice but I also move on, rebuild – because, otherwise, all the victims of the past will be betrayed, all the effort for nothing. Success really is the best revenge and success begins with every individual turning the broken trees into firewood and planting new ones, never forgetting what has happened but not letting that memory shackle me either.

The choice of what to do with memory, I therefore suggest, is up to each and every one of us, not as members of a group or a collective (which tend to exercise a manipulative pressure and impose a kind of group-think, party discipline if you will) but as individuals made so by the essential autonomy that is our birthright. To never forget: it is one of our great responsibilities as human beings. We can become either a prisoner of memory, chained by a sense of victimhood and entitlement, or we can decide in the private recesses of our souls that our recollection of the past will make us free. Pardon begins with us.

MÉMOIRE
Violence organisée d'État

Les apories
des mémoires coloniales

LES « IMPENSÉS » ALGÉRIENS

Du devoir de mémoire
à la politique du pardon

Abdelmadjid Merdaci

Deux événements sont appelés à marquer l'espace public algérien en 2005. Le premier, ayant déjà fait l'objet d'une spectaculaire annonce, est le « Traité d'amitié » entre l'Algérie et la France ; le second tient en un projet d'amnistie mis de l'avant à l'occasion de la commémoration du cinquantenaire du 1^{er} novembre 1954. Pour une conjonction remarquable de facteurs – la proximité du cinquantenaire du début de l'insurrection, la forte charge symbolique du traité d'amitié projeté, la réévaluation stratégique du terrorisme islamiste –, les rapports de l'Algérie tant à son passé colonial et à l'ancienne puissance coloniale qu'à un présent encore marqué par le déchaînement de violence de la décennie 1990, paraissent admissibles, à la réflexion, autant sur les enjeux de mémoire que sur la dimension réparatrice d'une politique du pardon. Les historiens – plus souvent français qu'algériens – ont dressé un tableau qui reste à compléter de l'ampleur exceptionnelle des conséquences de la guerre sur les équilibres de la société algérienne, dont le choc démographique du déplacement de quelque deux millions et demi de personnes, la politique de regroupement dans des camps, l'institution de zones interdites, la destruction de près de huit mille hameaux (Stora et Meurice, 2002), demeurent encore peu évalués sinon passés sous silence dans l'Algérie indépendante alors que les traumatismes de la torture, des viols d'Algériennes, des exécutions sommaires et, singulièrement, de la fracture harkie – supplétifs musulmans de l'armée française – demeurent largement occultés. Ainsi, il n'est pas infondé d'invoquer le concept de « choc destructeur » – sollicité essentiellement par les économistes pour rendre compte des effets de la dépossession des paysans algériens par la politique de colonisation et la répression des armées coloniales – pour qualifier les distorsions du lien social dans la société algérienne et la complexité de sa reconfiguration une fois la paix formellement retrouvée. À peine trois décennies plus tard, c'est cette reconfiguration, sous le sceau de la construction de l'État nation, qui est violemment remise en question par l'insurrection islamiste. Peut-on alors se demander dans quelle mesure l'actualité de la violence politique, si elle peut susciter un désir d'apaisement, en autorise réellement la possibilité ?

Des années durant, la gestion autoritaire de la mémoire de la Guerre d'indépendance avait opportunément constitué pour les régimes et les hommes en place un stock symbolique stratégique, à la fois pour la légitimation de leurs pouvoirs et pour la stigmatisation des oppositions, et un instrument de négociation avec l'ancienne puissance coloniale qui excluait

l'examen informé des actes et des responsabilités de nature à rendre possible et utile l'exercice d'un devoir partagé de mémoire et d'esquisser les termes communs d'une politique du pardon. Cette politique était-elle, en effet, imaginable adossée aux censures, aux mensonges d'État et à la falsification du côté algérien, ainsi qu'au poids des amnésies françaises conforté par de généreuses lois d'amnistie ?

C'est alors, sous la contrainte de l'urgence, que s'énoncent en Algérie, pour la première fois, les termes de ce qui s'apparente à une « politique du pardon », et cela en liaison immédiate avec la gestion, par le pouvoir d'État, de l'insurrection islamiste engagée au début des années 1990.

En 1995, le chef de l'État algérien Liamine Zeroual prend l'initiative de proposer un marché aux islamistes armés, une initiative présentée par le discours institutionnel et les médias comme une politique de *rahma*, enseigne forcément emblématique dans une société musulmane. La *rahma*, littéralement « miséricorde », emprunte à l'un des énoncés fondamentaux de l'Islam qui attribue à la puissance divine le monopole du pardon et de la miséricorde – « *Inahou ghafouroun rahim* », « il accorde le pardon et la miséricorde » – et c'est au nom des intérêts bien compris de la collectivité nationale que le pouvoir d'État veut les accorder à ceux qui acceptent de se repentir, de revenir dans le droit chemin. Dans le langage du droit positif, les dispositions spécifiaient les conditions d'une réintégration à la vie civile après remise des armes aux autorités et probation judiciaire, et identifiaient les bénéficiaires de la démarche de la *rahma* et les échéances fixées pour sa mise en œuvre. L'analogie avec les principes religieux est d'autant plus tentante qu'outre la place essentielle de l'Islam dans la construction de l'identité sociale et politique des insurgés, le cursus rédempteur – ici au plan politique – est tout à fait en résonance avec le rite de la *tawba* qui marque, en Islam, la fin d'une transgression et le retour du croyant, délié des ses péchés, aux normes de la communauté des croyants.

DE LA *RAHMA* À LA CONCORDE

Chronologiquement, il est nécessaire de souligner que cette offre politique intervient aussi au lendemain de l'échec de longues et secrètes tractations avec les dirigeants emprisonnés de l'ex-FIS¹ et la politique de la *rahma*, clairement entendue par l'opinion algérienne comme « une politique du pardon », s'assignait-elle aussi d'obtenir des groupes armés, ce qui n'avait pas été obtenu par la négociation avec les tuteurs de l'insurrection et, à tout le

1. Voir la liste des sigles en annexe.

moins, de parvenir à modifier les rapports de force sur le terrain, réduire les capacités de nuisance du terrorisme. La *rahma*, ainsi entendue, prend alors sens comme l'un des éléments des dispositifs politico-militaires du pouvoir d'État qui convoque moins le passé et le travail de la mémoire que le présent et l'avenir que projette l'action politique.

Les médias publics – télévision, radio, presse écrite –, les autorités religieuses, notamment les prêches de la prière du vendredi, mais aussi les familles – cibles d'actions multiples de sensibilisation et qui étaient encouragées, le cas échéant, à se rendre dans les maquis – ont été sollicités des semaines durant pour relayer l'offre de la *rahma*.

Il est difficile d'établir aujourd'hui avec précision un bilan chiffré de cette politique du pardon, mais il est indéniable qu'elle aura marqué un tournant dans l'histoire de l'insurrection islamiste et de sa gestion par l'État algérien qui aura, à l'occasion, fait montre de son aptitude à mobiliser, lui aussi, les ressources symboliques du religieux et particulièrement de la notion du pardon qui, aux yeux des musulmans, distingue l'Islam – défini comme la religion du pardon – des autres religions monothéistes. C'est dans le prolongement de cette politique de la *rahma* qu'intervient, en septembre 1997, l'annonce du dépôt des armes – annoncé par un communiqué diffusé en ouverture du journal de la télévision algérienne – par l'AIS, « armée islamiste du salut », réputée bras armé du FIS et localisée essentiellement dans la région nord-constantinoise de l'Algérie. Les termes de cette reddition *de facto* – dont on sait seulement qu'elle avait été négociée par des officiers supérieurs de l'ANP et l'émir national de l'AIS – demeurent largement secrets, mais s'y retrouvent les principes déjà à l'œuvre dans la *rahma* : dépôt des armes, probation judiciaire, retour à la vie civile, à la différence que les actions ont pu revêtir une dimension plus collective qu'individuelle et conséquemment plus politique que morale. Les objectifs comme la mise en œuvre de la *rahma* – plus particulièrement le retour effectif dans la société des anciens islamistes armés – ont suscité des réactions contrastées tant au sein du champ politique que de l'opinion algérienne, et les associations des familles de victime du terrorisme islamiste, plus chevillées à la priorité d'un devoir de mémoire, ont explicitement affiché leur opposition à ce choix politique et leur scepticisme sur son efficacité au plan sécuritaire. La sémantique politique algérienne s'est aussi enrichie, en marge de la mise en œuvre de la *rahma*, du nouveau terme de « repentir », qui désigne les bénéficiaires de ses dispositions et qui rappelle forcément le vocabulaire usité en Italie pour définir les membres de la mafia ayant accepté de collaborer avec la justice.

Les effets cumulés de ces politiques du pardon devaient être consacrés par la loi de juillet 1999 portant « concorde civile », initiée par le nouveau président algérien – dont il faut retenir qu'elle fixait un délai de six mois aux hommes encore armés pour se repentir et réintégrer la vie civile – et il

est remarquable que cette loi ait fait l'objet d'un réel et inattendu consensus politique associant notamment partis islamistes agréés et courants politiques traditionnellement opposés à l'islamisme. Spectaculairement approuvée par voie référendaire le 16 septembre de la même année, la loi portant concorde civile a pu, à son terme échu des six mois, donner lieu à une décision – celle de la grâce amnistiante – prise par le chef de l'État algérien en violation des dispositions de la Constitution et qui en modifiait la portée politique et judiciaire. L'élargissement de la présence dans la vie active des repentis – le déplacement de sens n'est pas fortuit et appelle l'attention sur un processus de délégitimation de l'insurrection islamiste, sa perte d'impact sur l'opinion et sur la finalité de sa violence ramenée peu ou prou à des actions intéressées de « seigneurs de guerre » – n'était en rien soumis, ni politiquement ni juridiquement, à une obligation de repentance ; tout devait se passer comme si l'enfouissement mémoriel, la scotomisation de la séquence de l'insurrection islamiste constituait l'une des conditions non pas tant d'un pardon, impossible à penser en l'absence d'une reconnaissance des responsabilités dans la crise, mais d'un apaisement et d'un retour à une relative sécurité.

UN TRAVAIL INÉDIT DE DEUIL

Dans l'ensemble, les observateurs s'accordent à reconnaître la baisse du niveau de violence politique en Algérie ; en dépit du maintien d'îlots du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC), particulièrement au centre du pays, l'activité terroriste ne menace plus sérieusement le fonctionnement des institutions, la circulation des biens et des personnes. Ces données devraient plaider en faveur d'une politique de la réconciliation – d'ailleurs, l'argument est abondamment sollicité dans le débat politique algérien – dont on peut toutefois interroger la capacité de réparation de blessures, de déchirements qui affectent, au-delà même des acteurs directs, le lien social même. Les traumatismes sont, en effet, encore trop importants, trop récents mais ils ne sont pas tous nommés, ni inscrits dans l'espace public. L'usage souvent partisan, des pertes humaines – l'intéressée querelle des chiffres des victimes –, des atteintes profondes – viols, blessures, perte de proches – dont ne transparait pour l'heure que le dossier des « disparus » – sont ainsi désignées les personnes réputées proches des milieux islamistes enlevées par les services de sécurité ou par des milices de la résistance civile, mais aussi les opposants actifs ou pas aux islamistes armés séquestrés par ces derniers et au rang desquels figurent de nombreuses femmes – masque la profondeur du traumatisme, sa diffusion au sein de toutes les couches de la

société et un accablant sentiment d'incompréhension. De fait, la société algérienne est confrontée à un nécessaire et inédit travail de deuil qui, quelque part, obstrue pour son accomplissement un impossible travail de mémoire.

Paradoxalement, c'est dans l'enfouissement, le consentement provisoire à une progressive occultation, que se met en place non l'apaisement des consciences mais la lente et douloureuse mise en mémoire d'un déchirement encore largement incompréhensible pour nombre d'acteurs sociaux.

LE PARDON, UNE POLITIQUE

Toutes conditions politiques égales par ailleurs, la *rahma*, la « concorde civile » et sans doute la mise en place de « l'amnistie » ont en commun de procéder d'une initiative unilatérale du pouvoir d'État et consacrent exclusivement des arbitrages et des choix stratégiques des équipes dirigeantes dont il est, à tout le moins, attendu des effets autant en termes d'accroissement de la sécurité que des dividendes, en termes de relégitimation des dirigeants, souvent en la figure de la personne en charge de l'incarnation de ce pouvoir. À l'encontre des expériences d'autres sociétés durablement affectées par la violence politique sous diverses formes – dictatures, apartheid –, particulièrement sous celle du déni des droits et de l'intégrité de la personne, les acteurs sociaux sont convoqués, en Algérie, moins à l'exorcisme des douleurs, à l'établissement des faits et des responsabilités, qu'à l'allégeance à des choix décidés hors de toute concertation, de tout débat contradictoire et informé. La « concorde nationale », objectif stratégique déclaré des pouvoirs publics, vise moins le pardon – le mot ne figure pas dans le lexique officiel – que la reconnaissance d'une coexistence pacifique des différences entre acteurs impliqués dans la crise politico-sécuritaire ; ainsi, elle est surtout une politique forte des moyens de l'État qui, au mieux, conforte les missions constitutionnelles de cet État de veiller « à la sécurité des biens et des personnes ». Elle ne peut s'envisager qu'au prix de l'interdiction de transposer dans l'espace public les mises en question de tout ce qui a pu faire de la violence politique – celle des islamistes sans doute, mais aussi celle du pouvoir d'État – le code le plus accessible pour gérer la question nodale du pouvoir et de ses formes d'organisation. La société, quant à elle, apparaît appelée à un lent et difficile travail d'accouplement du souvenir et de l'oubli dont les autres versants ne sauraient être que la libération et le croisement, à venir, des mémoires blessées des familles de victimes du terrorisme et de disparus, conditions d'un exercice plein du devoir de mémoire et, éventuellement, de la définition des termes d'une consolidation du lien social par le choix concerté du pardon.

Par comparaison, la séquence historique de la Guerre d'indépendance entre 1954 et 1962 – qui continue d'informer, sur divers registres, l'imaginaire et la conduite des Algériens – peut paraître plus facilement admissible, aujourd'hui, à la mise en question dans l'espace public algérien, d'autant qu'en France même les témoignages d'acteurs, ceux des victimes de la torture, des viols, et les travaux académiques – les ouvrages, à titre d'exemple, de Raphaëlle Branche (2001) et de Sylvie Thénault (2001) sur la torture et la justice militaire – confortent l'argumentaire du procès de l'État et de l'armée française en guerre en Algérie. Ce procès est conduit, à bien y voir, dans une relative continuité dans l'espace public français depuis la reconnaissance de l'indépendance algérienne ; il est aussi porté d'une part par diverses organisations sociales porteuses des mémoires des rapatriés – Pieds-Noirs, Harkis, anciens combattants – et, d'autre part, par une floraison d'œuvres écrites – plus de trois mille titres consacrés à l'Algérie ont pu ainsi être recensés à la fin des années 1980 par l'historien Benjamin Stora –, de documentaires où la nostalgie douloureuse le dispute facilement à l'effort plus élaboré de la connaissance.

La loi d'amnistie votée par le parlement français en 1968 et la loi de 1983 portant réintégration dans la carrière des officiers supérieurs condamnés pour des actes en rapport avec la Guerre d'Algérie exprimaient la continuité de l'action de pouvoirs publics dans le sens d'une désactivation politique du contentieux colonial algérien. L'illustration en aura par ailleurs été fournie, une fois de plus et si besoin était, en 2001 par la cohérence des positions du chef de l'État français et de son chef du gouvernement socialiste défendant, sur la question de la torture relancée par de nouvelles révélations de victimes ou d'acteurs, le primat de la quête historienne sur toute forme d'enquête parlementaire admissible à des prolongements politiques.

UNE AMNISTIE ALGÉRIENNE

Le bilan algérien de la Guerre d'indépendance, longtemps source exclusive de légitimation du pouvoir et matrice des personnels politiques, se rapporte pour l'essentiel au chiffre récurrent dans les discours institutionnels de « un million et demi de martyrs » qui, par sa charge symbolique, rend aléatoire toute hypothèse de pardon – du moins sur une échéance proche et du vivant d'une partie des acteurs – alors qu'à l'examen, il semble bien autoriser une inattendue amnistie des actes et des hommes et organiser une amnésie algérienne sur cette période. La politique du pardon en ce qu'elle suppose aussi de réparations – quelles qu'en puissent être les formes – se fonde, d'une manière ou d'une autre, sur une instruction visant à établir le caractère criminel ou encore attentatoire à l'intégrité de la personne, aux droits

humains, aux conventions internationales, des actes de guerre et de leurs auteurs. Il peut être frappant de relever qu'à l'exception des massacres du 8 mai 1945 dans le Constantinois, le discours algérien de stigmatisation d'un colonialisme – *el Isti'mar* –, discours abstrait, n'a quasiment à aucun moment pris la forme d'un réquisitoire à charge, informé, fondé sur des témoignages publics, soutenu par des éléments de preuve et formellement rattaché à la Guerre d'indépendance. Hors de l'action de la Fondation du 8 mai 1945, animée par Bachir Boumaza, ancien militant du MTLD et ancien cadre du FLN, qui s'assigne expressément de réactiver un « devoir de mémoire » et d'en tirer les conséquences en termes de reconnaissance des crimes et de réparation, il n'est pas, à bien y regarder, de convocation dans l'espace public d'actes exemplaires de la brutalité de l'action de la puissance coloniale durant la Guerre d'indépendance. Même la répression massive qui avait suivi les attaques du 20 août 1955 de l'ALN dans le Nord-Constantinois – l'estimation admise est de 12 000 victimes algériennes –, si elle prend place dans les rites commémoratifs institués, n'ouvre pas réellement droit à une présentation circonstanciée des événements.

Sous réserve d'inventaire et contrairement aux assertions d'un actif courant révisionniste français qui recrute autant dans les médias qu'au sein des milieux académiques français, le procès de la France coloniale, particulièrement de la France en Guerre d'Algérie, aura été peu et mal instruit dans l'ancienne colonie et n'aura pas constitué une priorité morale ou politique des pouvoirs publics ou de la société algérienne. De ce point de vue, il devient difficile de soutenir, un demi-siècle plus tard, que le « devoir de mémoire » a été accompli et qu'existent désormais, à tout le moins dans la société algérienne, les fondements d'une « politique du pardon » vis-à-vis l'ancienne puissance coloniale.

D'une certaine manière, c'est le poids des interdits algériens vis-à-vis de la Guerre d'indépendance qui apparaît comme une condition préjudicielle à toute mise en perspective duelle, contradictoire, de nature à légitimer l'exercice d'un « devoir de mémoire » et à autoriser le débat sur une politique du pardon. Cette perspective est aussi constamment récusée en France même, à l'exemple des réactions qu'ont pu susciter, entre autres, les initiatives de la Fondation du 8 mai 1945 – les seules de cette nature si l'on excepte des démarches marginales d'associations de victimes adressées à la puissance publique française – dont l'une des illustrations se trouve dans les positions exprimées par l'historien Guy Pervillé, qui plaide l'inanité de « la revendication algérienne de déclaration de repentance unilatérale de la France » (Pervillé, 2004).

DES RAPPORTS À ÉLUCIDER

Ainsi donc, cinquante ans après le déclenchement de l'insurrection du 1^{er} novembre 1954, les rapports des Algériens à cette séquence fondatrice demandent encore à être élucidés. Par sa durée, ses violences, sa centralité territoriale et symbolique – au carrefour de l'Europe et de l'Afrique, des civilisations judéo-chrétienne et musulmane –, la Guerre d'indépendance algérienne est sans doute l'une de séquences de référence de ce que l'on a désigné comme « l'ère de la décolonisation », et les travaux de divers horizons qui lui ont été consacrés signalent à tout le moins une sécheresse éditoriale algérienne symptomatique de la difficulté à en traiter – un temps dans l'espace public – et, aujourd'hui encore, à la soumettre à la démarche historique. Cette rigidité algérienne dans la production intellectuelle sur les réalités de la guerre renvoie certes aux conditions mêmes de l'édition algérienne, longtemps informée par une situation de monopole du secteur public, une rigoureuse censure concomitante et l'étroitesse relative du lectorat. On connaît alors mieux les effets de cette guerre sur l'ancienne métropole où les recherches universitaires et les témoignages d'acteurs ont accompagné puis mis en question « le travail de deuil » et les amnésies collectives analysés notamment par Stora dans *La gangrène et l'oubli* (Stora, 1989).

La reconnaissance, en juin 1998, de la Guerre d'Algérie par le parlement français avait été saluée comme une avancée importante vers un traitement plus serein du conflit et d'un nécessaire passage de l'amnésie à une mémoire française de la guerre. Les signes n'ont pas manqué par la suite – institution d'un « mémorial des soldats d'Afrique du Nord », indemnisation des harkis, élargissement de l'accès aux archives – qui confirment le désir lancinant de la société et des pouvoirs publics français de clore d'une certaine manière ces « années algériennes » de l'histoire française ou du moins de les déplacer sur le terrain d'une connaissance historique plus feutrée.

Ces évolutions dans la perception du legs colonial et dans la gestion des aspects juridiques ou identitaires liés à la conduite de la guerre de défense impériale en Algérie accusent aussi, *in fine*, un décalage dans le rapport aux mémoires du conflit et à sa translation par la recherche historique dans les deux sociétés. Tout semble alors se passer comme si, à l'heure où se construit en France un relatif consensus autour de l'idée de se défaire du traumatisme algérien, la société algérienne éprouvait encore des difficultés à soumettre la question coloniale et particulièrement la séquence de la Guerre d'indépendance à un examen public, critique et informé.

LA LITURGIE D'UN HÉROÏSME COLLECTIF

En Algérie, les témoignages récents d'anciens officiers de l'ALN – ceux de Bouhara (2003), de Madaci (2002), de Bennoui (2004), entre autres –, publiés à compte d'auteur ou par des maisons d'éditions privées, viennent opportunément confirmer la complexité d'une guerre algérienne que masque ou protège de moins en moins la toute-puissance du discours historique institutionnel. Il importe alors de relever, au-delà de l'intérêt souvent exceptionnel des informations rapportées par ces acteurs de la Guerre d'indépendance, le retour d'un engagement individuel – qui fut aussi l'un des avatars de ce que Mohamed Harbi avait qualifié de « mémoires de factions » (Harbi, 1992) – qui démarque à tout le moins la liturgie convenue d'un héroïsme collectif. Cette liturgie mise en forme et en scène par les pouvoirs publics nationaux au lendemain de l'indépendance du pays a peu été mise en question, en vérité, et a plus facilement subi le procès – par ailleurs tardif – de l'occultation des événements et des acteurs que celui, plus difficile à instruire, d'une durable efficacité. La critique externe de cette histoire officielle de la Guerre d'indépendance s'est ainsi interdit d'interroger les conditions d'une adhésion des acteurs sociaux aux mensonges et aux vérités partielles du discours institutionnel sur la période.

Il est sans doute utile de remettre dans une perspective historique et anthropologique quelques aspects de « l'imaginaire guerrier » qui a tenu lieu, pour la société algérienne, de référence collective à la Guerre d'indépendance et d'appeler le regard sur le procès de « désenchantement national » informé par le délitement du discours institutionnel. Avec quels mots, quels acteurs et autour de quels événements des générations d'Algériens se sont-ils réapproprié la guerre et en ont-ils adoubi l'effacement de la génération à l'origine directe de l'insurrection ou ayant exercé des responsabilités dans la conduite de la guerre et, subséquemment, ont-ils accepté, admis de ne pas tout savoir ? Avaient-ils d'ailleurs le désir de savoir ?

UNE DEMANDE DE REPENTANCE

Les médias – sous contrôle public depuis 1963 – vont jouer un rôle d'autant plus significatif dans le système de représentation de la Guerre d'indépendance qu'ils constituent le canal unique d'une communication sociale exclusive de tout contrechamp ou contrepouvoir. Il y a sans doute un travail utile de décryptage de la mise en place d'un rapport licite à la Guerre d'indépendance, d'inventaire de ses formes, d'identification de ses metteurs en textes et en images et de son aboutissement à une lecture collective quasi consensuelle d'une guerre simplifiée, expurgée et ramenée à l'essentiel d'une confrontation

guerrière finalement victorieuse et dont les protagonistes auront été d'une part le colonialisme – *el isti'mar* – et, d'autre part, le peuple algérien tout entier – *Echa'b el djazairi* – rassemblé autour d'un FLN homogène.

Le paradoxe algérien tient en ce que sous l'inflation formelle des signes de consécration d'une «révolution de libération» se développe un double «impensé», celui du caractère multiple d'un conflit doublement fratricide – la Guerre FLN/MNA en France, celle des harkis, paysans en armes, supplétifs de l'armée française contre les paysans en armes, *djounouds* (soldats) de l'ALN – et celui de la dimension essentiellement politique et anticoloniale de la résistance armée.

Cette dimension, par ailleurs explicitement portée par la proclamation du 1^{er} novembre 1954, qui assignait à la lutte armée l'objectif de contraindre la puissance coloniale à la négociation et à la reconnaissance du «principe de l'indépendance et de la souveraineté» algériennes, s'était dûment affirmée par une efficace action diplomatique, la mobilisation des médias internationaux, et avait notamment pris appui sur des secteurs significatifs de l'opinion française même.

Un devoir de mémoire algérien devrait alors s'exercer sur tous ces aspects ; il ne peut s'articuler qu'à une profonde libération des mémoires des acteurs – encore vivants – et à la mise en question par la recherche historique, sans tabous ni calculs intéressés, de cette séquence si lourde. Si le devoir de mémoire doit avoir la vertu morale de justifier une politique du pardon et contribuer à une réconciliation des mémoires et des hommes, c'est à l'intérieur des silences, des oublis et de peurs algériennes que doit se lever le mouvement libérateur, seul à même d'autoriser une réappropriation par les Algériens de toute leur histoire, d'en tirer les enseignements propres à ouvrir droit à une demande de repentance française fondée plus sur les faits que sur les artifices du ressentiment. Les conditions ambiguës du triomphal accueil réservé au président français, lors de sa visite d'État de mars 2003, la multiplication des signaux précédant et accompagnant les effets d'annonce du traité d'amitié donnent à penser que l'urgence en Algérie comme en France n'est pas – ou ne peut pas ou plus être – dans un retour commun sur un passé difficile ; en Algérie, bien moins qu'en France, les pouvoirs publics n'ont pas jugé utile d'ouvrir le débat sur ce qui confère plus au consentement à l'oubli que de la reconstruction raisonnée et informée de rapports entre sociétés et États dont nul n'a contesté la légitimité et l'intérêt. La colonisation, la Guerre d'indépendance, devront, un jour ou l'autre, jouer la «statue du commandeur» dans les dîners de gala de l'amitié algéro-française.

Annexe

Sigles et acronymes

- AIS : Armée islamiste du salut. Bras armé du FIS.
- ALN : Armée de libération nationale. Instance armée du Front de libération nationale. Elle concrétise le choix de l'option de la lutte armée retenue par le courant indépendantiste du PPA/MTLD.
- ANP : Armée nationale populaire. Institution militaire de l'État algérien. Elle prend la suite de l'ALN, en septembre 1962.
- FIS : Front islamique du salut. Parti religieux agréé en 1989 par les pouvoirs publics algériens en violation des dispositions de la Constitution algérienne, qui interdit la création de formations politiques sur une base « régionale ou religieuse ».
- GSPC : Groupe salafiste pour la prédication et le combat. Groupe terroriste dissident des « Groupes islamistes armés » localisé au centre de l'Algérie.
- MTLD : Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques. Parti politique fondé en 1946 qui prend la suite du PPA (Parti populaire algérien) et porte la revendication de l'indépendance de l'Algérie.

Bibliographie

- Bennoui, M. (2004). *Sept années dans les maquis de l'Aurès*, Aïn M'Lila, El Houda.
- Bouhara, A. (2003). *Les viviers de la libération*, Alger, Casbah.
- Branche, R. (2001). *La torture et l'armée pendant la Guerre d'Algérie, 1954-1962*, Paris, Gallimard.
- Harbi, M. (1992). *Conférence prononcée au centre culturel français d'Alger*, texte inédit.
- Madaci, M.L. (2002). *Les tamiseurs de sable*, Alger, ANEP.
- Pervillé, G. (2004). « La revendication algérienne de déclaration de repentance unilatérale de la France », dans *Némésis – Revue d'analyse juridique et politique du Centre d'études et de recherches sur les transformations et l'action politique*, Presses universitaires de Perpignan, n° 5.
- Stora, B. (1989). *La gangrène et l'oubli*, Paris, La Découverte.
- Stora, B. et J.M. Meurice (2002). *L'indépendance aux deux visages*, documentaire, 52 minutes, Paris, Production Le point du jour.
- Thénault, S. (2001). *Une drôle de justice. Les magistrats dans la Guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte.

L'ACADIE
Une mémoire réaménagée
de la reconnaissance au recommencement

Chedly Belkhodja

L'Acadie est perdue. Je n'ai que la mémoire.

Michel ROY, *L'Acadie perdue*, p. 166

En 1978, l'historien acadien Michel Roy affirmait : « Il ne faut pas s'étonner si l'Acadie de nos jours ne se sent pas mourir. L'idée de renaissance providentielle hante toujours notre subconscient collectif et berce de bienheureuse indolence nos activités dites nationales » (Roy, 1978, p. 99). Selon Roy, l'Acadie a cette capacité de puiser dans un passé glorieux, soit une épreuve tragique, celle de la déportation du peuple acadien en 1755 et une historiographie semée de luttes et de gains : « La bien caler sur ses lointaines origines, marquer sa progression, en bien délimiter toutes les étapes, jusqu'à l'épanouissement dans la gloire. Tout dans notre histoire depuis la dispersion est devenu prétexte à renaissance » (*id.*). À la fin des années 1970, l'essai de Michel Roy constitue le cri de désespoir d'un intellectuel quelque peu désillusionné par l'avenir de l'Acadie. L'auteur constate l'épuisement de l'idée du projet politique national acadien, placé devant plusieurs obstacles, soit l'assimilation progressive dans l'espace anglophone, l'édification d'une fausse Acadie dans la ville de Moncton et la complaisance du discours des élites qui ne cesse d'édifier l'Acadie dans le discours de la répétition, de la renaissance glorieuse. Selon lui, l'Acadie est perdue.

En ce début de nouveau siècle, l'Acadie renaît toujours ; elle est plus vivante que jamais. En 2004, la société acadienne a connu un grand moment de son histoire en célébrant le 400^e anniversaire de sa naissance, plus précisément la fondation du premier établissement français en Amérique du Nord par Samuel de Champlain. En 2005, l'Acadie va célébrer un autre événement, plus tragique, soit le 250^e anniversaire de la déportation des Acadiens de 1755 à 1763, appelé le Grand Déplacement¹. En 2004-2005, la société acadienne fête ses origines et ses grands mythes fondateurs. En Acadie, plusieurs voix dans la société considèrent la déportation de 1755 comme une sorte d'épuration ethnique, de génocide avant l'heure. La tragédie de 1755 a laissé des traces, une souillure, un ressentiment chez la victime qui

1. En 1755, Les Britanniques prennent la décision de déporter les Acadiens qui refusent de prêter le serment d'allégeance à la Couronne britannique. Environ 10 000 Acadiens furent délogés de leurs terres et expulsés vers les treize colonies anglaises. Nombreux périrent en mer et dans des prisons de la Nouvelle-Écosse et de l'Angleterre. Certains fuirent vers le Québec. Plusieurs se cachent dans les bois et vont vivre sous la menace des rafles britanniques. La déportation prend fin 1763, à la suite d'un traité de paix entre la France et la Grande-Bretagne (Griffiths, 1997).

existe encore aujourd'hui. La plupart des historiens en font l'événement fondateur de la mémoire collective acadienne, la plaie non cicatrisée. Dans le cinéma, le théâtre, la création littéraire, la déportation apparaît souvent comme une référence automatique, un passage obligé².

L'Acadie s'inscrit également dans les grandes opérations mémorielles de la fin du XX^e siècle. Comme de nombreux observateurs le soulignent, depuis quelques années, la plupart des sociétés démocratiques font acte de repentance, de pardon et tentent de faire un travail de réparation historique : la France avec les victimes du régime de Vichy et de la torture pratiquée par l'armée française en Algérie durant les années de guerre, l'Allemagne et la question de l'Holocauste, le Québec et le Canada avec ses minorités nationales et visibles, l'Afrique du Sud et l'apartheid, le Vatican pour le peuple juif et les victimes de l'Église, etc. (Lefranc, 2002 ; Torpey, 2003 ; Cairns, 1995 ; Létourneau, 2000). Il y aurait là comme une trame générale ou un processus d'imitation que l'Acadie entend également suivre en se présentant en tant que victime d'une injustice historique nécessitant une reconnaissance officielle de la part des responsables.

L'hypothèse que nous proposons est la suivante : le débat sur la reconnaissance des torts de la déportation de 1755 constitue une occasion manquée en raison du refus des élites politiques à considérer le bien-fondé de cette démarche. En bout de ligne, nous avons plutôt assisté à l'échappement du devoir de la mémoire vers le tout commémoratif, sorte d'évitement de l'exercice politique de la reconnaissance « nationale ». Rapidement, l'Acadie ne se situe pas dans le débat de la reconnaissance mais plutôt dans celui de la commémoration, lieu du réaménagement de la mémoire. Il y aurait eu comme un glissement vers une mémoire fabriquée par d'autres discours, notamment économique et identitaire. En fait, cela permet d'évacuer un débat plus difficile sur le devenir du projet acadien et de banaliser la mémoire autour de la célébration des acquis, de la mise en scène du passé et d'un discours euphorique, celui du recommencement. Il s'agit dans cette réflexion sur la mémoire en Acadie de considérer deux choses. D'une part, il faut porter notre attention au débat autour d'une reconnaissance des torts de la déportation de 1755, soit « l'affaire des excuses ». D'autre part, il faut également considérer l'importance que l'opération commémorative va prendre dans la célébration des fêtes du 400^e anniversaire et du Congrès mondial acadien, qui s'est tenu durant le mois d'août 2004 en Nouvelle-Écosse.

2. Il suffit de voir les titres de documentaires produits par l'Office national du film du Canada et les autres productions privées.

L'AFFAIRE DES EXCUSES : LA MOTION M-241

Dans cette section, il s'agit de présenter le débat autour de la Motion M-241 et analyser la manière dont ce dossier va être mis à l'écart par les autorités politiques. En fait, ce dossier agace les autorités politiques qui cherchent à désamorcer l'affaire, à lui enlever toute forme de légitimité politique. C'est la stratégie qui sera suivie par les ministres libéraux des provinces de l'Atlantique.

Dans le passé, des demandes d'excuses de la Couronne britannique pour les torts causés au peuple acadien ont été adressées aux autorités politiques de la Grande-Bretagne. Le projet le plus connu est celui de l'avocat louisianais Warren Perrin qui, en 1988, fait circuler une pétition exigeant une reconnaissance de la part de la Grande-Bretagne. En 1990, sa pétition sera soumise à la Couronne et à la première ministre Margaret Thatcher. Six demandes précises constituent le fond de ce document : la restauration du statut de « Français neutres » aux Acadiens, la création d'un comité d'experts impartiaux afin de mener une enquête sur la déportation des Acadiens, l'annulation de l'ordre de déportation, la reconnaissance par les autorités britanniques que des torts et des tragédies eurent lieu au moment de la déportation, la reconnaissance par les autorités britanniques que la déportation fut une action contraire au droit international et aux lois anglaises, l'érection par les autorités britanniques d'un monument marquant la fin de l'exil de la déportation (Rapport sur la Motion M-241, p. 2). Cette pétition contient les mêmes demandes qu'une autre pétition soumise au roi George II par des Acadiens exilés en Pennsylvanie en 1760.

Au Nouveau-Brunswick, une première allusion à la reconnaissance et au pardon pour les torts causés par la déportation apparaît en 1988 dans un éditorial du journal francophone du Nouveau-Brunswick, *l'Acadie Nouvelle*, qui demande une reconnaissance pour le peuple acadien :

Étant aujourd'hui un pays autonome, le Canada peut exiger de la Grande-Bretagne qu'elle reconnaisse au moins officiellement les torts qu'elle a causés aux Acadiens en 1755 en les dispersant aux quatre vents, en séparant des familles et en forçant des milliers de nos ancêtres à se cacher pendant cent ans dans les bois pour éviter une mort certaine. Nos ancêtres ont vécu un traumatisme égal, sinon supérieur, à celui qu'ont connu les Nippo-Canadiens (Landry, 1988).

Il est important de noter qu'à la fin des années 1980, le contexte politique canadien semble favorable à la définition d'une nouvelle communauté nationale en raison de l'enchâssement de la Charte des droits et libertés de 1982, du débat constitutionnel (Lac Meech et accord de Charlottetown) et de la nouvelle politique du multiculturalisme (1988) du gouvernement de Brian Mulroney (Cairns, 1995). À cette époque, les autorités

fédérales acceptent des demandes de reconnaissance de droits collectifs et de redressement d'injustices historiques pour plusieurs minorités du pays (James, 1999). D'une première vague constituée par les populations japonaise, chinoise et ukrainienne, la politique de réparation va s'étendre à de nouvelles communautés : la juive, l'italienne, l'indienne et l'allemande. En 1993 l'arrivée du Parti libéral au pouvoir, modifie sensiblement la situation, en raison du refus du gouvernement à poursuivre la politique de réparation financière dans un contexte politique devenu plus tendu depuis la crise constitutionnelle post-Charlottetown et l'émergence d'un discours populiste de droite véhiculé par le Parti réformiste de Preston Manning. Le gouvernement Chrétien opère selon un autre cadre, qui consiste à cibler certaines demandes de réparation historique, notamment chez les Inuits et les peuples autochtones et sur la question des pensionnats, et à éviter les questions de réparation financière. Le discours politique s'attache au principe de la commémoration.

La fameuse « affaire des excuses » prend tout le monde par surprise. Elle débute le 29 mars 2001 par le dépôt d'une motion personnelle du député du Bloc québécois de Verchères-Les Patriotes, Stéphane Bergeron, qui propose : « Qu'une humble adresse soit présentée à Son Excellence la priant d'intervenir auprès de sa Majesté afin que la Couronne britannique présente des excuses officielles pour les préjudices causés en son nom au peuple acadien de 1755 à 1763 » (*Hansard*, n° 037, le 27 mars 2001).

Dès le début, la démarche est vouée à l'échec en raison des règles du jeu parlementaire qui font qu'un projet de loi présenté par un membre de l'opposition a très peu de chance d'être adopté par le gouvernement. Stéphane Bergeron inscrit sa demande dans deux axes. D'une part, il évoque longuement sa redécouverte de ses racines acadiennes : « Il y a quelques années que j'ai réellement pris conscience de mes origines acadiennes. Cette prise de conscience m'a entraîné dans une véritable quête de mes racines, qui m'a amené à me rendre à de nombreuses reprises dans les provinces atlantiques » (*Hansard*, n° 037, 27 mars 2001).

D'autre part, il fait allusion au climat propice au pardon et à la reconnaissance dans les sociétés démocratiques, notamment certaines démarches d'excuses, de dédommagements et de réconciliation de la Grande-Bretagne à l'égard de certains peuples et populations, notamment les Maoris en Nouvelle-Zélande.

Prises de court par la motion, la députation et la communauté acadiennes réagissent rapidement. Premièrement, les députés libéraux de l'Atlantique vont faire front commun et s'opposer à la Motion M-241. On remarque deux types d'arguments. D'un côté, plusieurs députés acadiens tiennent des propos assez cinglants à l'égard de l'opportunisme politique du Bloc québécois. On se dit surtout méfiant des intentions « cachées » du Bloc

québécois. La députée Claudette Bradshaw « se dit outrée de la façon dont M. Bergeron a voulu utiliser le peuple acadien » : « Il n'y a pas de plus grosse Acadienne que moi et j'ai été insultée » (*L'Acadie Nouvelle*, 10 juillet, 2001, p. 4). La thèse séparatiste est présentée : « On ne joue pas de jeu avec les cultures acadiennes, surtout pas des séparatistes » (*ibid.*). Le député Dominique Leblanc va dans le même sens : « La réalité, c'est que c'est un truc politique des séparatistes du Québec. Comme Acadiens, comme francophones hors-Québec, une des pires choses qui pourraient nous arriver, ça serait la séparation du Québec. L'objectif de Bergeron, dans sa vie publique, c'est de diviser le pays » (Ricard, 2001, p. 4). Un autre député du Nouveau-Brunswick, Andy Savoy, ajoute : « Les bloquistes ne sont pas ici pour bâtir le Canada » (*La Presse canadienne*, 30 octobre 2001).

La réaction la plus forte provient du ministre des Affaires intergouvernementales Stéphane Dion qui, invité par la Société des Acadiens et des Acadiennes du Nouveau-Brunswick (SAANB) à sa réunion annuelle en 2001, affirme « qu'il est très improbable que le gouvernement du Canada appuie cette motion, car elle vient d'un parti qui n'a pas de racines » (*L'Acadie Nouvelle*, 24 septembre 2001, p. 3).

De l'autre, les élus considèrent que cette question du passé ne cadre pas avec les enjeux d'avenir de la région et de la communauté acadienne. Témoin Robert Thibault, ministre responsable de l'Agence de promotion économique du Canada atlantique (APECA) : « Je ne m'intéresse pas tellement à ces questions-là, moi je m'intéresse plutôt au futur du Canada atlantique [...] Des questions comme celles-ci, qui ne changeront rien à ce qui est arrivé à mes ancêtres, je ne passe pas de temps là-dessus. » Dominique LeBlanc : « L'Acadie ne se fonde pas sur la rumination de son passé mais sur la confiance dans l'avenir ». Il ajoute : « une telle demande serait dégradante pour le peuple acadien et reviendrait à déterrer la hache de guerre et regarder dans le miroir en arrière » (*La Presse*, 23 novembre 2001, p. A4). Le député de Shédiac-Beauséjour affirme que la population acadienne a déjà tourné la page en pardonnant aux auteurs de la déportation lors des fêtes du Bicentenaire de la déportation en 1955. Il cite le discours important d'Adélarde Savoie, principal organisateur de l'événement :

Cette évocation devra refléter la joie profonde d'une résurrection plutôt que la navrante tristesse de l'anéantissement. Pour les Acadiens, point de rancœur ni d'amertume en pareille occasion. C'est l'offre généreuse du pardon chrétien et, en même temps, l'expression d'une volonté ferme de continuer l'œuvre des aïeux sur cette terre de prédilection et d'y réaliser pleinement les desseins de la providence (*Hansard*, n° 117, 22 novembre 2001).

Le premier ministre du Nouveau-Brunswick, Bernard Lord, va également dans le même sens :

Pour moi, je me demande toujours qu'est-ce que ça change. Si c'est une question de reconnaître le tort historique qui a été fait ici aux Acadiens, je peux vous dire que le Nouveau-Brunswick le reconnaît pleinement. C'est clair pour les gens qui vivent ici, qu'il y a eu un événement historique atroce, qui a eu lieu en 1755 lorsque l'on a séparé les familles des communautés et que l'on a procédé à la Déportation des Acadiens. Nous on sait très bien, l'objectif pour nous, comme gouvernement, c'est de bâtir une plus grande harmonie actuellement, au XXI^e siècle (Radio-Canada, *Ce soir*, 19 juin 2002).

En revanche, la communauté acadienne va s'intéresser à la démarche du député Bergeron. Dans un premier temps, elle rejette la motion Bergeron soulignant que le député québécois aurait pu prendre le temps de consulter les représentants de la société civile acadienne. Comme le souligne le président de la Société nationale de l'Acadie (SNA), Euclide Chiasson : « Nous ne pouvons nous associer avec cette démarche car nous estimons que toute demande d'excuses pour les torts causés aux Acadiens doit provenir de l'Acadie » (*La Presse*, 4 avril 2001, p. E7). Cependant, il admet que l'opération des excuses est légitime et souhaite qu'un pardon soit formulé à un moment plus opportun, soit lors du 250^e anniversaire de la déportation. On espère même que la reine Élisabeth, en visite officielle au Canada en 2005, prononcera des excuses officielles pour la déportation des Acadiens. La SNA précise qu'il existe des précédents, soit les excuses de la Couronne britannique au peuple maori de Nouvelle-Zélande. D'autres organismes acadiens se rallient à la motion Bergeron : la Société des Acadiens et Acadiennes du Nouveau-Brunswick (SAANB), l'Association francophone des municipalités du Nouveau-Brunswick et, l'Association des juristes francophones.

Lors de son assemblée générale annuelle, en juin 2001, la SNA accepte la démarche du député Bergeron et décide de mettre sur pied un comité consultatif chargé de susciter le débat dans la société acadienne. Ce comité conclut que « la Société nationale de l'Acadie poursuive les démarches afin que les torts historiques survenus au moment du Grand Dérangement soient officiellement reconnus par la Couronne britannique » et « que la motion soit parrainée par l'ensemble de la députation acadienne à la Chambre des communes, abstraction faite des affiliations politiques ». L'historien Maurice Basque, président du Comité consultatif, souligne : « Les événements tragiques du Grand Dérangement n'appartiennent pas seulement au passé ; ils continuent de hanter la mémoire collective acadienne et n'ont pas encore été touchés par un geste officiel de réconciliation. Cette démarche appartient à la communauté acadienne où qu'elle soit, et ne devrait pas être liée à un parti politique ou à la partisanerie politique » (*L'Acadie Nouvelle*, 30 octobre 2001, p. 5).

Par les nombreuses lettres d'opinion dans les journaux, la communauté acadienne va réagir à la question des excuses. Certains auteurs ne voient pas l'utilité de telles excuses, car il faut penser au présent et à l'avenir de la société acadienne, aux vrais dossiers de la pauvreté et de l'assurance chômage : « Il faudrait plutôt demander à M. Jean Chrétien de s'excuser du tort qu'il a fait aux travailleurs de notre région au lieu de demander des excuses pour des choses qui ont été faites en 1755. Je trouve l'idée niaiseuse » (*L'Acadie Nouvelle*, 23 août 2001, p. 12). Les excuses, c'est du passé. D'autres lettres, plus nombreuses, appuient la motion M-241 en faisant du dossier une question de fierté, voire de nécessité pour le peuple acadien.

Enfin, il est intéressant de considérer la consultation entreprise par le Comité sur la Motion M-241. Le comité a reçu 140 avis de personnes, associations et institutions acadiennes du Canada, des États-Unis et de France. Cent vingt-neuf avis sont en faveur de la Motion M-241 pour plusieurs raisons, notamment la reconnaissance formelle des torts historiques et la possibilité de développer de meilleures relations avec les anglophones. Une lettre souligne l'importance de reconnaître afin de tourner la page : « Parce que beaucoup d'Acadiens et d'anglophones banalisent la déportation de 1755, il est temps de leur rappeler à tous que cette tentative d'extermination du peuple acadien n'a rien de fictif et d'exagéré et qu'il est injuste de diminuer l'importance de ces événements en affirmant que c'était la façon de procéder à l'époque » (*Rapport du Comité sur la Motion M-241*, p. 9). Trois avis présentés au Comité s'opposent à la motion M-241. Un seul présente une argumentation :

Les réparations à la déportation, nous les avons nous-mêmes apportées par ce que nous avons accompli, ce que nous sommes aujourd'hui et ce que nous représentons. L'Acadie est, peut-être beaucoup plus qu'elle ne le soupçonne, porteuse de solutions d'avenir à la crise existentielle que traverse le monde. En effet au moment où la terre est menacée par le choc des nationalismes et la montée des intégrismes, par l'impossibilité qu'à chaque ethnie corresponde à un État-nation, l'Acadie incarne les seules valeurs qui peuvent faire sauter le verrou de ce cul-de-sac suicidaire, c'est à dire la détermination, la tolérance, la négociation, la résistance pacifique, l'art du compromis et la cohabitation (*ibid.*, p. 10).

Le 27 novembre 2001, la logique de la discipline des partis politiques l'emporte et la Motion M-241 est rejetée par 182 voix contre 59. Rapidement, le gouvernement libéral cherche à calmer le jeu en faisant reconnaître la fête nationale des Acadiens, le 15 août. La solution politique proposée sera la voie de la commémoration. On remarque également un travail de récupération par la ministre de Patrimoine Canada, Sheila Copps, qui se découvre elle aussi des racines acadiennes. D'un seul coup, tout le monde devient l'ami des Acadiens.

En juin 2002, la Société nationale des Acadiens décide de poursuivre ses démarches en adressant directement à la Couronne britannique une reconnaissance des torts causés au peuple acadien. Selon le président Euclide Chiasson, « c'est la société civile acadienne qui, dans son ensemble, avec ses institutions, fait cette requête. C'est une grande journée, une journée historique » (*L'Acadie Nouvelle*, 13 juin 2002). Par conséquent, la voie politique est mise de côté en raison de l'impasse partisane. La SNA adresse une lettre à la gouverneure générale du Canada, madame Adrienne Clarkson, chargée de transmettre la demande de reconnaissance à la reine Élisabeth. La SNA souhaite que la reine se prononce avant 2005, année marquant le 250^e anniversaire du Grand Dérangement.

Il est intéressant de noter ici un glissement vers la société civile, auquel les autorités politiques semblent acquiescer avec une certaine indifférence, tel le député Dominic Leblanc : « Personnellement, je trouve que c'est tout à fait légitime que la SNA le fasse, mais je n'ai pas l'intention d'y consacrer du temps. » Le ministre provincial Paul Robichaud indique que son gouvernement n'a aucune intention de dépenser du temps et de l'énergie sur une telle question : « Le gouvernement doit plutôt se concentrer sur des gestes concrets qui vont changer la vie des gens » (*L'Acadie Nouvelle*, 18 juin 2002, p. 7). Le politique se dégage de l'affaire et laisse à la société civile le choix de décider³. La SNA représente le peuple acadien, c'est-à-dire la communauté acadienne de la diaspora, des provinces de l'Atlantique, du Québec, des États-Unis, de la France. Il n'y a plus de territoire précis : « Depuis 250 ans, le peuple acadien a persévéré dans ses efforts pour surmonter pacifiquement la perte soudaines de ses terres, la destruction de ses communautés, l'éclatement de ses familles et les tentatives avouées et répétées d'assimilation à la langue et à la culture anglaises » (Doucet, 2002, p. 12).

La démarche de la SNA va porter ses fruits. En septembre 2003, la Couronne britannique répond à la lettre, précisant que la reine doit être conseillée par les ministres canadiens. Il faut noter que le contexte a changé, car le temps des commémorations approche avec 2004 et 2005. Le gouvernement fédéral souhaite prendre une position plus engagée. Par la voix de la ministre Sheila Copps, il opte pour une proclamation royale, qui reconnaît le 28 juillet comme la Journée de commémoration du Grand Dérangement

3. Le seul gouvernement à prendre position en faveur de la requête des Acadiens est le gouvernement du Québec. Le 14 juin 2002, l'Assemblée nationale adopte à l'unanimité une motion qui donne appui à la démarche de la SNA : « Monsieur Landry a rappelé qu'on doit se souvenir du sort réservé aux Acadiens par les Britanniques tout comme on se souvient de l'Holocauste, du génocide arménien ou rwandais, pour éviter que de tels événements ne se reproduisent » (Norman Delisle, *La Presse*, 15 juin 2002, p. F12).

du peuple acadien. Le discours semble avoir changé d'une reconnaissance des torts à une journée de commémoration et à l'inscription d'un fait historique dans l'histoire canadienne : « Étrangement, le but principal de ce texte n'est pas la reconnaissance des torts, mais la proclamation par la reine d'une journée de commémoration » (*L'Acadie Nouvelle*, 8 octobre 2003, p. 3). La Proclamation royale est mal reçue par certains qui vont s'exprimer dans la presse, soulignant qu'on ne fait plus allusion à une reconnaissance des torts, mais seulement à une commémoration de la date de la déportation : « Je suis fort déconcerté que la Société nationale de l'Acadie, pour laquelle j'ai tant de respect, a pu complètement affaiblir les pétitions originales de Warren Perrin et de Stéphane Bergeron qui demandaient, entre autres, des excuses officielles de la Couronne britannique » (LeGallant, 2003, p. 13).

Dommage que le texte ait fait dans la petite grandeur, en prenant l'allure d'un produit édulcoré qui se garde bien d'exprimer le moindre regret, et qui contourne avec élégance le mot « tort », pour éviter toute « reconnaissance de responsabilité juridique ou financière ». Qu'importe. Le document, légalement inoffensif, ne vise-t-il pas un profit strictement symbolique ? Mission accomplie donc, à peu de frais. « L'Acadie pour quasiment rien », comme l'écrivait un jour Antonine (Haché, 2003, p. 12).

Dans l'exercice commémoratif se pose une tout autre représentation de la mémoire collective. Tzvetan Todorov souligne en effet la « maniaquerie commémorative » qui s'empare de notre époque (Todorov, 1998, p. 51). Il nous semble que la commémoration ne sera pas le lieu de la construction d'un projet de société collectif et politique, mais plutôt celui de la distraction consumériste, révélateur frappant d'un changement d'époque.

UN RÉAMÉNAGEMENT DE LA MÉMOIRE : LE NOUVEAU COMMENCEMENT

Dans le cadre des activités du 400^e anniversaire de la fondation de l'Acadie, la romancière Antonine Maillat déclarait, à plusieurs reprises, qu'il fallait cesser de regarder vers le passé mais plutôt tourner son regard vers l'avenir : « 400 ans en avant et non 400 ans en arrière ». Cette posture semble bien illustrer la dynamique de récupération de la mémoire dans la commémoration, qui permet d'inscrire l'Acadie, de la reconnaître et de la distinguer dans une histoire canadienne pluraliste et aseptisée. Cette mémoire ne fait pas place au débat critique nécessaire au travail de réconciliation nationale. Elle est plutôt réaménagée vers une sorte de nouveau commencement visible dans la société canadienne depuis le référendum québécois de 1995. Dans un contexte de fatigue constitutionnelle, le discours politique se reconfigure vers

la prise en compte de la diversité des cultures canadiennes dans un cadre nouveau de citoyenneté et de fierté nationale (Labelle et Rocher, 2004 ; Abu-Laban et Gabriel, 2003). On s'éloigne des questions de la reconnaissance politique plus conflictuelles pour porter un autre regard vers des événements douloureux afin de les situer dans une perspective d'avenir, d'évitement de la réparation et du pardon.

Il est important ici de noter l'introduction dans le discours acadien d'une nouvelle narration qui passe par trois caractéristiques assez significatives d'un changement global du projet acadien depuis le début des années 1990, soit l'ouverture sur le monde mondialisé, la redécouverte de soi et le rapprochement. La première souligne la « nouveauté » de l'Acadie tel un espace non territorial transnational. Dans le cadre de la mondialisation, la société acadienne joue la carte de la mobilité par le biais des réseaux transnationaux. Depuis quelques années, l'Acadie s'ouvre sur le monde. Elle donne l'impression de mieux respirer dans un espace sans frontières qui lui permet de faire circuler certains produits artistiques, culturels. On remarque principalement l'établissement de nouvelles connexions entre les individus et les associations des différents territoires acadiens (Allain et McKee-Allain, 2003). Il est important de noter ici la place que prend la représentation de la diaspora acadienne au détriment d'une Acadie « nationale » et territoriale. La construction de l'acadianité se déplace vers une ethnicité diasporique formée de plusieurs lieux (Belkhodja et Magord, 2005). La deuxième caractéristique du discours établit les contours d'une identité acadienne à la recherche de l'authenticité et de la différence des autres. De façon paradoxale et générale, l'ouverture vers le global provoque un processus de la redécouverte de soi et de ses différences. Cette singularisation de l'identité acadienne s'observe bien dans plusieurs dans cette recherche du passé, des origines. Enfin, la troisième caractéristique fait état du principe du rapprochement comme l'illustration d'un nouveau discours politique qui invite les communautés à se prendre en main, à construire leur propre rapport avec l'histoire et leur mémoire. Ce qui caractérise cette articulation du rapprochement, c'est surtout l'idée que l'accessibilité remplace la notion classique de la représentation, tout à fait logique dans un contexte idéologique néolibéral où l'avancée ultime du discours de la proximité serait de réussir à individualiser le rapport au politique à un simple rapport de consommation. L'individu peut alors s'approprier la mémoire, la consommer et y participer un peu comme un figurant.

Ces trois représentations de l'identité acadienne se sont retrouvées dans les activités du 400^e anniversaire, plus particulièrement dans le Congrès mondial acadien, grand rassemblement des familles acadiennes déportées et de la diaspora⁴. Le Congrès mondial est le lieu des réseaux, de l'origine et du rapprochement. Il apparaît comme un espace privilégié de reconstruction

de la mémoire autour du lien des familles et de l'obsession des racines des familles des déportés. Il signifie le retour des Acadiens de la diaspora à la terre d'origine des Acadiens, la Nouvelle-Écosse et le site de Grand-Pré.

Dans le cadre des préparatifs en vue du mondial acadien et de la commémoration du 400^e anniversaire de l'arrivée des premiers Français en Amérique du Nord en 1604 et du 250^e anniversaire du Grand Dérangement de 2005, il est intéressant de souligner à quel point la thématique du tourisme a pris de l'importance. Elle semble être beaucoup plus présente dans le discours des acteurs. Dans un éditorial intitulé « L'Acadie vous attend », Bruno Godin souligne que ce sont les organismes touristiques qui semblent les plus actifs dans les préparatifs du Congrès (Godin, 2002, p. 12). Les organismes touristiques font du lobbying auprès des gouvernements afin de débloquer le financement nécessaire aux activités de 2004. Le grand rassemblement mondial de 2004 va permettre d'attirer des centaines de milliers de visiteurs en Nouvelle-Écosse, et, dans une certaine mesure, va également profiter à de nombreuses entreprises afin de « faire connaître et valoriser leurs produits auprès du reste du monde ». Une vaste opération de marchandisation (*branding*) de l'Acadie de la Nouvelle-Écosse a été orchestrée afin d'inscrire l'Acadie dans la nouvelle représentation de la diversité canadienne (Abu-Laban et Gabriel, 2003).

La mémoire se présente à travers des produits touristiques, comme des commémorations spectaculaires, celle de l'arrivée des Vikings le 26 juillet 2000 à L'Anse-aux-Medows (Terre-Neuve-et-Labrador)⁵ et celle de Samuel de Champlain en 1604 à l'île Sainte-Croix. Les touristes se déplacent en très grand nombre et apprécient un très beau spectacle préparé par des promoteurs. Mais qu'ont-ils vu réellement? Le tourisme est donc ce lieu où tout est modifiable au gré d'une nouvelle écriture du scénario fondateur. Il devient le lieu où l'histoire se réécrit sous une nouvelle forme narrative: le lieu d'une mémoire aseptisée, homogène et figée (Rosoux, 2003).

4. Trois congrès mondiaux acadiens ont eu lieu: Moncton (1994), Louisiane (1999), Nouvelle-Écosse (2004).

5. Nous avons filmé cette commémoration dans le cadre d'un documentaire sur l'incidence du tourisme dans les provinces de l'Atlantique. En l'an 2000, les Vikings débarquent après mille ans en Amérique. Ils se font accueillir par les peuples autochtones de Terre-Neuve et du Labrador sous le signe d'une nouvelle harmonie entre les cultures et par un premier ministre, Brian Tobin, qui profite de l'occasion pour « placer sa province sur la carte ». Nous sommes en plein dans la fabrication d'une mémoire réaménagée dans un contexte canadien. Chedly Belkhodja et Jean Chabot, *Tableaux d'un voyage imaginaire*, Office national du film du Canada, 2001.

C'est à ce niveau que le tourisme culturel introduit la construction d'un nouvel espace de sens, une construction qui n'est pas politique-citoyenne mais plutôt économique et ethnico-romantique. Le langage est économique et identitaire. Il nous semble que le tourisme introduit une logique militante défendue par des entrepreneurs économique-identitaires qui modèlent une nouvelle réalité historique. Ces nouveaux acteurs, associations, consultants, localités, régions, profitent d'un certain vide produit par le retrait de l'acteur étatique pour nous définir une nouvelle Acadie. Ce qu'on peut déplorer ou craindre, c'est cette absence de regard critique dans la fabrication des images touristiques : l'Acadie, c'est ce que vous voyez à travers les publicités du Nouveau-Brunswick. L'image sert alors de catalyseur à une société, le tourisme nous présentant comme radieux, consensuels et fiers ; le tourisme responsabilisant les collectivités à accueillir les touristes et à représenter le plus fidèlement les images publicitaires. On invite les gens à s'appropriier la mémoire, à la consommer, comme ce slogan en Nouvelle-Écosse durant l'été 2004 : « *Discover your roots. Be part of the action. You can be an Acadian.* » Dans cet exercice de recommencement, deux formules sont importantes, soit celle de projeter une image rayonnante de l'Acadie et celle de la distinguer et de l'inscrire dans ce que Joseph Yvon Thériault (2004) appelle le grand tableau de la fierté canadienne en construction. Ce nouveau cadre identitaire permet à une culture de se déployer dans un recommencement vidé de sa substance, de son expérience vécue.

CONCLUSION

La demande d'une reconnaissance des torts de 1755 a été escamotée pour aboutir à la célébration commémorative, symptôme le plus frappant d'un déficit de critique dans la société acadienne. Il y a eu comme un blocage autour du devoir de mémoire, comme un refus d'engager un véritable débat qui aurait permis d'aller plus loin, c'est-à-dire, vers une sorte de réconciliation et de refondation d'un projet de société collectif. L'Acadie s'est plutôt vécue au rythme de la répétition, c'est-à-dire d'une mémoire fabriquée évacuant les considérations politiques au profit d'une représentation de la commémoration plus folklorique des origines, des racines acadiennes. Comme nous avons pu le voir, le Congrès mondial acadien présente bien la logique de la différenciation et de la marchandisation de l'Acadie : d'une part, on fige l'Acadie des origines dans une représentation idéalisée du territoire perdu qui se visite comme un lieu touristique ; d'autre part, on exploite le produit acadien comme simple objet de consommation estivale, comme les bouchons de bière de la compagnie *Keith* frappés au noms des familles déportées, les Leblanc, les Surette, les Thibodeau.

En fait, le cas de l'Acadie serait l'illustration d'un travail de la mémoire dans une société démocratique apaisée. La mémoire se consomme et semble se détacher du passé, qui, selon le philosophe Marcel Gauchet, ne nous parle plus de la même façon dans une société fondée sur la légitimité des individus (Gauchet, 2003). Comme le fait également remarquer Régine Robin, la mémoire fabriquée se fait dans « la compulsion de répétition interdisant toute réconciliation avec le passé, et toute distance critique » (Robin, 2003, p. 33). Cette idée caractérise assez le sentiment de vivre une « sortie de politique » dans des sociétés qui valorisent strictement l'accomplissement, c'est-à-dire des sociétés où l'individu ultratemporel agit de façon déconcertante : il ne fait qu'agir (Gauchet, 2002, p. 192).

Le devoir de mémoire nécessite du temps et beaucoup d'énergie. Il demande également de prendre des risques, car il implique de laisser la place au dialogue. Comme le souligne Régine Robin, il est intéressant d'explorer cette idée que le débat doit constamment se faire au sujet de la mémoire, qu'il faut laisser le champ libre au débat en tant qu'un élément central de la juste mémoire. Robin évoque l'idée de laisser flâner la mémoire parmi nous, c'est-à-dire, de lui laisser le champ libre. En citant Walter Benjamin : « Elle se constitue moins de données isolées, rigoureusement fixées par la mémoire, que des données accumulées, souvent inconscientes, qui se rassemblent en elle » (Robin, 2003, p. 393).

Il semble important de prendre une autre direction. Comme le rappelle François Paré (2003, p. 35), un travail important de la mémoire doit se faire dans l'autre direction, c'est-à-dire dans un acte de souplesse, dans la construction d'un espace problématique, dans « une distance habitée, une perspective de l'histoire proprement dite, une vue sur les songes, sur les plaintes étonnées, sur les éclats fébriles, tout ce qui a pu se construire au jour le jour comme les gestes ordinaires de notre accès collectif à la parole ». Dit plus simplement, la mémoire se retrouve dans le quotidien d'une société, dans les petites choses oubliées, dans les petits plis de la temporalité. Pour saisir cette idée, il est intéressant de considérer l'idée du souvenir développé par Michel Roy, c'est-à-dire d'une acadianité réellement vivante et non réduite à l'obsession de la renaissance. Il faut penser l'acadianité dans un rapport au quotidien et non seulement à travers l'événement qui tend à vouloir recréer le passé sur commande. Comment en effet briser aujourd'hui ce sentiment d'être pris en otage par l'événement qui, bien entendu, nous présente sous nos plus beaux atouts mais nous plonge ensuite dans l'obscurité. La conséquence de ce nouveau rapport au temps-espace, c'est que l'événement devient une formule marchande, une modélisation que l'on applique partout, du tragique au festival, sur un rythme de plus en plus rapide. Il est donc urgent de penser l'acadianité dans le quotidien, dans un

espace de normalité, de distance et d'oubli. Les dernières pages de *L'Acadie perdue* expriment avec éloquence cette sensation d'avoir perdu quelque chose de véritable, de réel, cette Acadie perdue au profit d'un imaginaire glorieux fabriqué et répétitif.

Bibliographie

- Abu-Laban, Y. et C. Gabriel (2003). *Selling Diversity: Immigration, Multiculturalism, Employment Equity and Globalization*, Peterborough, Broadview Press.
- Allain, G. et I. McKee-Allain (2003). « La société acadienne en l'an 2000 : identité, pluralité et réseaux », dans A. Magord (dir.), *L'Acadie plurielle : dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, Moncton, Centre d'études acadiennes, p. 535-565.
- Augé, M. (1997). *L'impossible voyage : le tourisme et ses images*, Paris, Payot et Rivages.
- Augé, M. (1998). *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot et Rivages.
- Aymard, M. (2003). « Histoire et mémoire : construction, déconstruction et reconstruction », *Diogène*, janvier-mars, n° 201, p. 5-16.
- Belkhdja, C. et A. Magord (2005). « L'Acadie diasporique », *Francophonies d'Amérique*.
- Cairns, A.C. (1995). *Reconfigurations: Canadian Citizenship and Constitutional Change*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Carol, A., L. Prager et T. Govier (dir.) (2003). *Dilemmas of Reconciliation*, Waterloo, Wilfred Laurier University Press.
- Cunningham, M. (1999). « Saying Sorry: The Politics of Apology », *Political Quarterly*, vol. 70, n° 3, p. 285-293.
- Doucet, M. (2002). *L'Acadie Nouvelle*, 13 juin, p. 12.
- Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.
- Godin, B. (2002). « L'Acadie vous attend », *L'Acadie Nouvelle*, 27 juin, p. 12.
- Griffiths, N.E.S. (1997). *L'Acadie de 1686 à 1784 : contexte d'une histoire*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- Haché, B. (2003). *L'Acadie Nouvelle*, 29 décembre, p. 12.
- James, M. (1999). « Redress Politics and Canadian Citizenship », dans T. McIntosh et H. Lazar, *The State of the Federation 1998/1999: How Canadians Connect*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- James, M. (2004). « Recognition, Redistribution, and Redress: The Case of the Chinese Head Tax », *Revue canadienne de science politique*, septembre.
- Kattan, E. (2002). *Penser le devoir de mémoire*, Paris, Presses universitaires de France.
- Labelle, M. et F. Rocher (2004). « Debating Citizenship in Canada: The Collide of Two Nation Building Projects », dans P. Boyer, L. Cardinal et D. Headon (dir.), *From Subjects to Citizens: A Hundred Years of Citizenship in Australia and Canada*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 263-286.
- Landry, N. (1988). « La Grande-Bretagne nous doit des excuses », *L'Acadie Nouvelle*, mercredi 28 septembre.
- Latour, K. (2003). *Quelle histoire pour quel avenir du Canada? Le débat sur la mise en histoire du passé du Canada depuis 1990*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- Lefranc, S. (2002). *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France.
- LeGallant, D. (2003). *L'Acadie Nouvelle*, 30 octobre, p. 13.
- Létourneau, J. (1997). « L'affirmationnisme québécois à l'heure de la mondialisation », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 30, n° 2, p. 19-36.
- Létourneau, J. (2000). *Passer à l'avenir : histoire, mémoire identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal.
- Lowenthal, D. (1996). *Possessed by the Past: The Heritage Industry and the Spoils of History*, New York, Free Press.

- Naomi, E. et S. Griffiths (1997). *L'Acadie de 1686 à 1784: contexte d'une histoire*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- Nora, P. (1992). «L'ère des commémorations», dans *Les Lieux de mémoire*, vol. 3, Paris, Gallimard.
- Osborne, B.S. (2001). «Landscapes, Memory, Monuments, and Commemorations: Putting Identity in Its Place», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 33, n° 3, p. 39-77.
- Paré, F. (2003). *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir.
- Prager, C.A.L. et T. Govier (dir.) (2003). *Dilemmas of Reconciliation*, Waterloo, Wilfred Laurier University Press.
- Ricard (2001). *L'Acadie Nouvelle*, 10 juillet, p. 4.
- Richard R. (1996). «Le déploiement de l'acadianité moderne: une morphologie de l'identité culturelle minoritaire», *Égalité*, vol. 39-40, p. 185-210.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil.
- Robin, R. (2003). *La mémoire saturée*, Paris, Stock.
- Rosoux, V. (2003). «Mémoire(s) européenne(s)? Forces et limites de l'intervention politique dans la mise en scène de l'histoire», *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 17-34.
- Roy, M. (1978). *L'Acadie perdue*, Montréal, Québec-Amérique.
- Société nationale de l'Acadie (2001). *Rapport du comité consultatif sur la motion M-241*, 1^{er} octobre.
- Thériault, J.Y. (1995). *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- Thériault, J.Y. (2004). «La proclamation royale et le Grand Dérangement: quelle mémoire commémore-t-on?», *Le Devoir*, 15 janvier, p. A7.
- Todorov, T. (1998). *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa.
- Torpey, J. (2001). «Making Whole What Has Been Smashed: Reflections on Reparations», *Journal of Modern History*, juin, vol. 73, n° 2, p. 338-358.
- Torpey, J. (dir.) (2003). *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield.
- Trépanier, C. (1996). «Le mythe de l'Acadie des Maritimes», *Géographie et cultures*, n° 17.

PALESTINE
Nostalgie bourgeoise et récits d'exil¹

Salim Tamari

1. Traduit par Emilie Souyri.

Les témoignages qui sont venus commémorer le cinquantième anniversaire de la Nakba (ce terme, qui renvoie à la guerre de 1948, signifie « calamité » ou « catastrophe » en arabe) en Palestine ont été si nombreux que leurs auteurs aussi bien que leur auditoire en sont restés interdits². Les premiers parce qu'ils ne comprenaient pas pourquoi ils avaient attendu si longtemps avant de raconter leurs histoires cachées, les seconds parce qu'ils n'étaient pas parvenus à les expliquer (qu'elles fussent l'expression d'une rétribution divine ou qu'elles aient démontré une incapacité collective à tenir tête à un ennemi supérieur).

Ces témoignages, rassemblés pour former une biographie collective de la génération de la guerre, ne représentaient qu'une partie des commémorations. Une « marche du Million » a également été organisée à Ramallah par un certain nombre de partis politiques. Il y eut aussi des récitals de poésie, des projections de documentaires, des créations d'affiches, ainsi que d'innombrables conférences et articles qui tentaient d'analyser le passé et de le réinterpréter à la lumière du présent.

Les témoignages oraux sur la Nakba étaient particulièrement poignants quand ils étaient le fait de témoins oculaires qui avaient vécu la guerre de 1948. Dans l'ensemble, il s'agissait de récits bruts d'événements vécus par ceux qui les racontaient. Les seuls décalages à l'œuvre étaient le prisme problématique de leur mémoire et la présence d'un jeune auditoire et de ses appareils enregistreurs. Ces récits se distinguaient des discours intellectuels par leur spontanéité, par leur simplicité et par le fait qu'ils avaient conservé une certaine distance par rapport au monde de l'intelligentsia et à la sphère politique³.

-
2. Une version plus ancienne de ce texte est parue en arabe sous le titre « Ad-Dhakira al-Mu'adhabah », dans *Al-Karmel* (Ramallah), n° 54, hiver 1998. Je remercie Khalil Tuma pour sa traduction en anglais de la première version de cette contribution. La version française de cet article est publiée avec le soutien de l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du monde musulman (École des Hautes Études en sciences sociales, Paris).
 3. Ces observations se fondent sur ma propre participation aux commémorations les plus importantes de la Nakba, qui ont eu lieu en mars, avril et mai 1998 à Ramallah, Jérusalem et Bethléem. Elles furent organisées par le Centre Khalil Sakakini de Ramallah, par le Centre des arts populaires d'Al-Bireh et par les universités locales. Voir « Commémorations des événements de la Nakba : conférences, films et expositions », Ramallah, centre Khalil Sakakini, 1999.

Les narrateurs, pour la plupart illettrés, étaient des gens « ordinaires », qui se sont trouvés impliqués dans les événements, et qui représentaient un large éventail de profils socioéconomiques incluant des catégories marginalisées (conducteurs, combattants, *mukhtars*, *sheikhs*, revendeurs, etc.). Le trait principal de ces récits est l'insistance sur la nature dramatique de l'épisode en soi, comme si la guerre elle-même et les déplacements de population qui lui ont succédé ne l'étaient pas assez. Les sièges, les affrontements avec l'ennemi, les combats, les massacres, les martyres et les exclusions sont au cœur de la narration. L'histoire qui suit en est un exemple typique :

Quand l'entraînement en Syrie s'est terminé, nous sommes entrés dans le pays par le pont d'Allenby. Nous nous sommes ensuite dirigés vers Jaffa en passant par Ramallah, et puis nous sommes partis vers Yasour. Deux cent quarante combattants de notre groupe se sont rassemblés à Al-Ajami en quatre détachements. Nous avons été témoins de plusieurs escarmouches à Tel-Al-Reesh, d'où nous sommes allés à Manshiyya, où la situation a commencé à se détériorer. Je me souviens d'un groupe de Yougoslaves. Parmi eux, trois chrétiens se sont suicidés à la mosquée de Hasan Bay, chacun ayant demandé à un de ses collègues de lui tirer dessus. Après ça, j'ai quitté Manshiyya et je suis parti à Ajami, pour la deuxième fois avec Musa Al-Qattan, un expert en explosifs, et de là nous sommes allés à Salamah Dunwar. Quand nous avons essayé de nous retirer, les chauffeurs ont refusé de nous emmener avec nos armes et nous avons refusé de nous retirer sans nos armes. Tout ça a continué jusqu'à ce que les Anglais aient assuré notre sortie dans une caravane dans laquelle il y avait vingt et un combattants. Je suis ensuite retourné à Siwad ou j'ai rejoint les combattants. La dernière scène à laquelle j'ai assisté a été le départ de la plupart des habitants de Jaffa en bateau à moteur et en péniche vers le bateau à vapeur qui attendait en mer⁴.

Ce qui fait défaut ici – comme dans nombre de récits de guerre similaires –, c'est une description de la vie quotidienne qui aurait pu offrir un cadre pour comprendre ces épisodes. En effet, le narrateur considère que ce qui est « normal » pour lui va de soi et n'a pas à être rappelé. Les médiateurs de ces témoignages, pour la plupart des universitaires, ont essayé en vain de fournir l'arrière-plan social et politique dans lequel ce moment dramatique s'est inscrit et de lui donner l'interprétation nécessaire, mais ils se sont invariablement heurtés à une barrière d'étonnement, de dénégation et d'oubli.

4. Témoignage de Hajj Hussein Abdel Rahman Al-Hilmi de Silwad, Centre Khalil Sakakini, 2 mai 1998.

C'est pourtant une impression forte de « localisme » qui domine. L'importance de ce qui se produit à l'époque est rapportée à une ville ou un village particulier, et l'événement est décontextualisé des attaques qui touchèrent la Palestine en général. Alors que les narrateurs reconnaissent que la Nakba, tragédie collective, se produisit dans l'ensemble du pays, cette prise de conscience n'apparaît pas dans les protocoles de narration, ni dans les schémas de ces récits racontés à nouveau. Il y a une absence étonnante d'image d'ensemble. En sont absents les réseaux qui organisaient la vie et les comportements des combattants comme les témoins passifs. Ainsi les sièges de Jaffa et de Lydda, les massacres de Deir Yasin et de Dawayimé, l'exode des populations de Safad et de Haïfa sont tous présentés comme des événements isolés, sans lien avec la saga générale de la guerre.

UNE VISION TRANSFORMÉE

Avec le recul, nous pouvons aujourd'hui explorer les transformations qui ont finalement différencié les souvenirs des Palestiniens exilés de ceux qui sont demeurés en Palestine, de façon à analyser le concept changeant de « terre natale » dans l'esprit des premiers et la façon dont ils comprenaient la notion de retour vers leur pays.

C'est à l'époque de la première vague d'exils (1948-1967) que naquit le concept d'un retour définitif en Palestine. Il était alors relié à une vision abstraite, celle de la libération. Ce rêve, cette vision, s'incarna dans les peintures de Tamam et d'Ismail Shammout, centrées sur des images de paradis perdu et de paysages ruraux idylliques. Shammout, notamment, a occulté dans ses tableaux toute représentation des conflits internes à la société palestinienne, ne laissant place qu'à des images bucoliques issues de la mémoire collective des réfugiés palestiniens dans les pays arabes d'accueil. On retrouve les traits les plus prononcés de cette vision dans la relation torturée que les réfugiés exilés entretiennent avec leur terre natale et leur foyer usurpé alors même qu'ils cherchent sans relâche à y retourner. La « terre natale » a un sens très circonscrit. Ce terme recouvre pour eux l'espace de leur village ou de leur quartier. Ceux qui n'ont pas quitté leur pays, en revanche, ont été exclus comme par magie de cette vision : qu'ils soient restés en Palestine semblait n'être qu'une coïncidence qu'il n'était pas nécessaire de prendre en considération.

Cette relation entre les Palestiniens en exil et leurs compatriotes demeurés en Cisjordanie, dans la bande de Gaza et dans les communautés arabes de Galilée s'est modifiée au cours de la seconde conquête (après la guerre de 1967). Les Palestiniens restés en Galilée ou dans d'autres territoires israéliens étaient désormais considérés comme des héros, même s'ils n'opposaient

pas de résistance efficace. Cette perception a prédominé jusqu'aux événements de la « Journée de la Terre » du 30 mars 1976, journée de protestation contre la politique de discrimination à l'encontre des Palestiniens en Israël. Des altercations sanglantes entre Palestiniens et forces israéliennes en Galilée et dans le Néguev firent alors six morts et une centaine de blessés du côté palestinien. Les Palestiniens restés en Israël ont alors été promus au rang de « héros du retour » (*abtal al-'awda*), terme réservé jusque-là aux réfugiés palestiniens en exil.

Cette relation a pris encore une nouvelle forme après la création de l'Autorité palestinienne nationale et la signature des accords d'Oslo. Avec le retour dans les territoires occupés de dizaines de milliers d'exilés, la prise de décision palestinienne et la définition de l'identité se sont déplacées vers la nouvelle base territoriale, à l'intérieur de la terre natale. Ceci eut pour résultat que ce sont les Palestiniens de la diaspora – en particulier ceux qui vivaient dans les camps de réfugiés – et non plus ceux de l'intérieur qui se sont trouvés marginalisés.

À travers ces transformations politiques et démographiques, le concept de retour en Palestine a donc acquis de nouvelles nuances, puisque la vision abstraite d'une libération se heurtait à une conception politique réaliste d'un rapatriement limité. Des tensions se sont fait jour immédiatement après la signature des accords intérimaires, car la situation entre Palestiniens et Israéliens était telle que le retour en Palestine ne se traduisait en réalité que par des visites individuelles et non par un retour collectif⁵.

Ce retour partiel à la terre natale a été affecté par deux facteurs nouveaux : tout d'abord la redécouverte (ou plus précisément la « découverte ») de la présence physique des Palestiniens oubliés et abandonnés dans leur terre natale, de ces communautés qui ont conservé leur propre tissu social, leurs traditions culturelles spécifiques, leur littérature et leur art. Cette présence a suscité de nouvelles réflexions pour les Palestiniens en exil, qui n'avaient quasiment pas reconnu leur existence auparavant. Il faut ensuite prendre en compte les « visites-rencontres » de la troisième génération des victimes de la Nakba. Cette génération a en effet vécu la Nakba à travers les récits de ses parents et grands-parents. Elle n'a vécu que dans une société

5. Fin 2000, dans le contexte des discussions sur les statuts définitifs, les négociateurs palestiniens et israéliens ne parvenaient pas à s'accorder sur l'interprétation de la résolution 194 de l'ONU qui permettait aux réfugiés « qui partiront en paix avec leurs voisins de retourner dans leurs foyers ». C'est cette question des réfugiés, plus que le problème de Jérusalem et des territoires occupés, qui s'avéra un facteur décisif dans l'échec des négociations de Camp David et de Taba.

palestinienne colonisée (en Cisjordanie et dans la bande de Gaza), soumise à des invasions militaires (au Liban) ou privée d'une vie quotidienne normale (l'exil dans les pays arabes).

UN RETOUR AUX ALLURES DE REVANCHE

Durant l'été 1994, un certain nombre d'intellectuels engagés, qui revenaient en Palestine avec les dirigeants de l'OLP à la suite des accords d'Oslo, commencèrent à publier une série d'essais sur le retour d'exil⁶. Ensemble, ces contributions constituent un très riche corpus de discours sur le périple que constitue la reformulation de l'identité. S'il est un thème qui les unit, c'est bien celui du choc de la redécouverte de leur patrie. Ils semblent tous avoir eu l'impression d'atterrir, après un vol prolongé, dans une patrie dont il leur était difficile de dire à qui elle appartenait.

Ainsi le poète Ghassan Zaqtan décrit-il la terre natale comme un nouvel exil. Revenu dans son village de Zakarriya, dont le nom a été hébraïsé en Kfar Zakarriya, il tenta de se rappeler l'histoire de ses ancêtres⁷ :

Zakarriya ne correspondait pas du tout à la description qu'on en faisait. La colline n'était pas «étonnante», comme on le disait, et les Juifs qui se promenaient le long des routes n'avaient pas d'attache dans ce lieu ; il y avait plutôt une certaine distance qui les en séparait [...], le mouvement du corps [...], les épaules en particulier. J'avais le sentiment qu'ils étaient complètement éloignés de ce qui se passait [...]. J'ai dit quelque chose dont je ne me souviens plus. Je ne l'ai pas abandonnée. Je n'avais pas le droit de le faire. Je n'avais pas le droit de l'abandonner. Ce savoir est un savoir plus sublime que le désir ardent qui m'a emmené ici, plus sublime que l'exil qui m'a conduit à la terre de mon père (Zaqtan, 1997).

G. Zaqtan extrapole à partir de son témoignage, revenant à l'exil des Arabes chassés de l'Andalousie :

Nous sommes devenus de nouveaux Andalous. Cela paraît tout à fait approprié. Le texte a choisi sa langue, de comparaisons et d'exil. Tout à coup, «notre retour» semblait être un blanc. Il paraissait être une

-
6. Voir le magazine arabe *Al-Karmel*, qui y consacra plusieurs numéros à partir de 1997 (n° 51, «Témoignages»), jusqu'en 1998 (nos 56/57 «La mémoire du lieu... le lieu de la mémoire»). Voir plus particulièrement, dans ces numéros, les textes de Shafiq Al-Hoot, «Jaffa, la ville de l'entêtement», Hassan Khader, «Al-Ghurba: absence de la terre natale», Mohammed Ali Taha, «Le temps de l'enfance perdue», et Elias Sanbar, «Retour à la terre natale».
 7. Toutes les références, sauf mention contraire, renvoient aux différents numéros d'*Al-Karmel*, cités ci-dessus.

traîtrise de l'exil, un texte qui reprenait l'idée de l'Andalousie, la terre que nous avons habitée pendant des siècles. Il nous fallait reprendre notre valise et repartir sans crier gare. Nous avons exclu la Awda [le retour] de notre condition andalouse, mais il nous reste à trouver l'Andalousie (*ibid.*).

Le poète se réfère à la désintégration du concept de sainteté quand il imagine la terre sainte alors qu'il se confronte à l'Autre israélien :

Le sacré ici constitue un autre problème quand on fait face à la sainteté de l'autre qui ne peut être expulsé de la scène. La capacité de l'autre à propager ses propres représentations du sacré et à les inclure sur la scène universelle contemporaine ne peut être niée. Je n'ai jamais été convaincu que le sacré [...] se trouve de notre côté. L'« autre » a déjà établi sa mythologie. Il l'a reformulée comme doctrine raciale et il est descendu sur nos villages, nos villes et nos routes comme un immense plateau d'argent venu d'une mythologie voisine encore jamais vue. Cela se produisit alors que nos propres mythes tombaient en ruine et se désintégraient sur le sol avec le passage du temps, l'oubli et une conviction qui s'altérait (*ibid.*, p. 144-145).

Ce fétichisme de la terre natale domine l'imaginaire du poète Zakariyya Mohammed. Au contraire de G. Zaqtan, pourtant, il a pris le parti de ne pas philosopher sur la question. Il a privilégié les métaphores littéraires afin d'exprimer les dilemmes actuels des rapatriés. L'aridité qui caractérise ce nouveau retour palestinien est à l'image de celle du sol que les Israéliens ont laissé à la Palestine après l'annexion des régions côtières :

Je pensais que je multiplierais par deux mes idoles et mes miroirs au pays. Quelle est cette patrie ? Ce n'est rien de plus qu'un bout de terre qui nous reste. C'est un morceau de pierre. C'est un pays de montagnes et de collines [...] Un pays de pierre et de roche. Ils ont pris la côte et nous ont laissé les collines rocailleuses. Non, en fait, ils ne nous l'ont pas laissé ; nous avons essayé de les en faire partir. Que pouvons-nous faire avec des pierres ? Nous pouvons seulement supporter notre douleur (Mohammed, 1997, p. 137).

Hasan Khader, lui, attaque le narcissisme des Palestiniens et la façon dont ils s'apitoient sur leur propre sort. Ce narcissisme, dit-il, élève le concept de retour au rang de culte. Or, il faut que ce culte soit transcendé par une nouvelle praxis pour que la vie quotidienne soit normalisée : « Nous avons connu autrefois le temps d'une culture transitoire des contingences, *thaqafat tawari*, la culture des réfugiés qui devenaient un peuple. La question maintenant est de savoir comment transformer ce peuple en une nouvelle normalité, loin de l'idée des "enfants miraculeux" » (Khader, 1997). Derrière cette quête de la « normalité », il faut voir le cheminement d'une culture qui, d'un moment où elle tentait de se focaliser sur une « terre natale exemplaire »,

est passée à une autre étape, où elle fait face à une terre « de chair et de sang ». Pour accomplir ce cheminement qui va de l'idéologie à la réalité, il faut que l'écrivain « se débarrasse des illusions d'une "terre natale volée" ». Et, plus loin :

Il n'est pas possible de recréer la patrie comme un paradis perdu. La patrie est à portée de main, défigurée, distordue : elle attend le salut. Notre identité en est encore au stade de la formulation. Cette identité s'élargira avec chaque mètre que nous serons capables d'arracher à l'occupant, avec chacune des routes que nous construisons, chaque livre que nous imprimons, chaque femme que nous libérons [*sic*], chaque fenêtre que nous ouvrons dans notre vie, tellement chargée d'air renfermé, et chaque décision que nous prenons dans les domaines des organisations politiques et sociales et des droits de l'homme (*ibid.*, p. 122).

De tous les rapatriés, H. Khader est celui qui est le plus préoccupé par le processus du retour à une vie quotidienne palestinienne normale. La normalité, il la voit comme une condition *sine qua non* à la normalisation des rapports entre les protagonistes du conflit.

Mureed Al-Barghouty est sans aucun doute l'auteur rapatrié qui affiche la plus grande paix intérieure. Il est probablement le seul d'entre eux qui ne soit pas un réfugié et dont la famille n'a pas quitté la Palestine côtière pour connaître le statut d'exilée. Il est aussi celui qui ne faiblit pas quand il s'agit de critiquer son propre passé :

Comment pouvons-nous expliquer aujourd'hui, maintenant que nous avons grandi et que nous sommes devenus adultes, la manière dont nous, peuple des villages et des villes de Cisjordanie, avons traité nos compatriotes expulsés par Israël [...] et qui étaient venus dans nos villes et nos villages des montagnes ? Nous les avons appelés des réfugiés, nous les avons appelés des immigrants ! (Al-Barghouty, 1997b, p. 56).

Al-Barghouty, lorsqu'il revint en Palestine, fit un séjour qui lui laissa un souvenir mitigé dans son village de Deir Ghassaneh (une ancienne propriété féodale dans le district de Ramallah). Mais ce fut Jérusalem qui devint le point de cristallisation des souvenirs nostalgiques et sensuels de son adolescence :

Ce vague plaisir que nous ressentions quand nos corps adolescents effleuraient les corps des touristes européennes le jour du Samedi de Lumière (« Sabt enNour », pendant les célébrations orthodoxes du jour précédant le dimanche de Pâques), quand nous les partagions avec l'obscurité de l'église du Saint-Sépulcre et que nous portions les bougies blanches qui illuminaient la pénombre, tout comme elles. C'est la Jérusalem vulgaire, la cité de nos petites heures, que nous avons oubliée trop rapidement. Parce que tout cela est normal, tout comme l'eau est

l'eau et que la foudre est la foudre, tout comme nos mains ont été perdues, ces souvenirs nous semblent désormais être des abstractions. (Al-Barghouty, 1997b, p. 156)

Pour un poète qui a grandi dans le milieu socialement répressif des villages des plateaux, la ville sainte évoque l'idée d'un érotisme intense. La tragédie, pour Al-Barghouty, n'est donc pas la Nakba mais la perte de la ville dans laquelle elle débuta : « L'occupation a laissé les villages palestiniens comme ils étaient et a réduit nos villes en villages » (*ibid.*, p. 158). À la fin, l'écrivain préserve son identité palestinienne par l'imagination et revient à la terre promise du Caire.

LA VILLE ABANDONNÉE

Dans le débat actuel concernant la signification de la Nakba et de la 'Awda, le politique et l'affectif sont entremêlés. Tant que les lignes qui séparent la terre natale de l'exil restent claires, le discours palestinien sur la notion de retour demeure clairement délimité dans son abstraction. Le prix à payer pour cette clarté et cette pureté était pourtant (jusqu'il y a peu) l'exclusion du peuple qui restait enraciné dans sa terre natale par un discours de libération. Mais tandis que les exilés commençaient à revenir, comme cela s'est produit avec les nouveaux groupes de Palestiniens en Cisjordanie et dans la bande de Gaza, les problèmes sont devenus plus confus : et les représentations imaginaires de la terre natale durent être reformulées.

Je passerai en revue ici la nature de ce débat à travers les violentes polémiques relatives à la signification de la Nakba et de la 'Awda qui agitent à la fois les intellectuels exilés et ceux qui sont nés dans la ville de Jaffa, et qui se sont interrogés sur le sens de l'iconographie de la ville au cours de la décennie précédente. L'importance de ce dialogue contradictoire est due avant tout au caractère central de Jaffa dans la culture palestinienne d'avant les expulsions et ensuite dans le fait que cette ville résume la nature de cette relation nouvelle entre l'exil et la terre natale⁸.

Les événements de 1948 et le concept de retour sont abordés dans un recueil de témoignages rassemblés dans le cadre de ce débat ; on y constate souvent une vision contradictoire de l'expérience palestinienne. Cette collection de témoignages évoque aussi le sentiment profond d'étrangeté à soi-même qu'ont ressenti les Palestiniens qui sont restés à Jaffa ainsi que ceux qui ont emménagé dans la ville après la guerre. Le recueil dévoile aussi

8. Le lecteur peut retrouver cette discussion dans le forum électronique dirigé par Haitham Sawalhy et André Mezzawi (<www.yafa.org>, désormais <www.jaffacity.com>).

l'expérience de ceux qui sont revenus à Jaffa pour rendre visite à leurs proches après la guerre de 1967 – alors même qu'ils refusaient d'accepter ce qui s'était produit – et celle des intellectuels palestiniens qui, avec le recul, ont tenté de reconstruire une vision de ce qui s'était déroulé dans Jaffa ; ils se sont demandé pourquoi l'élite sociale de la ville l'avait abandonnée avant qu'elle ne fût militairement vaincue et si ce destin aurait pu être évité.

Dans tous ces cas, apparaissent des thèmes communs : une attitude proche de l'hostilité chez ceux qui étaient demeurés dans la cité à l'égard de ceux qui revenaient, car ces derniers ignoraient les réalités présentes et élevaient leur ville au rang d'un souvenir abstrait. On y trouve également une vision commune de l'Autre (le Juif israélien) et ce même désir de comprendre l'exil, ainsi que les tentatives des réfugiés de réhabiliter le passé à travers une volonté de transformation de la réalité contemporaine ou une tentative prolongée de s'adapter simplement à elle⁹. Globalement, on peut distinguer à Jaffa les réponses de trois groupes qui, tous, ont vécu l'expérience de la Nakba mais en des temps et des lieux différents.

L'expérience du premier groupe, ceux qui ont connu la guerre de 1948 et les expulsions, nous est rapportée par les écrits de cette génération, et qui ont tenté de faire revivre à travers leur mémoire l'image de la ville avant qu'elle ne tombe sous le contrôle des Israéliens. Il s'agit ici d'une mémoire de réhabilitation, qui efface les contradictions et qui cherche à rendre possible un retour mental au paradis perdu. Les préoccupations de ce groupe s'articulent autour de trois thèmes :

- Une nostalgie qui tourne à l'obsession et vise à se réappropriier la ville par une réinvention de ses repères spectaculaires tels que le festival de Nebi Rubeen et les images idylliques de la Jaffa d'avant la guerre¹⁰.
- La reconstitution du tissu social et du quotidien dans la Palestine sous mandat britannique, dans une forme pastorale et statique. L'essentiel de cette reconstitution est d'ordre généalogique. Elle se fonde sur des souvenirs de type « documentaire » des familles

9. La perception de cette réalité peut changer de manière subite pour les natifs de Jaffa, qu'ils soient juifs ou arabes, ainsi que l'on peut le constater à travers un sondage tout à fait révélateur des attitudes des habitants de la ville au lendemain des événements sanglants qui eurent lieu pendant la première semaine de la deuxième Intifada, en octobre 2000 (voir Lili Falili et Ori Nir, « La ville des étrangers », *Haaretz*, 27 novembre 2000).

10. On trouvera l'un des meilleurs exemples de cette tradition dans l'ouvrage d'Imtiaz Diab et Hisham Sharabi, *Yafa: Itr Madina* (Jaffa : le parfum d'une ville), Le Caire, Dar al-Fata al-Arabi, 1991. Voir plus particulièrement le « Mawsim Rubeen » (La fête de Rubeen), d'Elias Rantisi, *Itr Yafa* (Le Parfum de Jaffa, sous la direction de Hisham Sharabi), Le Caire, Dar Al Fata al Arabi, 1988, p. 70-73.

« d'origine » dans le paysage urbain. Cette attitude est invariablement « figée » dans la mesure où elle ne parvient à prendre en compte aucun des changements intervenus dans la structure de la ville depuis sa chute. Elle omet aussi d'établir le lien entre le tissu social urbain de la ville et les réseaux nationaux dans lesquels il s'insère¹¹.

- Enfin, la tentative de comprendre ce qui s'est passé. Ici, il faut souligner un certain nombre de mémoires et de monographies dont l'objectif est d'interpréter les causes de la défaite de Jaffa devant les forces israéliennes dans un contexte plus large, celui de la chute de la Palestine. Ceux qui avancent ces explications et ces justifications se concentrent sur l'atmosphère qui prévalait dans la ville pendant la révolte de 1936 et pendant la répression de la rébellion de Jaffa par les Britanniques en 1939. Ils insistent aussi sur l'héroïsme des défenseurs au cours des années 1947-1949, en dépit du défaitisme des dirigeants arabes¹².

Le deuxième groupe est constitué par la seconde génération de Palestiniens après la Nakba, ceux qui n'ont connu Jaffa qu'à travers la mémoire de leurs parents. Ils ont porté le poids de la séparation durant l'exil et ont essayé de comprendre leur expérience de la Nakba sous l'occupation israélienne et pendant la guerre de 1967. Cette génération se distingue de la précédente parce qu'elle a visité la ville et qu'elle a vu la « fiancée de la Palestine » se transformer en « fumerie de haschisch d'Israël ». La plupart des récits de cette génération se caractérisent par une nostalgie critique, frisant le cynisme. Mais, derrière le sarcasme, persiste un ton empreint de tendresse (Budeiri, 2002). Samira, qui se souvient de ses relations avec sa famille, écrit :

J'avais quatorze ans quand mon oncle, qui vivait en Grèce, nous a rendu visite. Pour une raison qui m'était inconnue alors, ma mère, qui n'était pas originaire de Jaffa, se querella, un jour, en silence avec mon père. Elle fit une remarque sur les nombreuses orangeries que la famille avait perdues à Jaffa, et mon oncle, qui ne savait pas ce que mon père avait raconté à ma mère sur l'histoire de la famille, m'expliqua que mon grand-père « n'avait pas d'orangeries à Jaffa, [qu']il était grossiste et pas propriétaire d'une orangerie ». Ma mère avait passé vingt ans de son

11. Voir Hanna Malak, *Zhikrayat al-'ailat al-Yafyyah* (Mémoires des familles jaffatis), 1993, Jérusalem, Dar al Mushriq; *Id.*, *al-futhur al-yafyyah* (Les racines jaffatis), Jérusalem, Dar al Mashriq, 1996.

12. Voir Youssef Haikal, *Ayyam Al-Siba* (Les jours de ma jeunesse), 1995, Amman, Beisan Publishers; Ahmad Dajani, *Yafa wa Thawrat 1936* (Jaffa et la rébellion de 1936), Amman, s.é., s.d.; Zaki al Masri, *Hadith al-Dhikriyat, 1936-1994*, Ramallah, Shuruq, 1994.

mariage à se souvenir d'histoires sur la gloire de la famille et de ses orangeraias à Jaffa. Quant à mon père, il n'a jamais eu le courage de lui dire la vérité (« Samira raconte l'histoire de sa famille »).

Shaker, qui est né à Jaffa en 1945, raconte, lui, une scène qui s'est produite dans le quartier des horloges de sa ville natale. Il était entré dans la boutique de Shlomo, un Marocain qui vendait des disques et des cassettes de musique orientale. Quand celui-ci demanda à Shaker où il était né, ce dernier répondit : « À Ajami [un quartier de Jaffa] » ; – C'est étrange, répondit Shlomo, je suis parti du Maroc pour m'installer à Jaffa, et c'est là que je me suis établi la même année, quelle coïncidence ! – Non, répliqua poliment Shaker, vous pourriez dire que c'est une opération d'échange. » Shlomo en resta bouche bée. Il ne cessait de répéter le mot « échange, échange »... jusqu'à ce qu'il en comprenne enfin le sens et s'écrie « Échange ! » en souriant, puis en secouant tristement la tête (Souvenirs de Shaker, « Exchange »).

Le troisième groupe est composé d'habitants de Jaffa qui se sont retransférés dans la ville après le départ ou l'expulsion de presque tous ceux qui venaient des régions du nord à la recherche d'un travail. En dépit du nombre impressionnant d'actes d'insubordination menés par diverses associations arabes à Jaffa, leur voix ne se fait presque jamais entendre en dehors de Palestine. Il est étonnant que la génération de la Nakba ait choisi d'ignorer la réalité présente de Jaffa et les conditions de vie de ses habitants palestiniens alors même qu'ils visitent la ville aujourd'hui et qu'ils en côtoient continuellement les habitants.

On peut risquer plusieurs explications à cet aveuglement. D'abord, il permet à ceux qui reviennent d'occulter la dureté de la Jaffa actuelle, sa pauvreté et le délabrement de ses bâtiments, qui contrastent fortement avec le « passé glorieux » de la ville tel qu'il reste imprimé dans les mémoires et les récits de la première génération. Mais cette dissociation peut encore s'expliquer par d'autres facteurs : la majorité des habitants arabes actuels de Jaffa ne sont pas les descendants des familles qui y vivaient et l'ont quittée en 1948, ce qui explique pourquoi le visiteur ou le rapatrié ne voit pas de filiation directe entre la ville que sa famille a été obligée d'abandonner et les habitants actuels, sauf peut-être à travers un lien symbolique ténu. Ce phénomène souligne à quel point la guerre de 1948 a été perçue de manière locale. Et cette perception est encore accentuée par la volonté quasi compulsive, commune aux Palestiniens urbains ou ruraux, de faire la différence entre les natifs de Jaffa et les autres (*ghuraba* ou *wafidun*)¹³. De plus, comme

13. Ces termes, qui signifient respectivement « étrangers » et « nouveaux arrivants », ont une importance immense dans le choix des alliances matrimoniales et des partenariats d'affaires pour les Palestiniens.

nous l'avons mentionné plus haut, la majorité des habitants de Jaffa demeurés dans la ville depuis la génération d'avant-guerre appartient à des groupes sociaux marginalisés qui n'ont que peu d'importance aux yeux des familles de la classe moyenne qui ont effectué leur retour. C'est précisément cette vision idyllique (et très sélective) que les Jaffites exilés se font de leur ville aujourd'hui qui provoque la colère de ses habitants actuels, qu'ils soient intellectuels ou professionnels, envers la génération de la Nakba. Cette réaction est très bien expliquée par André Mazzawi, qui s'est chargé d'analyser ce qu'il appelle « la pauvreté » des récits nostalgiques composés par les habitants de Jaffa en exil (Mazzawi, 1997).

Dans cette critique de la génération de Nakba de ceux qui sont revenus à Jaffa, A. Mazzawi est en effet particulièrement frappé par la vision romantico-bucolique de la ville que les représentants de cette génération affichent dans leurs écrits. Ils « ignorent les différences sociales ou les conflits », et l'image reconstituée de la ville se limite à celle de la vie quotidienne des élites marchandes, des propriétaires d'arbres fruitiers et des professions libérales. La réalité des conditions de vie de la majorité des habitants, marins et dockers y compris, n'est jamais évoquée, sinon comme toile de fond pour illustrer les festivals saisonniers tels le Nebi Rubeen. Afin d'étayer cette idée de cécité face aux décalages entre les classes sociales, A. Mazzawi mentionne l'évaluation que fait Ahmad Zaki Dajani des groupes sociaux dans la ville :

La majorité des habitants de Jaffa appartenaient à d'illustres familles autochtones. Ces familles occupaient des positions clés dans la vie économique de la ville (grands commerçants, propriétaires fonciers, hauts fonctionnaires, avocats et juges). Il n'existe pas de classe pauvre à Jaffa, excepté les ouvriers saisonniers arrivés de Syrie ou d'Égypte pour travailler dans l'agriculture ou dans les services municipaux de travaux publics et autres métiers similaires. (Dajani, s.d., p. 69)

On trouve des textes écrits dans la même veine, même si le style y est plus précieux, dans un très célèbre recueil de mémoires sur la ville de Jaffa avant-guerre, qui s'étend sur l'exotisme de la vie dans les clubs et les écoles privés, ainsi que sur la vie noctambule de la classe moyenne (Diab et Sharabi, 1991, p. 14).

A. Mazzawi reproche également à la génération de la Nakba d'avoir complètement et sciemment refusé de reconnaître l'existence des réalités nouvelles dans la ville. Un des exemples les plus marquants est encore le recueil de I. Diab et H. Sharabi, *Le parfum d'une ville*, dans lequel sont interviewés cinquante-trois anciens habitants de Jaffa qui vivent aujourd'hui en exil à Amman, au Caire et à Beyrouth, mais pas une seule personne qui habite la ville aujourd'hui. La situation actuelle de Jaffa est occultée, comme si elle était une ville morte depuis que ses anciens habitants l'ont abandonnée en 1948 (Mazzawi, 1997).

Mazzawi s'intéresse aussi aux journaux intimes de plusieurs personnalités de la génération de la Nakba et aux raisons qu'elles invoquaient pour expliquer leur départ. Des mémoires du D^r Yussif Haikal, qui fut le dernier maire arabe de la ville, il ressort que ce dernier quitta la ville en mai 1948, quand Jaffa était assiégée par les forces israéliennes. L'ancien édile explique que, parti demander le soutien militaire de la Jordanie, il avait autorisé son personnel administratif à gérer les affaires municipales. Mais il n'y revint jamais. Ce faisant, il laissait la porte ouverte à la conquête de la ville par les sionistes et facilita sa soumission. Selon A. Mazzawi, s'il était resté sur place, il aurait pu négocier de manière officielle, en tant qu'élu, avec les forces israéliennes. Il aurait en tout cas pu au moins s'assurer que sa cité restait ville ouverte et empêcher ainsi massacres et pillages (*ibid.*, p. 21). Mazzawi pose alors la question suivante :

Pourquoi le maire Haikal a-t-il absolument tenu à quitter la ville et à partir pour Amman après le 3 mai 1948? Pourquoi ne voulait-il pas rester et négocier avec le camp juif en faisant valoir sa position de maire à la place de négocier avec une commission de délégués politiques de second ordre? S'il était resté n'aurait-il pas pu protester, en qualité de maire élu, contre la prise de la ville par les Juifs et contre la violation des accords israélo-arabes qui s'ensuivait, notamment l'annexion de Jaffa à Tel-Aviv? (Mazzawi, 1997, p. 18-20).

Cette critique nous paraît, en réalité, une condamnation détournée du comportement de la classe sociale qui avait déserté la ville, l'abandonnant à son inexorable destin en 1948. Les membres de cette classe sociale n'avaient pas compris l'ampleur des conséquences de l'évacuation. Lorsque ceux-ci se souviennent de leur passé heureux à Jaffa, ils n'associent pas leur style de vie frivole d'avant la Nakba à la chute de la ville. Ensuite, ils se sont comportés comme si leur départ était synonyme de la fin de l'histoire de la ville. La ville contemporaine, rajeunie, et ses habitants constituent aujourd'hui le contexte de leur nostalgie tragique.

Cette approche critique de nombreux intellectuels de la génération post-Nakba vise une déconstruction du discours d'avant-guerre de l'histoire palestinienne. Elle se concentre sur des tendances opposées qui découlent d'une lecture nouvelle de ce passé. Un certain nombre d'historiens ont déjà adopté ce point de vue « révisionniste¹⁴ ». Aucune solution politique satisfaisante n'est susceptible de répondre aux aspirations des exilés dans un avenir prévisible. Il s'ensuit qu'à côté de ces visions critiques de l'histoire, les versions romantiques et pastorales de l'histoire de la Palestine continueront,

14. Certains de ces travaux peuvent être consultés dans J. Hilal et I. Pappé (dir.), *Palestinian and Israeli History Re-examined* (L'histoire palestinienne et israélienne réexaminée), à paraître.

forcément, à être produites par des auteurs exilés. Le débat entre ceux-ci et les résidents actuels de la ville permettra probablement de créer des connexions réalistes avec la situation actuelle des villes majoritairement arabes et des agglomérations mixtes en Israël, telles que Jaffa, Haïfa ou Ramleh. Il sera dès lors possible de recentrer les récits sur le vécu et les combats des citoyens arabes, sur leurs relations avec les communautés juives anciennes ou plus récentes et sur les formations sociales qui sont en émergence au sein de ces groupes.

LA MÉMOIRE COLLECTIVE

Tout en étant d'accord avec l'essentiel de la critique de Mazzawi concernant la nostalgie des anciens habitants de Jaffa, ou la *jaffamania*, selon l'expression de Musa Budairi, nous pensons qu'il lui arrive parfois de se tromper de cible. En cherchant à améliorer les conditions de vie des habitants de Jaffa, qui doivent confronter l'ordre israélien et s'y adapter, ses écrits semblent remettre en question et délégitimer la mémoire collective de l'élite de Jaffa partie en exil et disparue de la scène durant et après la guerre. Cette manière de décrire une mémoire collective nostalgique comme une mémoire de classe n'est cependant pas totalement convaincante. Dans le monde arabe, les mémoires et les journaux de bord des militants politiques et d'autres intellectuels reflètent souvent l'origine bourgeoise (voire aristocratique) de leurs auteurs. On peut facilement affirmer que la Nakba a eu des effets bien plus dévastateurs sur la vie des Palestiniens « ordinaires », paysans, travailleurs et artisans, que sur celle de la bourgeoisie de Jaffa et de Palestine. Après tout, il était bien plus facile pour les réfugiés de la classe moyenne de reconstruire leur vie que cela ne l'était pour les gens du peuple. Mais très peu de ces derniers nous ont laissé une trace écrite de leurs tribulations et de leurs aspirations.

Il n'en reste pas moins que l'absence de la voix des gens du peuple dans ces récits personnels et dans ces biographies constitue une lacune étonnante. Il incombe donc aux chercheurs contemporains de créer l'espace et de trouver les outils appropriés (l'histoire orale, par exemple) pour que cette voix puisse articuler sa propre expérience. On aurait tort cependant d'exclure ou de minimiser les souffrances de l'intelligentsia bourgeoise et des historiens issus de la classe moyenne sous prétexte que les autres voix n'ont pas eu l'occasion de s'exprimer.

Dans les travaux de Mazzawi et dans certains écrits actuels sur la Nakba, on remarque bien plus qu'une critique soutenue du style de vie de l'élite de la Jaffa et des autres élites urbaines palestiniennes. Ces auteurs attribuent l'effondrement de la volonté nationale face aux attaques des forces israéliennes

à ces élites et à la classe politique qui les représentait. Il y a là une tendance à sous-estimer le déséquilibre considérable des forces qui séparait ces élites des capacités de leurs ennemis. Même si cette élite, ou une partie d'entre elle au moins, était restée dans la ville pour la défendre et négocier au nom de ses habitants, quelles garanties avons-nous que cela aurait changé quoi que ce soit à la situation critique qui a suivi l'occupation ? Comment savoir si le destin de la cité aurait pu être différent de celui d'autres villes palestiniennes comme Nazareth, où une forte proportion des élites de la ville avait pourtant choisi de rester ?

Ce que j'avance ici, c'est que cette reconstruction romantique de la Palestine d'avant 1948 n'est pas nécessairement le fait d'une vision bourgeoise. Il s'agit plutôt d'une attitude de fuite devant la réalité, posture que l'on retrouve tout aussi bien dans les écrits de l'intelligentsia radicale que chez les grands propriétaires d'orangeries. C'est aussi l'essence de la peinture et de la littérature nostalgiques. On la retrouve dans les toiles de Shammout, ainsi que dans l'énorme quantité d'autobiographies et d'œuvres de fiction qui ont pour thème la vie rurale palestinienne des années 1930 et 1940. Citons par exemple *Ghorbat Al-Ra'i* (L'exil du berger) d'Ihsan Abbas (1999), et « Les prunes d'avril » de Ghassan Kanafani (1978a). Une illustration de cette attitude de fuite est donnée par une série de monographies consacrées à l'histoire sociale des villages détruits avant qu'ils soient effacés des cartes. Ces études présentent un monde agreste et harmonieux, ne connaissant ni les conflits ni les contradictions. C'est le paradis perdu. La quasi-totalité de ces travaux sont bien loin d'être le produit des fantasmes de la seule élite ou le fruit du discours de l'intelligentsia de la classe supérieure¹⁵. La critique devrait donc s'adresser à au discours lui-même plutôt qu'à la position de classe de certains de ceux qui l'ont créé.

Au début des années 1990, et après l'entrée des forces de l'OLP en Palestine (mais pas nécessairement pour cette seule raison), les récits sur la Nakba ont commencé à présenter une vision plus équilibrée, mais aussi plus problématique, de l'histoire de la Palestine. Ce changement s'est traduit, en ce qui concerne l'histoire sociale de Jaffa, par une véritable volonté de la part des représentants de la première génération de rendre compte de leur amère expérience avec le plus de précision et d'honnêteté possible. Mais cet effort était vicié dès le départ. Les écrivains ne parvenaient à concevoir cette expérience qu'à travers le prisme de la nostalgie¹⁶. Mais il existe des

15. « Destroyed Palestinian Village Series », Université de Birzeit, Centre de documentation et de recherche, série publiée sur une période de douze ans, de 1982 à 1994.

16. Il s'agit ici du courant majoritaire parmi les auteurs de cette période. D'autres ont bien entendu été capables de transcender l'esprit de l'époque dans laquelle ils vivaient (voir les remarques suivantes sur J.I. Jabra et G. Kanafani).

exceptions importantes. On peut penser à Jabra Ibrahim Jabra qui, dans son autobiographie, a été capable non seulement de transcender la vague de nostalgie et désespérance qui imprégnait ses jeunes années à Bethléem et à Jérusalem, mais aussi d'affirmer une identité nationale arabe qui allait bien au-delà de l'horizon limité à la Palestine (Jabra, 1994 et 1996). Partant d'un point de vue humaniste révolutionnaire, Ghassan Kanafani, lui aussi, transcende cette nostalgie ; il appréhende l'ennemi à travers une posture psychologique d'empathie (Kanafani, 1978a).

La deuxième génération, quant à elle, eut à porter à la fois le lourd fardeau de l'expérience de la Nakba et l'aliénation de l'exil. Face à la mémoire de la génération de leurs parents, ils opposent une critique acerbe de cette culture de la défaite et de défaitisme dans laquelle ils avaient eux aussi été entraînés. La troisième génération, elle, a été libérée, semble-t-il, des conditions de l'exil – mais pas de l'auto-exil. Elle est revenue pour explorer le passé avec l'attitude de l'enquêteur avide, fidèle à l'exigence de trouver la vérité, indifférent aux conséquences de ses découvertes, même au prix d'une remise en cause complète des récits transmis jusqu'alors.

La réalité politique palestinienne actuelle est telle qu'une grande proportion de Palestiniens sont voués à un exil perpétuel. Ceux qui ont réussi à y mettre un terme, soit en revenant chez eux, soit en s'adaptant à leur foyer d'adoption, se sont fait à l'idée d'assumer l'âpreté de leur situation. Mais pour la plupart des exilés, seule une solution politique qui mette fin à leur statut de réfugiés sera satisfaisante, issue bien peu probable dans l'environnement politique actuel. Quant à l'intelligentsia, on peut dire que le sentiment d'étrangeté qu'elle éprouve par rapport à elle-même est une conséquence durable de la condition d'intellectuel, aggravée par l'exil territorial. Pour elle, la fin de l'exil territorial pourrait en réalité signifier le début d'un exil intérieur nouveau et profond. Et c'est précisément cet état d'esprit que nombre de rapatriés ont exprimé dans les récits qui affichent leur hostilité au retour.

CONCLUSION

J'ai essayé ici de rapprocher et de confronter des expériences diverses de l'exil et de la reconstruction de la terre natale dans l'imaginaire des auteurs palestiniens. Ce qui frappe le plus, dans ces reconstructions, c'est le décalage dans le temps de la réaction à la guerre et au déracinement, et l'occultation, du même coup, de cette mémoire. Lorsque la vague de révélations a enfin fait surface, au moment des cérémonies commémorant la Nakba, cinquante ans plus tard, les ravages de la guerre furent présentés comme des incidents localisés, déconnectés de la vaste tragédie qui a englobé les réfugiés.

Parmi les écrivains exilés, nous avons identifié plusieurs courants. La première génération d'exilés eut tendance à « figer » sa terre natale dans une série d'images idylliques et champêtres de paradis perdu. Si les artistes et les poètes ont été les premiers à verser dans cette veine, les historiens nationalistes de cette période ne furent pas en reste.

C'est au sein de la deuxième et de la troisième génération d'exilés qu'est apparu un courant plus radical qui contestait les visions conventionnelles de l'exil et les causes de l'exode. Il est tout particulièrement intéressant de noter ici la façon dont ces critiques ont cherché à analyser la composition de la société d'avant 1948, qui s'était laissé vaincre et détruire. La nostalgie bourgeoise de cette classe était perçue comme un aveuglement qui avait allié sa fragilité d'avant-guerre à son impuissance pendant la guerre elle-même.

Le retour de l'OLP et de son intelligentsia en Palestine au milieu des années 1990 a constitué un point tournant dans ce récit nostalgique. C'est à cette époque que l'on observe le choc du retour à une patrie virtuelle, dans des conditions de compromis politique et de réclusion physique. Le principal effet de ce choc a été de démystifier tout le discours idéologique sur le droit au retour, au nom du réalisme politique, et de donner naissance à un nouveau discours centré sur les notions de normalité et de normalisation de la vie quotidienne. La normalité est liée ici au fait à la nécessité de poursuivre des objectifs intellectuels et politiques doubles et contradictoires. Il s'agit, d'une part, de mettre sur pied et de consolider une structure sociale fondée sur l'institution de l'État et, d'autre part, de conceptualiser et de réaliser une société normale et ordinaire fondée sur une représentation « héroïque » de la Palestine, dont les intellectuels se sont raccrochés, dans une relation de dépendance, à leur statut d'exilés. Les victimes principales de ce processus ont été les Palestiniens qui n'ont pas connu l'exil, ceux qui ont « tenu bon » en tant que minorité arabe dans la société israélienne. Leur représentation dans la littérature de l'exil, s'est modifiée, passant d'un statut de grands oubliés à celui de héros abstraits, restés en marge de l'expérience palestinienne. Le point tournant de ce processus, soit le retour de l'OLP, constitue donc un point de référence conceptuel et historique. Il marque le début d'un récit palestinien qui tente, dans des conditions de normalité récente et précaire, de faire la synthèse de plusieurs expériences de l'exil, celles de trois générations et de trois géographies. Ce faisant, ce récit devra intégrer l'exil comme condition permanente : pour ceux qui sont revenus, et qui vivent à présent un exil intérieur, et pour ceux qui ne sont pas rentrés chez eux, et qui ont refait leur vie dans le cadre culturel de leur diaspora.

Bibliographie

- Abbas, I. (1999). *Ghorbat Al-Ra'i* (L'exil du berger), Amman, Dar al Shuruq.
- Al-Barghouty, M. (1997a). « Al-Iqama fil waqt » (Vivre dans le temps), *Al-Karmel*, n° 51.
- Al-Barghouty, M. (1997b). *Raaitou Ramallah* (Je vis Ramallah), Le Caire, Madbooly.
- Al Masri, Z. (1994). *Hadith al-Dhikriyat, 1936-1994*, Ramallah, Shuruq.
- Budeiri, M. (2002). *Last Plane from Jaffa* (Le dernier avion de Jaffa), inédit.
- Dajani, A.Z. (s.d.) *Yafa wa Thawrat al 1936* (Jaffa et la rébellion de 1936), Amman, s.é.
- Diab, I. et H. Sharabi (1991). *Yafa : Itr Madina* (Jaffa : le parfum d'une ville), Le Caire, Dar al-Fata al-Arabi.
- Falili, L. et O. Nir (2000). « La ville des étrangers », *Haaretz*, 27 novembre.
- Haikal, Y. (1995). *Ayyam Al-Siba* (Les jours de ma jeunesse), Amman, Beisan Publishers.
- Hilal J. et I. Pappé (dir.) (à paraître). *Palestinian and Israeli History Re-examined*.
- Jabra, J.I. (1994). *Al Bir al Ula* (Le premier puits), Jérusalem, Al Andalus Publishers.
- Jabra, J.I. (1996). *Shari al Amirat* (La rue des princesses), Jérusalem, Al Andalus Publishers.
- Kanafani, G. (1978a). « Les prunes d'avril », *Shu'un Filastiniyya*, été, n° 24.
- Kanafani, G. (1978b). *3a'id ila Haifa* (Retour à Haifa), Dar al Aswar, Akka.
- Khader, H. (1997). « Al-Ghurba : absence de la terre natale », *Al-Karmel*, n° 51, p. 115-124.
- Malak, H. (1993). *Zhikrayat al-'ailat al-Yafiyyah* (Mémoires des familles jaffaties), Jérusalem, Dar al Mushriq.
- Malak, H. (1996). *al-Juthur al-yafiyyah* (Les racines jaffaties), Jérusalem, Dar al Mashriq.
- Mazzawi, A. (1997). « Memories and Counter-memories: Production, Reproduction and Deconstruction of some Palestinian Memory Accounts about Jaffa », intervention inédite lors de la conférence annuelle de l'Association pour l'étude du Moyen-Orient, San Francisco, décembre.
- Mohammed, Z. (1997). « Mina al-azem wa mina al-zahab » (Des os et de l'or), *Al-Karmel*, n° 51.
- Rantisi, E. (1988). « Mawsim Rubeen » (La fête de Rubeen), dans H. Sharabi (dir.), *Itr Yafa* (Le parfum de Jaffa), Le Caire, Dar al Fata al Arabi.
- « Samira raconte l'histoire de sa famille », <www.yafa.org>.
- Souvenirs de Shaker (« Exchange »), <www.yafa.org>.
- Zaqtan, G. (1997). « Nafi al-manfa » (Le bannissement de l'exil), *Al-Karmel*, n° 51, p. 141-145.

ISRAËL

Le devoir de mémoire
et la politique du déni

Rachad Antonius

*My view is that the historian is a judge, and above all a hanging judge.
And therefore I sit in judgment on Israeli leaders.*

Avi SHLAIM, historien israélien,
professeur d'histoire à St. Anthony College, Oxford¹

1. *Middle East Report* n° 223, 2002.
(<www.merip.org/mer/mer223/223_shlaim_interview.html>)

LA PROBLÉMATIQUE DE LA MÉMOIRE, DU DÉNI ET DU PARDON

Les questions qui portent sur la mémoire historique en Palestine/Israël posent un énorme défi à qui veut les affronter, tant les enjeux sont grands, les souffrances actuelles, les angoisses profondes, et les sentiments des divers acteurs à fleur de peau.

Et pourtant, comment éviter ces questions dans une réflexion sur la mémoire et la souffrance ? Contrairement à bien d'autres situations coloniales, la dépossession des habitants de la Palestine se poursuit encore aujourd'hui et s'intensifie par moments, légitimée par les politiques des gouvernements occidentaux, et avec l'appui militant de certains courants intellectuels tout à fait « respectables ». L'entreprise coloniale ne fait pas partie du passé mais du présent. Il ne s'agit pas de néocolonialisme ou de domination économique, mais d'une entreprise très actuelle de prise de contrôle du territoire et d'exclusion ou d'expulsion de ses habitants pour le bénéfice de gens venus d'ailleurs². Il s'ensuit que la reconnaissance des torts historiques ne consiste pas seulement en un retour sur le passé, car ces torts historiques sont des processus en cours d'exécution : ils se déroulent en ce moment sous nos yeux. Simultanément et paradoxalement, certains bénéficiaires de cette dépossession se sentent eux-mêmes blessés au plus profond d'eux-mêmes, voire menacés dans leur existence, à chaque tentative des dominés d'affirmer – et de se convaincre – qu'ils ne sont pas tout à fait vaincus.

Le résultat est que la société israélienne vit dans un « état de déni », selon les termes de l'historien israélien Ilan Pappé³. Cette situation empêche toute reconnaissance des torts infligés aux Palestiniens, et *a fortiori* toute demande de pardon et toute réparation. Si la reconnaissance de la mémoire historique et le pardon précèdent logiquement la réparation, ce sont, dans ce cas, les exigences de la réparation qui rendent la vérité historique et le

2. Voir par exemple l'analyse que fait la Cour internationale de Justice de l'effet du Mur sur les droits des Palestiniens, dans Cour internationale de justice (2004), disponible sur son site : <www.icj-cij.org>.

3. Conférence donnée à l'Université McGill, 22 janvier 2003. Thème repris dans son ouvrage *A History of Modern Palestine, One Land, Two People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

pardon impensables pour les courants dominants en Israël, ainsi que pour les courants politiques, majoritaires dans la diaspora, qui appuient les politiques israéliennes de dépossession des Palestiniens.

La question de la Palestine n'est donc pas *avant tout* un enjeu de mémoire ; mais elle soulève cependant d'énormes enjeux de mémoire. De fait, la légitimité du projet colonial israélien repose presque entièrement sur la nécessité d'oublier et de faire oublier que la majorité de la population palestinienne – près de 60 % (Khalidi, 1991, p. 9) – a été expulsée de ses terres ; que cette expulsion, s'insérant dans un processus complexe, a souvent été violente et que, dans les autres cas, la menace de l'usage de la violence a été très présente ; que plus de 400 villages palestiniens, peut-être même plus de 500 villages, ont été détruits au bulldozer au lendemain de l'établissement de l'État hébreu, *après* la fin des hostilités, afin de rendre impossible le retour de leurs habitants. Et c'est la version du colonisateur qui nie ces réalités historiques qui permet aux promoteurs de la dépossession des Palestiniens de prétendre à la supériorité morale de leurs positions politiques. Contester cette supériorité morale entraîne immédiatement des accusations d'antisémitisme, comme nous le verrons plus loin.

Les interprétations officielles israéliennes de l'histoire de la Palestine sont en effet devenues dominantes dans le discours public en Occident. Elles ont fondé les représentations que l'on se fait du conflit, dans lesquelles les victimes de cette dépossession ont été transformées en agresseurs⁴, compliquant singulièrement les questions de mémoire et encore plus celles de réparation.

Pour cette situation, comme pour plusieurs autres dans le monde, le devoir de mémoire est un impératif incontournable. Il concerne tant le discours public des politiciens que celui des chercheurs universitaires. L'enjeu principal, pour les historiens palestiniens, a été de faire reconnaître la véracité de leur récit de l'expulsion. Pour l'historiographie coloniale sioniste⁵, il fallait au contraire falsifier la mémoire historique afin de légitimer le projet politique actuel du sionisme. Mais le clivage entre les deux tendances historiographiques ne suit pas strictement les lignes idéologiques, et encore moins les lignes nationales ou ethniques. Car ceux qu'on appelle les « nouveaux

4. Nous avons illustré ce renversement de rôles dans Antonius (2000). Voir aussi l'enquête de Philo et Berry (2004), dont il sera question à nouveau plus loin dans ce texte.

5. Nous parlons ici du sionisme politique (et non du sionisme religieux), que nous définissons comme une idéologie politique nationaliste ayant eu pour but de créer et de maintenir un État dont le caractère principal est d'être l'État des Juifs. Historiquement, le sionisme politique a choisi d'ériger cet État sur une terre où vivait déjà un autre peuple...

historiens» israéliens, qu'ils soient sionistes comme Benny Morris ou anti-sionistes comme Ilan Pappé et Avi Shlaim, invalident la règle. Leurs travaux confirment, dans les grandes lignes, le récit palestinien de l'expulsion de 1948, malgré certaines différences sur des points spécifiques. Mais ces historiens restent minoritaires dans la société israélienne, et leur voix est complètement marginalisée dans la diaspora nord-américaine.

Le travail de mémoire sera donc inévitablement – et malheureusement – polémique et malaisé, puisque dans les milieux universitaires et plus généralement dans le paysage intellectuel occidental, des intellectuels, et non des moindres, appuient le projet colonial israélien et la dépossession des Palestiniens de leurs droits les plus fondamentaux. Cet appui prend précisément la forme de la falsification de la mémoire, comme nous allons le voir plus loin.

La mémoire de la destruction de la société palestinienne dans son environnement d'avant 1948 dépasse largement, dès lors, le cadre académique, pour devenir un enjeu politique fondamental et le lieu d'un combat âpre où les règles de l'éthique ne sont pas toujours respectées. En Occident, ce sont les rapports de force entre groupes sociaux qui ont permis à certains de dicter les termes du débat. Or, c'est à l'éthique de la représentation historique qu'il faut revenir si l'on souhaite que ce débat se soustraie un tant soit peu aux déterminants politiques et qu'il reflète la connaissance historique que l'on a à présent des événements de 1948 plutôt que le rapport de force entre, d'une part, ceux et celles qui appuient le projet colonial de prise de contrôle de la Palestine et, d'autre part, leurs victimes.

C'est dans cet exercice périlleux que nous allons nous lancer, n'appartenant ni à l'un ni à l'autre des deux groupes en présence.

LA MÉMOIRE DES DOMINÉS

La mémoire historique de la Palestine ne se réduit pas à la « catastrophe » de 1948, la *naqba*⁶. Le processus de destruction de la Palestine et de dépossession de ses habitants a commencé bien avant cet événement, et il se poursuit jusqu'aujourd'hui. Mais l'expulsion des Palestiniens de leur terre en 1948 a été – et continue d'être – un événement historique majeur et traumatisant pour ceux et celles qui l'ont vécu et pour leurs descendants. C'est l'ensemble

6. C'est par ce terme signifiant « la catastrophe » que les Palestiniens désignent les événements de 1948.

du projet palestinien contemporain d'édification nationale qui a alors été détruit. L'interprétation de cet événement joue un rôle majeur dans le renversement du rapport agresseur/victime dans l'opinion publique occidentale. En effet, pendant près de quarante ans, le récit de cette destruction a été nié en Occident. Des études sérieuses, écrites dans les trois décennies qui ont suivi la *naqba*, existent cependant. Certaines ont été écrites en arabe et n'ont jamais été traduites, telle l'œuvre fort détaillée, en plusieurs volumes, d'Arif Al-Arif (s.d.). Il existe aussi des études en anglais telles celles de Walid Khalidi (1984) et de Nafez Nazzal (1978)⁷, toutes publiées avant l'émergence de ce qu'on appelle « les nouveaux historiens » israéliens, mais elles ont été ignorées des cercles universitaires occidentaux.

La mémoire de l'expulsion a aussi pris la forme de romans et d'œuvres littéraires. Les œuvres de Ghassan Kanafani, Elias Khouri, Mahmoud Darwish et d'autres ont gravé dans les mémoires des lecteurs les images de l'expulsion de 1948. Mais c'est aussi au quotidien, à travers les familles et les écoles, que la mémoire de 1948 s'est transmise aux générations actuelles de Palestiniens et de Palestiniennes, mémoire soutenue par le vécu diasporique des Palestiniens. On ne peut pas oublier l'expulsion quand, plus de cinquante ans après la tragédie, la société palestinienne est toujours sous tutelle, marginalisée, sans institutions étatiques viables et indépendantes.

Plus récemment, des efforts systématiques ont été déployés pour rétablir et populariser la mémoire historique des événements de la *naqba*⁸. Entrepris par des Palestiniens et par quelques rares israéliens qui travaillent en solidarité avec eux, ces efforts ont pris la forme de sites Internet, de collecte de témoignages de survivants et de reconstitution d'archives, puisqu'une partie importante des archives palestiniennes a été détruite lors de l'invasion de Beyrouth par l'armée israélienne en 1982.

Les témoignages oraux ainsi que les travaux des historiens palestiniens avaient établi la réalité historique des expulsions qui ont eu lieu en 1948 et des massacres qui les ont accompagnées. Mais il a fallu attendre les travaux de l'historien israélien Benny Morris – colonialisme oblige – pour que la narration palestinienne soit prise au sérieux en Israël et dans les universités occidentales et pour qu'une partie de l'intelligentsia israélienne admette

7. Cet ouvrage est fondé sur une thèse de doctorat que Nazzal avait terminée quelques années plus tôt.

8. Voir en particulier <www.alnakba.org>, ainsi que <www.shaml.org/zshaml/site>. Voir aussi dans ce volume le texte de Salim Tamari, qui évoque plusieurs actions entreprises dans les années 1990 visant à compiler les récits de l'exil.

enfin l'ampleur du désastre que cette expulsion a entraîné⁹. Morris et ses successeurs – plus empathiques envers les Palestiniens que ne l'a été Morris lui-même – ont analysé les processus par lesquels la population palestinienne a été chassée violemment de son territoire et dépossédée de son passé, de ses biens, et de son avenir sur ce territoire¹⁰. Ils ont surtout démontré la réalité empirique de cette dépossession. Mais si les travaux de ces « nouveaux historiens » israéliens sont connus dans les milieux universitaires, ils sont encore ignorés dans celui des politiciens et des éditorialistes en Occident, par lesquels l'opinion publique devient visible et qui ont un impact sur les prises de position officielles des gouvernements. Surtout, ces travaux font l'objet d'un dénigrement systématique par les tendances dominantes en Israël et par ceux et celles qui les appuient¹¹.

Il faut souligner ici que l'étendue des politiques d'expulsion de paysans palestiniens et des massacres qui ont eu lieu alors, ainsi que leur caractère (systématique ou non) ne font pas l'objet d'un consensus. Les historiens sionistes, dont Morris, ont tendance à les minimiser, alors que les historiens palestiniens, ainsi que les nouveaux historiens israéliens non sionistes ou antisionistes se sont fait un devoir de les documenter et d'établir leur réalité empirique. Ce qui semble être établi de façon certaine, c'est que de tels massacres ont eu lieu, qu'ils ont été bien plus fréquents que la version officielle israélienne ne le reconnaît, et que les tentatives de les établir comme faits historiques ou de les faire connaître ont valu à leurs auteurs opprobre et sanctions.

Morris lui-même avait sous-estimé le caractère systématique des expulsions et l'occurrence des massacres, mais il s'est partiellement rattrapé par la suite. Dans un ouvrage intitulé *Correcting a Mistake* (Morris, 2000)¹², il revient entre autres sur l'opération Hiram, durant laquelle la Galilée a été presque vidée de ses habitants arabes, pour souligner qu'il avait bel et bien

-
9. Il y a toujours eu un petit nombre d'universitaires – nombre qui croît de plus en plus – qui ont témoigné dans leurs travaux et dans leurs positions politiques de la destruction de la société palestinienne. Mais il s'en trouve encore, et qui occupent des positions prestigieuses, pour propager la thèse négationniste, celle qui nie que les Palestiniens aient été dépossédés de leur terre. C'est l'existence de cette option, qui ne relève pas de la liberté académique mais de la désinformation, qui est significative.
 10. Mentionnons entre autres Avi Shlaim (1987), Ilan Pappé (2004), Joseph Algazy (Vidal et Algazy, 2002), et Simha Flapan (1987).
 11. Ces travaux sont accessibles à un large public, et le journal israélien *Haaretz* en a fait état dans de nombreux articles. Voir par exemple le texte de Gideon Levy, *Haaretz*, 3 novembre 2000. Quant au dénigrement des nouveaux historiens, voir par exemple Schvindlerman (2001).
 12. Longuement commenté et cité par Gideon Levy (2000).

trouvé des ordres explicites, dans les archives de l'armée israélienne, ordonnant aux officiers de vider la Galilée de ses habitants. Cet ouvrage confirme que le processus d'expulsion a été plus systématique que Morris ne le croyait auparavant. Dans une entrevue accordée à *Haaretz* en janvier 2004, Morris affirme :

What the new material shows is that there were far more Israeli acts of massacre than I had previously thought. To my surprise, there were also many cases of rape. In the months of April-May 1948, units of the Haganah [the pre-state defense force that was the precursor of the IDF] were given operational orders that stated explicitly that they were to uproot the villagers, expel them and destroy the villages themselves (Haaretz, 9 janvier 2004).

Morris note aussi qu'après les violences, qu'il juge somme toute limitées et mineures par comparaison à d'autres conflits, une partie des leaders palestiniens a suggéré de mettre les femmes et les enfants à l'abri des combats, contribuant ainsi à l'exode. Mais il justifie ces expulsions :

A Jewish state would not have come into being without the uprooting of 700,000 Palestinians. Therefore it was necessary to uproot them. There was no choice but to expel that population. It was necessary to cleanse the hinterland and cleanse the border areas and cleanse the main roads. It was necessary to cleanse the villages from which our convoys and our settlements were fired on (ibid.).

Le nettoyage ethnique (ce sont les termes de Morris) qui a eu lieu alors ne fait plus de doute. C'est sur le caractère systématique et préprogrammé de ces expulsions que Benny Morris, d'une part, et Walid Khalidi, Nur Masalha et Norman Finkelstein, d'autre part, s'étaient affrontés dans un numéro spécial du *Journal of Palestine Studies* (vol. 21, n° 1, 1991), reflétant le clivage plus large entre le récit officiel israélien des événements et celui des Palestiniens.

Des études détaillées existent à présent qui recensent les noms des villages détruits, le nombre approximatif de leurs habitants, leur localisation précise, ainsi que les nouveaux noms attribués aux colonies israéliennes qui ont été bâties à leur place ou sur leurs ruines (Khalidi, 1992).

Nous ne souhaitons pas refaire ici le débat entre les diverses tendances historiographiques évoquées. Retenons simplement que, dans la version la plus favorable à Israël, l'expulsion a été massive, qu'elle a été la conséquence directe du projet sioniste et qu'elle a été souvent – mais pas toujours – extrêmement violente. Dans la version plus critique, celle des historiens palestiniens et des « nouveaux historiens » israéliens, cette expulsion faisait partie d'un plan global étudié minutieusement et mis à exécution de façon systématique.

Dans les deux cas, la signification de ce débat entre la mémoire des dominés et celle des dominants va bien au-delà de la question des réfugiés de 1948. Le sens profond de ce débat, c'est celui de la reconnaissance de l'injustice historique de 1948¹³ et des politiques d'occupation qui l'ont suivie, de la reconnaissance de l'agression dont ont été victimes les Palestiniens et les Palestiniennes, au niveau individuel ainsi que collectivement. Pour la société israélienne, c'est bien d'un *devoir* de mémoire qu'il s'agit, dans son sens le plus profond. Et c'est bien de cela que James Ron parlait en relatant son expérience de jeune soldat israélien. Mettant la situation des réfugiés palestiniens au Liban dans le contexte de l'injustice subie par les Palestiniens depuis 1948, il écrit :

I'll take a first step by apologizing for my own misdeeds [...] Recent history suggests that political deals are not enough, and that truth-telling is vital [...] If it wants to end this anger, Israel should recognize and compensate those it harmed. If Israel will not do so on its own, the international community should pressure it to do so. If other countries can face up to their unpleasant pasts, why not Israel? (Ron, 2000)¹⁴.

Mais les courants dominants en Israël et dans la diaspora n'en sont pas là. C'est plutôt la politique du déni qui est la règle générale, avec heureusement de nombreuses exceptions que nous nous devons de souligner.

LA POLITIQUE DU DÉNI

La réalité historique de l'injustice subie par les Palestiniens a été systématiquement niée dans le discours sioniste dominant. La fameuse phrase de Golda Meir où elle affirmait que les Palestiniens n'existaient pas était plus qu'une boutade (*Sunday Times*, 15 juin 1969). L'idée de la non-existence des Palestiniens en tant que sujets de droit a joué un rôle important dans la légitimation des politiques israéliennes aux yeux de l'opinion publique américaine et canadienne. Au début des années 1980, paraissait le livre de Joan Peters, *From Time Immemorial* (1984), sur lequel nous souhaitons nous arrêter un moment, car il reprend et amplifie l'assertion de Golda Meir. Le vaste appui que cette thèse a reçu est hautement significatif.

13. Précisions que la reconnaissance de l'injustice historique de 1948 n'entraîne pas nécessairement qu'il faille la corriger en en créant une autre en 2005. C'est dans les principes du droit international qu'il faut chercher la solution de ce conflit.

14. James Ron était alors professeur de sociologie à Johns Hopkins. Ce texte a paru dans plusieurs journaux, dont le *Daily Star*, de Beyrouth.

Ce livre d'apparence érudite¹⁵ avait comme thèse fondamentale que les Palestiniens (mot que l'auteure met d'ailleurs entre guillemets) n'existaient tout simplement pas. Que ceux qui avaient usurpé cette identité étaient en réalité des Arabes habitant les pays voisins, venus en Palestine pour profiter de la renaissance économique causée par l'arrivée des Juifs européens, et qu'ils avaient par la suite prétendu êtres de « vrais » habitants du pays. L'auteure appuyait ses conclusions sur des statistiques faussées, sur des citations qu'elle avait trafiquées de façon majeure pour en modifier le sens et sur des interprétations grossièrement boiteuses. C'est Norman Finkelstein qui attira l'attention sur ces aspects frauduleux du livre et qui les exposa au grand jour en dépit des multiples pressions de ses professeurs (Finkelstein, 2001). Au bout de près de deux ans de débat public sur le livre, au cours desquels ceux qui le critiquaient se sont fait traiter d'antisémites ou de *self-hating Jews*, l'historien israélien Yehoshua Porath, spécialiste de l'histoire palestinienne et professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, a qualifié le livre de « fabrication » (*forgery*) et le chroniqueur du *New York Times*, Anthony Lewis, de « supercherie » (*hoax*). Ceci ralentit temporairement la carrière du livre, sans toutefois mettre fin à l'ardeur de ceux qui le défendaient.

Ce qui est significatif ici, ce n'est pas la publication d'un livre frauduleux. Après tout, il y a de nombreuses supercheries de ce type. C'est plutôt l'appui exceptionnel qu'il a reçu et qu'il continue de recevoir de personnalités publiques, qui ne se sont pas rétractées après que son caractère frauduleux fut mis en évidence et qui, au contraire, ont déclaré les conclusions justes même quand ils admettaient que la démonstration était défectueuse... L'auteure fut invitée à d'innombrables et prestigieuses tribunes, dans les universités, au Parlement canadien, et dans des émissions radiophoniques littéraires. L'écrivain Saul Bellow déclara : « *Millions of people the world over, smothered by false history and propaganda, will be grateful for this clear account of the origins of the Palestinians*¹⁶. » L'historienne Lucy Dawidowicz affirma que ce livre « *[was bringing] to light the historical truth about the Middle East* ». Barbara Tuchman déclara : « *This book is a historical event in itself*¹⁷. » Elie Wiesel, Prix Nobel, a endossé les conclusions du livre en termes élogieux. L'ex-directeur du bureau du recensement américain, Philip Hauser, en plus de sa note admirative sur la couverture du livre, prit la peine d'écrire

-
15. Sur les quelque 600 pages du livre, les références occupent 120 pages... mais plusieurs ont été altérées en profondeur pour prouver la thèse de l'auteure, tel que l'a démontré Norman Finkelstein. Cependant le livre n'a pas été pris au sérieux par les historiens israéliens, étant destiné surtout au marché de l'opinion publique américaine.
16. Sur la couverture arrière du livre.
17. Sur la couverture du livre.

une note méthodologique de deux pages pour dire combien l'analyse démographique de l'auteure était rigoureuse. Le livre devint un *best-seller*. Aujourd'hui même, le site Web de l'ancien premier ministre israélien Benjamin Netanyahu promeut cette supercherie comme une source d'information fiable. Le livre fut réimprimé en 2004 et largement promu et distribué. Il faut souligner que les appuis et les éloges du livre de Joan Peters sont venus de personnalités bien placées dans le paysage intellectuel nord-américain. Personne, parmi les historiens israéliens sérieux, même les plus à droite, ne considère ce livre comme valable, et sa carrière universitaire est terminée, mais pas son utilité en tant qu'outil de relations publiques. Pourtant, de nombreux sites Internet et institutions de plaidoyer pro-israéliennes en Amérique du Nord continuent de faire sa promotion. Daniel Pipes, que le Président George W. Bush a nommé à la tête de l'American Peace Academy, en fait lui aussi l'éloge et la promotion.

Pour comprendre la fonction de cette supercherie, publiée en 1984, il faut la replacer dans son contexte. Les premières critiques sérieuses de la politique israélienne envers les Palestiniens ont commencé à s'exprimer après l'invasion du Sud-Liban et de Beyrouth en 1982. Les perceptions du conflit aux États-Unis commençaient à changer de façon perceptible ; pour la première fois depuis le début du conflit, les Palestiniens apparaissaient aux yeux de l'opinion publique comme des êtres humains d'abord, et même comme des victimes. Aux Nations-Unies, les initiatives demandant la résolution du conflit sur la base des principes du droit international et dans le cadre de l'ONU se faisaient de plus en plus pressantes, et les États-Unis et Israël étaient de plus en plus isolés dans les votes traitant du conflit. L'adhésion de l'opinion publique américaine devenait un enjeu majeur pour le maintien de la politique israélienne. Pour Norman Finkelstein, le livre de Peters était avant tout un exercice de relations publiques.

Ceci explique peut-être, du moins en partie, l'apparition de ce livre à ce moment et l'extraordinaire effort de publicité qui l'a accompagné. Cette hypothèse est renforcée par le fait que le livre eut peu d'échos en Israël même, et pas beaucoup plus en Europe. L'enjeu du livre était l'opinion publique américaine et en particulier celle de la diaspora juive en Amérique¹⁸. Le déni semble être beaucoup plus virulent dans la diaspora qu'en Israël même.

On pourrait multiplier les exemples de déni de ce type. Mentionnons seulement le traitement qu'a reçu le film *Route 181: fragments d'un voyage en Palestine-Israël* des cinéastes Eyal Sivan et Michel Khleifi. Le premier est

18. Bien sûr cette lecture de la fonction du livre ne démontre pas que ses thèses principales sont frauduleuses. C'est plutôt la comparaison des sources premières citées dans le livre avec ce qu'en a fait l'auteure qui a amené les critiques à considérer que ce livre était une supercherie.

juif, le deuxième palestinien non juif, et tous les deux sont citoyens de l'État d'Israël. Le film tire son nom de la Résolution 181 de l'Assemblée générale des Nations-unies, votée en 1947 et proposant la création d'un état juif sur 57 % du territoire de la Palestine du Mandat britannique. Les cinéastes se sont proménés sur le tracé de la frontière proposée dans la résolution 181, tracé qui tombe entièrement dans le territoire israélien actuel. Et ils ont laissé parler les gens qu'ils ont rencontrés, en leur demandant des questions sur le passé de leur communauté, de leur village. Hommes, femmes, Israéliens juifs ashkénazes, sépharades, israéliens arabes : chrétiens, musulmans ou druzes, enfin bédouins sédentarisés, ils se sont tous exprimés sur leur vécu actuel, mais surtout sur leurs souvenirs des événements de 1948. C'est un merveilleux travail de mémoire multiple, où les souvenirs, précis ou confus, sont exprimés à l'état brut et où les récits se confrontent et divergent quelquefois. C'est un merveilleux travail de mémoire, mais aussi une ode à la réconciliation, car une chose ressort de ces nombreux témoignages : la possibilité de vivre ensemble au-delà des clivages. Quelques personnes seulement expriment l'opinion que ce sont les choix politiques des dirigeants qui empêchent cette réconciliation. Mais une constante se dégage cependant, graduellement. Les Arabes évoquent leur dépossession. Pressés de dire ce qu'il y avait là avant leur arrivée, la plupart des Juifs israéliens interviewés finissent par dire qu'il y avait des communautés arabes qui vivaient là. Des maisons, des champs cultivés par les Arabes, des villages habités par eux. Et peu à peu, sous Israël, apparaît la Palestine. Certains colons de la première heure finissent par admettre : oui, nous les avons chassés de cet endroit. Où ? Là-bas, vers l'est. Derrière les collines. Et s'ils résistaient ? Nous avons employé nos armes... Ces assertions étaient faites sans culpabilité, comme le constat distant d'une histoire ancienne.

Est-ce cela qui a provoqué les réactions virulentes au sujet du film ? Une campagne de grande envergure fut lancée contre le film, et sa projection fut quelquefois interdite. Prévue pour le 14 mars 2004 dans le cadre du 26^e Festival international de film documentaire à Paris, la projection du film fut annulée par une décision commune du ministère de la Culture et de la Communication, du Centre Pompidou et de la Bibliothèque publique d'information du Centre¹⁹. Une campagne de protestation fut également lancée contre la chaîne Arte, qui avait diffusé le film en novembre 2003.

19. Lettre des cinéastes du 4 mars 2004, publiée sur le site <u-blog.net/france/article/Censure.html> (consulté le 15 mars 2005). La projection du film fut quand même autorisée à d'autres occasions.

Pour sa part, le philosophe Alain Finkielkraut, réagissant à la diffusion du film par Arte, s'est lui aussi déchaîné contre le film dans son émission *Qui vive*, diffusée sur RCJ, le 30 novembre 2003. *Le Monde* rapportait les déclarations de Finkielkraut ainsi :

« *Ce film est une catastrophe, le désastre de toute intégrité, une atteinte à toutes les vérités factuelles*, a déclaré Alain Finkielkraut. *Il constitue un appel au meurtre.* » Accusant Eyal Sivan d'être « *l'un des acteurs de l'antisémitisme juif qui sévit aujourd'hui* », Alain Finkielkraut suggérait aux auditeurs de créer « *une espèce de barrière de sécurité* » autour du cinéaste, suspecté d'avoir une telle « *haine à l'égard des juifs* » que, pour lui, « *il s'agit de les tuer, de les liquider, et de les faire disparaître.* »²⁰

En somme, l'évocation de la mémoire historique des dominés, même par un cinéaste israélien, constitue « un appel au meurtre » et de « l'antisémitisme ». La réalité du passé palestinien de la Palestine est insoutenable... On est loin du pardon demandé par l'ex-soldat israélien James Ron.

Les accusations d'antisémitisme formulées par Alain Finkielkraut ne sont pas isolées. Une vigoureuse campagne de la droite pro-israélienne vise à définir toute critique du sionisme comme étant antisémite. À la définition classique du terme *antisemitism*: (1) *hostility toward Jews as a religious or racial minority group, often accompanied by social, political or economic discrimination*²¹, le *Third New International Dictionary* de Merriam-Webster, un des dictionnaires les plus populaires aux États-Unis, en ajoute deux autres: (2) *opposition to Zionism*; (3) *sympathy for the opponents of Israel*.

Définir l'opposition à une idéologie politique (d'ailleurs contestée à partir d'une lecture spirituelle du judaïsme (Rabkin, 2004)), ou aux politiques d'occupation israéliennes comme étant une forme de racisme, a pour effet de paralyser la réflexion critique. C'est une forme particulièrement néfaste de déni.

Ce sont ces conceptions qui sont à la base des prises de position de plusieurs personnalités politiques. À titre d'illustration, mentionnons l'article de l'ancien premier ministre du Canada, Brian Mulroney. Dans un texte publié dans le *National Post* sous le titre « Israel Is the New Jew » (10 février

20. *Le Monde*, 2 mars 2004, rapporté par *IsraNews*. Consulté sur le site <isranews.com/fr040302.html> en mars 2005.

21. Nous endossons la partie (1) de la définition, sauf pour l'usage du mot « race ». Si le racisme est un phénomène très réel, le terme « race » est un construit social et ne reflète pas une réalité ontologique qui permet de classer les groupes humains, tel que le terme suppose dans son usage moderne.

2003), comportant en exergue : « *contemporary anti-Semitism has added the Jewish state to its list of targets* », il pourfend ceux qui critiquent l'État d'Israël et écrit une page pleine sans mentionner une seule fois l'occupation militaire des territoires palestiniens. Bien sûr, il évoque la possibilité théorique qu'on puisse critiquer Israël sans être antisémite, mais il se garde de le faire et surtout il n'apporte, dans son long texte, aucun élément permettant de le faire. Dans un discours qui prend son origine au centre du pouvoir, Israël est donc représenté une fois encore comme la victime.

Plus récemment, c'est au tour de la députée Marlene Jennings (*Canadian Jewish News*, 26 février 2004) de reproduire l'idée qu'Israël est la victime. Critiquant le fait que le Canada s'est abstenu plutôt que de voter contre la résolution demandant à la Cour internationale de justice d'examiner la question de la barrière de sécurité qui enferme les Palestiniens, Jennings déclare : « *Israel is the victim and must be allowed to determine what measures it deems appropriate for its security.* » Ici aussi, la fonction de cette barrière dans l'annexion de territoires palestiniens est totalement absente. Les rôles de l'agresseur et de la victime sont inversés. Les prises de position des Mulroney et de Jennings ne sont pas exceptionnelles. D'ailleurs, elles n'ont reçu aucune critique de la part d'autres collègues ou d'éditorialistes. Elles illustrent plutôt la règle générale qui prévaut au sein de l'appareil politique canadien.

L'IMPACT SUR L'OPINION PUBLIQUE

Nous avons affirmé au début de ce texte que les interprétations officielles israéliennes de l'histoire de la Palestine étaient dominantes dans le discours public en Occident et qu'elles avaient fondé les représentations que l'on se fait du conflit, transformant les victimes de la dépossession en agresseurs. Nous croyons que le déni systématique des faits historiques, repris et porté par un certain nombre d'intellectuels et de politiciens, se reflète dans ces représentations. Ceci est vrai non seulement des interprétations que l'on se fait du conflit, mais des faits empiriques eux-mêmes.

Cette question a été étudiée par la Glasgow University Media Unit. Voici les points saillants de l'ouvrage, qui fait état d'une étude de la couverture médiatique du Proche-Orient par la BBC et par la chaîne ITV et de son rapport avec la construction des connaissances des téléspectateurs (compréhension, croyances et attitudes) (Philo et Berry, 2004)²². Les résultats

22. Les faits saillants mentionnés ici sont tirés du site <www.gla.ac.uk/departments/sociology/units/media/israel.htm>.

montrent un renversement du rôle des victimes et des agresseurs aux yeux des participants britanniques, allemands et américains ainsi que des éléments explicatifs de ce renversement.

Voici ce que les auteurs rapportent :

There is a preponderance of official “Israeli perspectives”, particularly on BBC 1, where Israelis were interviewed or reported over twice as much as Palestinians. On top of this, US politicians who support Israel were very strongly featured. They appeared more than politicians from any other country and twice as much as those from Britain.

[...] Most [viewers] did not know that the Palestinians had been forced from their homes and land when Israel was established in 1948. In 1967 Israel occupied by force the territories to which the Palestinian refugees had moved. Most viewers did not know that the Palestinians subsequently lived under Israeli military rule or that the Israelis took control of key resources such as water, and the damage this did to the Palestinian economy. Without explanations being given on the news, there was great confusion amongst viewers even about who was “occupying” the occupied territories. Some understood “occupied” to mean that someone was on the land (as in a bathroom being occupied) so they thought that the Palestinians were the occupiers. Many saw the conflict as a sort of border dispute between two countries fighting over land between them (ibid.).

Les auteurs ont posé une question simple : qui occupe les territoires occupés et quelle est la nationalité des colons ?

Chez les Britanniques, seulement 9 % en 2001 et 11 % en 2002 ont répondu correctement que les Israéliens occupaient les territoires palestiniens et que les colons étaient des Israéliens. Chez les Allemands, seulement 26 % ont donné une réponse correcte. L'échantillon américain était beaucoup mieux informé que la moyenne de la population, puisqu'il s'agissait d'étudiants en journalisme ayant déjà fait des travaux universitaires sur le conflit israélo-palestinien. Pourtant, parmi ce groupe relativement bien informé, seulement 29 % ont donné une réponse correcte. Plus de la moitié de ceux qui ont donné la bonne réponse pensaient aussi que les Palestiniens occupaient les territoires occupés (tel qu'expliqué dans la citation précédente), démontrant ainsi une confusion étonnante.

C'est sans doute cet état d'ignorance de la population, soigneusement entretenu²³, qui permet à des politiciens et des politiciennes de prétendre qu'ils sont pour une solution juste et négociée du conflit et d'appuyer, simultanément, toutes les mesures d'occupation du territoire prises par Israël, en pourfendant comme antisémites ceux qui critiquent les actions israéliennes.

23. Nous avons étudié les processus par lesquels cette représentation est reproduite dans Antonius (1986) et Antonius (2002).

CONCLUSION

La responsabilité historique du sionisme politique dans la destruction de la société palestinienne n'est pas qu'une question d'histoire et de mémoire. Les politiques de dépossession des Palestiniens de leur territoire se poursuivent activement encore aujourd'hui. Si quelques voix courageuses parlent de demander pardon pour ce qu'Israël a fait subir aux Palestiniens, elles restent extrêmement minoritaires en Israël et complètement marginalisées dans la diaspora. Ce sont les conséquences possibles de la réparation qui rendent ce devoir de mémoire impensable pour les courants politiques et intellectuels dominants en Israël. En effet, la moindre réflexion sérieuse sur la réparation remettrait en question les prémisses fondamentales du sionisme politique tel qu'il s'est développé historiquement au XX^e siècle. Par ailleurs, la reconnaissance des torts infligés à la société palestinienne rendrait impossible la poursuite de la politique de dépossession qui est encore en vigueur. Or, les tendances dominantes en Israël appuient le maintien des colonies et leur renforcement, et non pas leur démantèlement, ainsi que l'appropriation de portions importantes des territoires occupés en 1967, même si ces tendances souhaitent, du même souffle, se réconcilier avec les Palestiniens sans avoir à leur rendre leur territoire... Le retrait des colonies de Gaza, loin de mettre un terme à la colonisation, permettra au contraire à Israël de justifier l'annexion de parties importantes de la Cisjordanie, ce que facilitera sans doute le Mur dont la construction se poursuit en dépit de l'avis de la Cour internationale de justice mentionné précédemment. La guerre de 1948 n'est donc pas tout à fait finie²⁴.

Il est peu probable, dans les circonstances actuelles, qu'Israël accomplisse son devoir de mémoire. La non-reconnaissance de cette injustice historique est sans doute un des plus grands obstacles à la résolution d'un conflit qui n'est pas près de se terminer, ainsi qu'à la réconciliation, pourtant souhaitée des deux côtés du Mur...

24. Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Tanya Reinhart (2002) : *Détruire la Palestine, ou Comment terminer la guerre de 1948*.

Bibliographie

- Al-Arif, A. (s.d.) *Nakbat Filasteen wal firdaous al mafgood* (La catastrophe de Palestine et le paradis perdu), Dar Al Huda, publié entre 1956 et 1959.
- Antonius, R. (1986). « L'information internationale et les groupes ethniques : le cas des Arabes », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 18, n° 2, p. 115-129.
- Antonius, R. (2000). « Les médias et le conflit israélo-palestinien : la couverture médiatique a-t-elle pour effet de créer une distorsion des enjeux réels du conflit ? » Section *Textes et analyses*, Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI), novembre, <www.aqoci.qc.ca/textes/textefr.html>.
- Antonius, R. (2002). « Un racisme "respectable" », dans J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault, *Les relations ethniques en question : ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 253-271.
- Arnold, J. (2004). « Liberal MP Calls for Government to Be More Pro-Israel », *Canadian Jewish News*, 26 février.
- Colla, E. (2002). Entrevue avec Avi Shlaim, *Middle East Report*, été, n° 223, <www.merip.org/mer/mer223/223_shlaim_interview.html>.
- Cour internationale de justice (2004). *Conséquences juridiques de l'édification d'un mur dans le territoire palestinien occupé*, Rôle général, n° 131, 9 juillet, <www.icj-cij.org>.
- Finkelstein, N. (1991). « Myths, Old and New », *Journal of Palestine Studies*, automne, vol. 21, n° 1, p. 66-89.
- Finkelstein, N. (2001). « Disinformation and the Palestine Question : The Not-so-strange Case of Joan Peters' *From Time Immemorial* », dans E.W. Said et C. Hitchens (dir.), *Blaming the Victims : Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, Londres, Verso.
- Flappan, S. (1987). *The Birth of Israel : Myths and Realities*, New York, Pantheon Books.
- Khalidi, W. (1987). *Before their Diaspora : A Photographic History of the Palestinians, 1876-1948*. Washington, Institute for Palestine Studies.
- Khalidi, W. (1991). « The Palestine Problem : An Overview », *Journal of Palestine Studies*, automne, vol. 21, n° 1, p. 5-16.
- Khalidi, W. (1992). *Palestine Reborn*, London, I.B. Tauris.
- Levy, G. (2000). Compte rendu de Morris, « Correcting a Mistake », *Haaretz*, 3 novembre.
- Masalha, N. (1991). « A Critique of Benny Morris », *Journal of Palestine Studies*, automne, vol. 21, n° 1, p. 90-97.
- Morris, B. (2000). *Correcting a Mistake : Jews and Arabs in Palestine/Israel, 1936-1956*, s.l., Am Oved Publishers.
- Mulroney, B. (2003). « Israel is the New Jew », *National Post*, 10 février.
- Nazzari, N. (1978). *The Palestinian Exodus from Galilee 1948*, Beyrouth, Institute of Palestine Studies.
- Pappe, I. (2004). *A History of Modern Palestine : One land, Two people*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peters, J. (1984). *From Time Immemorial : The Origins of the Arab-Jewish Conflict over Palestine*, New York, Harper and Row.
- Philo, G. et M. Berry (2004). *Bad News from Israel*, London, Pluto Press.
- Rabkin, Y. (2004). *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Reinhart, T. (2002). *Détruire la Palestine, ou Comment terminer la guerre de 1948*, Paris, La Fabrique.
- Ron, J. (2000). « The Next Step for Israel », *Boston Globe*, 25 mai.

- Shavit, A. (2004). Entrevue avec Benny Morris, *Haaretz*, 9 janvier.
- Shlaim, A. (1988) *Collusion across the Jordan : King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, New York, Clarendon Press.
- Sivan, E. et M. Khleifi, *Route 181 : fragments d'un voyage en Palestine-Israël*, film.
- Schvindlerman, J. (2001). *Doctrine and Impact of the New History: The Politicizing of History*, World Zionist Organisation, Department of Zionist Activities, <www.doingzionism.org.il/resources>.
- Vidal, D. et J. Algazy (2002). *Le péché originel d'Israël : l'expulsion des Palestiniens revisitée par les « nouveaux historiens » israéliens*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.

MÉMOIRE
Violence organisée d'État

Fascismes et
dictatures militaires

LE DEVENIR VICTIMAIRE DE L'ALLEMAGNE

Régine Robin-Maire

La méditation, l'analyse, la recherche sur la mémoire ménage de singulières surprises. Écrivant *Berlin Chantiers* et *La mémoire saturée*, j'ai été confrontée à ce qui semble une réelle contradiction. D'une part, aucune société ne peut vivre sans mémoire, sans un rapport construit, émotionnel au passé, dans une mythologie forte.

Mais d'autre part, les discours de la mémoire forment une immense cacophonie, pleine de bruit, de fureur, de clameurs et de controverses. Où que l'on se tourne, un passé commémoré ou haï, célébré ou occulté, raconté, transformé, voire inventé, est saisi dans les mailles du présent. Des méandres de la légende de l'Ouest américain à l'effacement des traces dans les pays de l'Est après la chute du Mur ; de l'obsession des origines à la disparition des anonymes ; de réécritures de l'histoire en communautés imaginaires remontant à la nuit des temps comme dans certains discours qui se tiennent en Israël et ailleurs ; du grand nivellement qui renvoie parfois dos à dos la Résistance et Mussolini en Italie ou Franco et les républicains en Espagne aux trous de mémoire persistants de la France coloniale, de l'évanescence du virtuel à la passion de l'archivage et de la conservation, partout on taille sur mesure dans le souvenir et l'amnésie. Ce texte examine le rapport au passé et les dangers de la mémoire saturée, qui pourrait bien être une des formes de l'oubli.

Nous vivons un moment mémoriel assez curieux, que j'appellerais le devenir victimaire de l'humanité : une grande relecture souvent révisionniste du passé qui a tendance à mettre sur le même plan les victimes et les bourreaux. Ce qui m'a alertée, c'est une émission de radio qui accompagnait les cérémonies du 60^e anniversaire du débarquement en Normandie. Une femme qui était la fille d'une femme tondue à la Libération disait au micro : « Aujourd'hui, je peux parler, car la honte a changé de camp. » Même si l'on peut être sévère avec les procédures expéditives des premiers jours de la Libération et même si l'on peut trouver très contestable cet acharnement contre des femmes, dire que la honte a changé de camp, le dire à la radio sans être contesté, m'apparaît comme symptomatique du phénomène que je veux baliser.

On a parlé d'un long délai, au moins quarante ans, pour que les sociétés reconnaissent qu'elles ont eu des torts, qu'elles sont responsables et qu'elles doivent rendre des comptes. On a parlé aussi de refoulement et de retour

du refoulé pour parler de cette plongée de silence, d'amnésie qui caractérise les sociétés traumatisées. Je ne suis pas certaine que la notion empruntée à la psychanalyse soit à ce point féconde. Le plus souvent, le silence n'est pas du refoulement, mais une stratégie collective et individuelle pour se faire oublier, pour se porter ailleurs, dans un autre contexte, pour redémarrer et faire « comme si de rien n'était ». Au bout de vingt, quarante, voire cinquante ans, le passé fait retour, revu, relu, corrigé, transformé. Tout dépend du rapport de force mémoriel et de la conjoncture, car, et ce sera ma question ici, qui est victime, qui a occulté le passé et comment émerge-t-il de nouveau ? Je verrai, dans un premier temps, quelques modalités de transformation du passé et de dilution des responsabilités, et, dans un second temps, la façon dont l'Allemagne se transforme peu à peu en « victime ».

LES MODALITÉS DE LA DILUTION DES RESPONSABILITÉS FACE AU PASSÉ

La première de ces modalités est l'anthropologisation des phénomènes historiques. Il en va ainsi dans de nombreux musées de guerre aujourd'hui : dans le cadre de l'Europe, comment parler des anciens ennemis d'hier ? C'est ainsi qu'au musée de Karlshorst à Berlin, où eut lieu la capitulation sans condition de l'Allemagne du 8-9 mai 1945, la nouvelle « narration » est confondante : dans le fond, on est passé de la grande guerre patriotique, de la Grande Armée rouge qui avait pris Berlin, à un discours que je résumerai en une phrase : à Stalingrad, il faisait froid pour tout le monde. Alors, au musée, on voit une vitrine où on nous montre la chaussette du soldat allemand – elle est évidemment très usée –, sa timbale de zinc, sa croix de fer, enfin la croix qu'il a reçue s'il a été vaillant, les lettres qu'il envoyait à sa famille, un bout de crayon – vitrine émouvante consacrée au quotidien du soldat allemand pendant la guerre. Et puis, après, on a une autre vitrine et on a la même chaussette pour le soldat russe. Elle est de nettement moins bonne qualité que la première, il y a aussi la timbale du soldat russe et ses décorations. Un bout de crayon, ses lettres, etc. Tout est ainsi de la même eau. Il y a une vidéo où on entend les chansons que les soldats chantaient. Ce sont des chansons soviétiques que personnellement, pour des raisons biographiques, je connais bien. Et puis, la vidéo d'à côté propose les chansons que les troupes allemandes entonnaient à pleins poumons. Les visiteurs, les écouteurs dans les oreilles, s'arrêtent et écoutent, chacun en extase, ces chants. On se fait des sourires en se disant : « Dans le fond, on a été courageux tous ensemble. C'étaient tous de pauvres types massacrés par leur gouvernement.

Ils n'avaient rien choisi du tout. Ce n'est plus la guerre, il n'y a plus de responsables, mais une condition humaine douloureuse devant laquelle il faut s'incliner.

La seconde voie est le nivellement des responsabilités.

Les débats sont tronqués et il est difficile de faire acte d'opposition à ces nouveaux récits sans se faire injurier. Comme l'exprime très bien Giovanni Levi, à propos de la conjoncture italienne :

Mais le mécanisme de persuasion était en marche et il ne servait plus à rien d'expliquer ou de dénoncer : dans ce cas comme dans d'autres, la complexité des faits historiques et leur véritable signification étaient manipulées pour conclure assez trivialement à l'impossibilité de se ranger d'un côté ou de l'autre (Levi, 2001, p. 28).

Le phénomène le plus important qui fait le lien entre le temps court et le temps moyen (Franco est mort en 1975, il y a 27 ans), dans le cadre de cette confusion générale, cette perte des repères, ce désarmement idéologique généralisé, ce n'est pas tant l'inversion des figures historiques que leur équivalence dans la négativité. On assiste à un grand renvoi dos à dos des camps ennemis dans les guerres civiles, guerres européennes et mondiales, guerres mémorielles et symboliques, symétrie aux conséquences catastrophiques. C'est ainsi que Giovanni Levi met l'accent sur les écrits révisionnistes italiens comme les *Mémoires* de Giuliano Bonfante, qui abandonna le Front républicain en 1937, lors de la guerre d'Espagne, et comme ceux d'Edgar Sogno, qui fut volontaire dans les troupes de Franco à partir de 1938, ou les travaux de Sergio Romano, un historien, diplomate et journaliste qui voit la justification du franquisme comme guerre anticommuniste : « La guerre cessa ainsi d'être une guerre entre fascisme et antifascisme pour devenir une guerre entre fascisme et communisme » (*ibid.*) Franco est un visionnaire qui voit avant bien d'autres les véritables enjeux du moment. Certes, il est cruel, mais qui ne l'était pas ?

[...] cruel, vaniteux, mais il ne fit jamais à la société espagnole ce que les Grottwald, Novotny, Rakosi, Dimitrov, Gheorghiu-Dej, Ceausescu et les autres dirigeants communistes de l'après-guerre firent à leurs propres pays. Nous en avons confirmation quand, dans la dernière phase de la vie de Franco, et au lendemain de sa mort, nous constatons que l'Espagne a conservé, en dépit de la dictature, les énergies et les vertus nécessaires pour son avenir politique et économique. Ainsi en fin de comptes et considéré *a posteriori*, on peut être tenté de conclure que Bonfante eut raison d'abandonner la partie en 1937, et que Sogno n'eut pas tort de descendre dans l'arène en 1938 (*ibid.*, p. 27).

En somme, dans cette nuit de l'histoire où tous les chats sont gris, il valait mieux, tant qu'à faire, choisir le camp franquiste. En Italie, la délégitimation de la Résistance, par un nivellement des valeurs, est à l'offensive. Le 14 octobre 2001, le président de la République, Carlo Azeglio Ciampi, prononça un discours au cours d'une cérémonie sur la Résistance à Bologne. Lui-même avait participé à la Résistance, c'est sans doute ce qui le mettait au-dessus de tout soupçon. Il déclara :

Nous avons toujours en tête, dans nos activités quotidiennes, l'importance et la valeur de l'unité de l'Italie. Cette unité, dont nous sentons qu'elle est essentielle pour nous, cette unité qui, aujourd'hui, à un demi-siècle de distance, était, il faut bien le dire, le sentiment qui anima nombre des jeunes gens qui firent alors des choix différents et qui les firent en croyant servir d'égal façon l'honneur de la patrie (Tabucchi, 2001).

Ce discours scandalisa Antonio Tabucchi. Pourtant, ce genre de propos a tendance à se généraliser. En Espagne, après la période de silence qui suivit la mort de Franco et le rétablissement de la démocratie, silence amnésie-amnistie, les récentes années ont vu le révisionnisme historique reprendre de la vigueur. La démythification du camp républicain durant la guerre d'Espagne¹ est devenu un « sport national ». Ni la découverte de faits oubliés ni la relecture de documents sous un éclairage nouveau ne sont en cause :

Le problème est ailleurs. Il réside dans la manière unilatérale et tendancieuse par laquelle sont présentés les résultats de cette recherche à un large public et dans l'intérêt inhabituel suscité par ces travaux quand il s'agit notamment de combattre l'image de ceux qui luttèrent dans le camp républicain durant la guerre de 1936-1939 (le cas des brigades internationales n'en est qu'un exemple) ; ou de chercher, à mots couverts, à réhabiliter partiellement le régime et la personne de Franco, qu'il serait possible de comprendre, avant tout (comme le pensent certains) comme un pas décisif vers la victoire contre le socialisme révolutionnaire (Ruis Torres, 2001, p. 153).

Il y a pourtant des résistances et, au plan politique, des avancées. Le 20 novembre 2002, soit 27 ans après la mort de Franco, les députés espagnols ont voté à l'unanimité une résolution condamnant la prise de pouvoir par Franco, et qui accordait une reconnaissance morale aux victimes de la

1. Cette délégitimation du camp républicain est une dimension fondamentale du révisionnisme historique. Non seulement on met l'accent sur l'action de Moscou et du Komintern, mais le camp républicain ne se ramène plus qu'à cela : une guerre intrarépublicaine menée par les communistes contre le POUM. Comme nombre de futurs dirigeants est-allemands sont dans les brigades internationales, la mention même de leur participation à ces brigades a suffi à les disqualifier lorsqu'on a changé le nom des rues à Berlin-est. Leur nom est voué à l'oubli désormais.

répression franquiste. Jusqu'à présent, le parti au pouvoir jugeait plus prudent, au nom de la réconciliation nationale, de ne pas « rouvrir d'anciennes blessures ». Depuis quelques années, des associations privées ou publiques militent pour cette mémoire républicaine si dévalorisée dans de larges zones du discours social².

En Italie toujours, on n'arrive pas à se mettre d'accord sur une date qui serait celle du « jour de la mémoire ». L'initiateur du projet proposait le 16 octobre, date de la rafle du Ghetto de Rome, début de l'implantation en Italie de la déportation des Juifs. Les déportés politiques ne s'estimaient pas inclus dans cette date anniversaire. Finalement, on choisit le 27 janvier, date anniversaire de la libération du camp d'Auschwitz. Cela fit l'unanimité. La proposition de loi fut approuvée par la chambre des députés en avril 2000, mais la droite la fit rejeter au Sénat pour cause de partialité « d'une journée du souvenir uniquement consacrée aux victimes du national-socialisme, excluant les victimes des régimes de l'Est » (Levi, 2001, p. 175).

La troisième modalité, je l'appelle le renversement des symboles. Nous vivons en effet un moment mémoriel assez curieux que j'appelle le devenir victimaire de l'humanité : une grande relecture souvent révisionniste du passé qui a tendance à mettre sur le même plan les victimes et les bourreaux. Le renversement des symboles ne transforme pas automatiquement les « bons » en « méchants » et réciproquement, mais il y contribue en semant la confusion. Le nazisme s'était fait le champion de ce renversement. Qu'on se souvienne des analyses d'Ernst Bloch : lorsque Bloch publie *Héritage de ce temps* en 1935, il est déjà en exil et tente d'analyser les causes du triomphe du fascisme en Allemagne, de la défaite fracassante d'un mouvement ouvrier puissant quoique coupé en deux depuis l'écrasement du mouvement spartakiste en 1919. Il a recours à une notion-clé, la « non-contemporanéité ».

Sont non contemporaines les formes de penser et d'agir ou de sentir qui ne répondent pas aux contradictions du présent et qui puisent leur symbolisme dans le passé, parfois dans des époques reculées. Dans les périodes de crise, resurgissent ainsi des formes de conscience préindustrielles et prémodernes, romantiques, religieuses, irrationnelles. C'est ainsi que l'hostilité à l'égard du progrès ou un christianisme très conservateur pourra facilement instrumentaliser la nostalgie des temps passés.

2. Un roman récemment traduit de Javier Cercas (2002) pose bien les problèmes conflictuels de la mémoire collective en Espagne, à l'heure actuelle.

Les partis de gauche en Allemagne avant 1933, dans leur division mortifère, ont laissé le champ libre à toutes les manipulations fascistes. Il y eut utilisation de tout : les mots, la symbolique du drapeau, les slogans, les gestes, les manifestations, et une fine stratégie d'utilisation et de détournement de rêves relevant d'époques antérieures.

DE LA DOULEUR ALLEMANDE À SA VICTIMISATION

Les élections allemandes du 27 septembre 1998 ont vu la victoire des sociaux-démocrates et du Parti vert. Avec Gerhard Schröder à la chancellerie, on n'assiste pas simplement à un changement de génération, mais, comme tous les commentateurs l'ont souligné, à un changement d'époque. L'Allemagne de Konrad Adenauer et de Helmut Kohl semble avoir vécu. Dans son discours inaugural, le chancelier Schröder a insisté sur le nouveau profil de l'Allemagne réunifiée : adulte, décontractée, sûre d'elle et de son identité, mais sans excès, bien ancrée dans l'aventure européenne. En somme, une nation sans complexe, normale, une nation comme une autre. Cette obsession de la normalité revient sans cesse dans le discours social d'outre-Rhin. Elle balise le problème de l'impossible dépassement de la culpabilité allemande. Le terme *Vergangenheitsbewältigung* se traduit en français par « maîtrise du passé », ou le fait de le surmonter. Par une ironie tragique, le discours public allemand est ainsi le seul à croire que le passé peut être maîtrisé, qu'on peut vraiment en venir à bout ou, pire encore, que les bourreaux peuvent se transformer en victimes.

On sait qu'après 1945, l'Allemagne vaincue, après la capitulation sans condition, le partage du pays, le jugement du tribunal de Nuremberg, la révélation des crimes de ce qu'on n'appelait pas encore la Shoah, après ce premier moment de stupeur, l'Allemagne donc (je parlerai ici de la partie Ouest surtout, la partie orientale ayant suivi une tout autre évolution sur le plan du travail ou du non-travail mémoriel) est entrée dans une longue période d'amnésie, de silence qui s'est doublé du « miracle économique » avec le plan Marshall, l'intégration de la RFA à l'Ouest et la ruée des Allemands dans la reconstruction économique de leur pays. Karl Jaspers avait, dans l'immédiat après-guerre, écrit *Die Schuldfrage*, faussement traduit en français par *La Culpabilité allemande* (Jaspers, 1990). Grande voix dans un désert de silence, il distinguait quatre modalités de la culpabilité. La culpabilité criminelle, d'abord. Dans ce cas, les crimes sont objectivement établis et le tribunal applique les lois selon des procédures formelles. La culpabilité politique, ensuite, qui fait que, en tant que citoyen d'un État, je dois assumer les actes accomplis par cet État. Chaque individu, dit K. Jaspers, porte une part de responsabilité dans la manière dont l'État est

gouverné. Une culpabilité morale encore, dans la mesure où, en tant qu'individu, je ne peux me dissimuler derrière la formule : *Befehl ist Befehl* (« Un ordre est un ordre »). Si j'obéis à un ordre criminel, j'en suis responsable en tant qu'individu. La culpabilité métaphysique, enfin, dans la mesure où il existe une solidarité entre les hommes.

Force est de constater qu'avant les années 1960, la voix de K. Jaspers est solitaire. Avant la période du *Cygne noir*, pièce de théâtre de Peter Schneider, et de l'« Instruction », *Die Ermittlung* de Peter Weiss, c'est l'âge du grand refoulement (Solchany, 1997). Quand on lit les témoignages des enfants de nazis (Sichrovsky, 1987 ; Bar On, 1991), on reste confondu par le fait que les pères coupables n'admettent jamais leur culpabilité, se réfugient dans le mutisme, la frustration, le ressassement. Les fils et les filles alors se révoltent, donnant souvent dans un gauchisme exacerbé où ils se vivront comme de « nouvelles victimes » dans une Allemagne fédérale repue par son miracle économique et où la pensée semble être entrée dans une profonde léthargie. Ce n'est pas le lieu ici d'approfondir cette odyssée, mais il faudra bien qu'un jour cette histoire soit faite, en liaison avec « la culpabilité allemande », sans la travestir ou la réduire à un simple avatar terroriste.

De la politique des « réparations » de Konrad Adenauer au geste de Willy Brandt s'agenouillant devant le monument des victimes du ghetto de Varsovie, à Varsovie même ; de la politique de l'ouverture à l'Est jusqu'à la réunification, l'histoire allemande est ponctuée d'avances et de reculs concernant ce problème de la culpabilité, de réexamens et d'occultations, de débats, de combats, de prises de position antagonistes, rendant totalement impossible (peut-être est-ce mieux ainsi) le moindre consensus en ces matières. Le chansonnier Peter Ensikat écrit à propos de la destruction du « Palais de la République » et de la possible reconstruction, à l'identique, du Château des rois de Prusse à sa place :

Nous autres, Allemands, nous nous souvenons, non pas de ce qui a été, mais exclusivement de ce qui sera. En d'autres termes, nous transportons chacune des sombres époques du passé dans un avenir lumineux, et plus l'époque est longue, plus elle a d'avenir dans notre mémoire. Les Hohenzollern sont maintenant assez anciens pour retrouver un avenir parmi nous. Nous avons donc besoin de leur château, pour garder au moins d'eux un souvenir architectural. Quand la tribu de Honecker aura été enfouie suffisamment longtemps sous les pelouses de l'Histoire, nous pourrons l'exhumer à son tour. Alors, rien ne nous empêchera d'enduire le château de nouvelles couches d'amiante afin de le détruire, et de reconstruire un palais de la République désormais assaini par le temps (Terray, 1996, p. 119).

Dans le même ordre d'idées, Oskar Negt et Alexander Kluge se demandaient au début des années 1970 s'il ne fallait pas bâtir chaque fois deux exemplaires de chaque monument : le premier pour fixer un état historique malgré toutes les erreurs, approximations ou errances des acquis de l'histoire, le second destiné à être déformé, transformé et corrigé par la suite, portant en permanence la trace de l'attitude des nouvelles générations à son égard. Berlin ressemblerait ainsi au Panthéon romain imaginé par Freud, où l'on pourrait voir à la fois la place et le monument dans sa forme actuelle, mais aussi ce qu'il y avait avant l'édification du Panthéon et ce qu'il y avait avant la construction antérieure à celle qui précédait le Panthéon et ainsi de suite.

Dès les années 1990, une autre dynamique se met en place qui passe par toutes sortes de médiations et qui n'a, du reste, rien à voir avec les intentions des protagonistes. Quelque chose va travailler le tissu social et discursif de l'Allemagne, avant la réunification. Il m'est impossible ici d'en fixer tous les jalons ; je ne ferai qu'en rappeler quelques-uns, au-delà de la querelle des historiens qui, au milieu des années 1980, avait fait scandale et est devenue depuis un discours banalisé. (Robin, 1999, 2001).

Le 11 octobre 1998, Martin Walser, lauréat des Prix de la Paix, fait son discours de réception à Francfort. Une partie de cette allocution déclenche une polémique violente. L'écrivain se dresse contre « l'instrumentalisation de la mémoire d'Auschwitz » et l'utilisation permanente de la « honte nationale » des Allemands.

Chacun connaît le poids de notre Histoire, la honte indélébile. Il ne se passe pas un jour sans qu'on nous la montre. Se pourrait-il que les intellectuels – eux qui nous la montrent et parce qu'ils nous la montrent – succombent une seconde à l'illusion de s'être déculpabilisés un peu, voire de s'être rapprochés un peu plus des victimes que des bourreaux en ayant une fois de plus travaillé au service cruel de la mémoire ? Qu'ils aient pensé qu'on pouvait atténuer la distance infranchissable entre les bourreaux et les victimes ? Quant à moi, je n'ai jamais pensé qu'il était possible de quitter le camp des coupables³.

Tout Walser est dans ces propos auxquels on n'a pas, me semble-t-il, prêté une attention assez grande : le camp des coupables ! Impossible de quitter le camp des coupables. Il s'agit de la mémoire allemande qui doit faire face à son passé, etc. Cette mémoire, si douloureuse soit-elle, ne peut

3. Discours de Martin Walser (*Courrier international*, 1998, p. 7), traduction revue par mes soins. On trouvera l'original du discours de réception dans *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* (Walser, 1998, p. 44-45).

en rien être partagée par les victimes. C'est bien ce que la controverse allait montrer. Suit alors le passage qui va déclencher les foudres d'Ignatz Bubis, le président de la communauté juive d'Allemagne :

Parfois, quand je ne peux plus regarder nulle part sans être la cible des attaques visant à me culpabiliser, je me dis, pour me disculper, qu'une routine de culpabilisation s'est installée dans les médias. Une vingtaine de fois au moins, j'en suis sûr, j'ai détourné mon regard pour ne pas voir les pires séquences filmées des camps de concentration (*ibid.*).

Il poursuit :

Aucun esprit sérieux ne nie Auschwitz. Aucun individu encore sain d'esprit ne tergiverse sur l'horreur d'Auschwitz. Mais à force de voir quotidiennement ce passé, je constate que quelque chose en moi se braque contre la présentation continue de notre honte, dans les médias. Au lieu d'être reconnaissant de cette présentation continue de notre honte je commence à détourner mon regard. J'aimerais comprendre pourquoi on nous présente le passé au cours de cette décennie comme on ne l'avait encore jamais fait auparavant. Quand je constate que quelque chose en moi se braque, je cherche à comprendre pour quelles raisons on nous présente notre honte, je suis presque content quand il me semble découvrir que, souvent, la raison n'en est plus la mémoire, la lutte contre l'oubli, mais l'instrumentalisation de notre honte à des fins présentes. Bonnes, toujours. Honorables certes. Néanmoins, instrumentalisation (*ibid.*).

La routinisation de la mémoire d'Auschwitz ferait bien plus de mal que de bien. Martin Walser souligne encore :

Auschwitz n'est pas approprié pour devenir une menace coutumière, un moyen d'intimidation utilisable à tout moment ou une morale qu'on brandit comme une massue, voire un passage obligé, un exercice de routine. Une telle ritualisation génère une sorte de prière marmonnée du bout des lèvres. Et on se rend suspect à dire que les Allemands sont aujourd'hui un peuple normal, une société comme tant d'autres (*ibid.*).

Il semble dire de façon subliminale : « On a assez donné. Qu'on nous laisse tranquille ! »

Walser a fait scandale. Aujourd'hui, ce discours s'est banalisé.

Il n'y a pas si longtemps, Günter Grass avait mis en garde ses compatriotes. Auschwitz interdit la réunification, avait-il dit et répété. Dans *Ein Weites Feld* (Grass, 1997), il écrivait à contre-courant, prenant quelque peu, même si c'était avec recul et ironie, le « point de vue » des gens de l'Est. Il s'était fait haïr par la critique, en particulier par le « pape » des lettres allemandes de l'époque : Marcel Reich Ranicki.

En février 2002, Günter Grass, publie un nouveau roman : *Im Krebsgang* (*En crabe*) (Grass, 2002). Le sujet qui en constitue l'intrigue principale renvoie à un épisode de la fin de la guerre. Le 20 janvier 1945, un navire allemand, le *Wilhelm Gustloff*, transportant près de 7 000 civils, fut coulé par un sous-marin soviétique, au large des côtes de Poméranie. Le navire, qui n'était conçu que pour une charge de 2 000 personnes, sombra très rapidement. Grass imagine la panique et les images qui vinrent tarauder les malheureux dans leurs derniers moments. En face, le commandant soviétique, est un souillard assoiffé de vodka, aimant les femmes de petite vertu, ayant, en permanence, une peur panique du KGB. Staliniens terrorisés par le système, il représente malgré tout le stalinisme et l'inhumanité du communisme qui tue des victimes civiles allemandes. Inutile de dire que le roman a été, cette fois, porté aux nues par la critique. Reich Ranicki, faisant amende honorable, avoue avoir pleuré en le lisant. Un rédacteur du *Bild* déclare qu'en tant que réfugiés tous les deux, Grass et lui peuvent joindre leurs larmes. (Grass est de Gdanz, l'ancienne Danzig devenue polonaise).

En fait, le roman est complexe et l'auteur utilise une série de décalages et une multiplicité de points de vue. Le narrateur, Paul Prokriefke, est un journaliste un peu raté qui raconte l'histoire du naufrage de la *Gustloff*. Il est quasiment né sur le bateau. Sa mère Tulla Prokriefke est en effet une survivante du navire. Elle en a été traumatisée et, par sa bouche, bien des propos inassumables directement par le narrateur peuvent être tenus, sur le rapport au national-socialisme, sur la RDA, etc. Paul se lance sur l'Internet, dans la recherche de l'histoire du navire et de celui dont le navire porte le nom : Wilhelm Gusstloff, un nazi de la première heure assassiné à Davos par un jeune Juif suisse antifasciste en 1936. Il découvre peu à peu qu'il existe sur la toile un réseau et un site dédié à la mémoire de ce nazi, où se déversent à profusion des propos d'extrême-droite concernant le naufrage et les réfugiés ayant fui l'Armée rouge. Paul apprend que c'est son fils Konrad qui anime le site. Ce dernier rencontre sur l'Internet un jeune homme, « David », complètement identifié à David Frankfurter, l'assassin de Wilhelm Gustloff. Ils se querellent sans arrêt. David fait remarquer à William (le nom d'emprunt de Konrad sur le net) que le bateau transportait des troupes et pas seulement des civils, que, de ce fait, il était difficile aux Soviétiques de savoir qui était à bord, exactement. Les deux jeunes, décident de se rencontrer. À la fin d'une belle journée, Konrad tue David.

On apprend alors que David s'appelle en réalité Wolfgang et qu'il n'est pas juif. Il représente, dans le roman, tous ceux qui, sur la scène allemande, sont devenus philosémites, par culpabilité, ne pouvant pas supporter le monstrueux forfait de leur pays. Dans le texte de Grass, l'Internet a facilité cette identification, par le jeu de rôles qu'il induit. Le jeune Konrad est condamné, mais pas trop lourdement. Rendant visite à son fils au pénitencier,

Paul apprend que le réseau continue. Le roman se termine sur ces lignes : « Ça ne finit pas. Ça ne finira jamais. » La philosophie de l'histoire du narrateur est bien résumée dans cette réflexion : « L'Histoire, ou plus exactement l'Histoire que nous remuons est une cuvette bouchée. Nous tirons la chasse encore et toujours, mais la merde continue à monter » (Grass, 2002, p. 132).

On voit bien ce que le romancier a voulu faire. La première génération (Tula et les vieux survivants de la *Gustloff*), qui a vécu les événements, est traumatisée. Ce qu'elle en dit est confus, elle confond tout, ne peut pas faire le tri. Elle est malade d'avoir été victime sans que ses malheurs soient véritablement reconnus. Un vieil auteur, historien du navire, dit avec amertume :

En fait [...] ç'aurait été la tâche de sa génération d'exprimer la misère des fugitifs de Prusse-Orientale : les longs cortèges vers l'ouest en plein hiver, la mort dans les tempêtes de neige, crever au bord du chemin ou dans les trous de la glace dès que le Frisches Haff gelé commençait à craquer sous les bombardements et le poids des charrettes à chevaux [...] Jamais on n'aurait dû passer sous silence une pareille souffrance, laisser aux gens de droite ce sujet soigneusement évité (*ibid.*, p. 113).

La seconde génération, celle de Paul, s'est tue, a voulu oublier, n'a rien transmis aux jeunes, lesquels sont déboussolés, cherchent des figures de « père » identificatoires et vont dans toutes les directions, aussi bien vers le néonazisme que vers le philosémitisme. La mémoire est un phénomène complexe et il faudra beaucoup de temps avant de pouvoir écrire « la vraie histoire » du passé. Il convient, modestement, de faire entendre toutes les voix et toutes les paroles.

Le roman cependant, quelles que soient les idées de l'auteur, vient à son heure, celle d'une nouvelle « normalisation » de l'Allemagne. Il épouse étroitement la conjoncture culturelle et rentre par là même dans le giron de la « pensée nationale » et ce, au-delà des idées politiques de l'auteur.

Selon l'historien allemand Hans-Ulrich Wehler, interrogé par *Der Spiegel*, cette ré-appropriation de l'histoire « enfouie » de l'exode ne serait qu'un retour normal des choses, maintenant que l'Allemagne est stabilisée en Europe, qu'elle a fait son travail de mémoire sur le nazisme. « Pour la première fois, dit-il, les Allemands vivent dans un État qui n'a pas de conflit de frontières. Il est plus facile de parler de manière nouvelle sur les horreurs dans les anciens territoires de l'Est, sur lesquels personne n'élève plus de revendications ». (Marion, 2002)

Au même moment, un autre best-seller : *Der Brand (L'incendie)*, de l'historien Jörg Friedrich, défraie la chronique. Il décrit par le menu les bombardements de Hambourg et de Dresde comme une guerre d'anéantissement des populations civiles. Lorraine Millot, correspondante du journal

Libération, fait justement remarquer que l'auteur a recours « à un vocabulaire évoquant d'ordinaire l'holocauste et les crimes nazis : les caves où se terrent les civils allemands deviennent, sous sa plume, des "crématoires", les bibliothèques parties en fumée sous les bombes alliées, représentent "le plus grand autodafé de tous les temps" » (Millot, 2002, p. 27). La réception fut certes controversée, mais comme pour le roman de Grass, la presse conservatrice s'est réjouie. Le *Welt am Sonntag* résumait ainsi la pensée de beaucoup d'Allemands : « Le livre brillamment écrit de Friedrich va secouer tous ceux qui, à cause de la folie exterminatrice de Hitler, pensaient devoir excuser, refouler, ou passer sous silence les infinies souffrances endurées par les allemands » (*ibid.*, p. 28). Martin Walser n'a pas manqué de se joindre au chœur des thuriféraires, proposant de faire du livre un monument « en souvenir des bombardements ». Christian Hartmann, de l'Institut d'histoire contemporaine de Munich, tout en trouvant légitime la démarche de Friedrich, tient des propos nuancés : « Après avoir mis l'accent sur les crimes allemands depuis les années 1960, il est normal que l'on s'intéresse aussi à cet aspect de la guerre peu traité jusqu'à présent. Mais le problème est que Jörg Friedrich s'adresse surtout aux émotions et sème le doute sur le sens de ces bombardements alliés. Or, il ne fait guère de doute que ces bombardements étaient nécessaires : ils ont bel et bien contribué à la victoire des alliés » (*ibid.*). Si beaucoup d'intellectuels semblent réservés, on sent bien qu'une nouvelle digue vient de céder.

« Les Allemands en victimes », titrait *Der Spiegel* en mars 2002. Après avoir été considérés comme des bourreaux, avoir été stigmatisés, avoir « expié » sous toutes les formes, la dernière étant celle de la construction en plein centre de Berlin du Mémorial en hommage aux Juifs européens massacrés dans l'holocauste (voté par le parlement, après dix ans de polémique et presque terminé), les Allemands sentent quelque chose dans « l'air du temps » qui permet une levée de censure, une libération des tabous. On ne pouvait, en effet, insister jusque-là sur « le malheur allemand », du moins au niveau de la scène publique, tant les forfaits et les crimes de l'Allemagne nazie étaient incommensurables. Pourtant ce malheur était partout. Il suffisait d'en dresser la liste : pertes immenses dues à la guerre, prisonniers dans des camps soviétiques, morts sur place ou rentrés tard au pays, milliers de personnes sur les routes de l'Est en 1945, fuyant devant l'avancée des troupes soviétiques, victimes des bombardements alliés, et pas seulement de celui de Dresde (mais il est vrai que celui du 13 février 1945 fut terrifiant), expulsion massive et brutale des Allemands des Sudètes qui confinait à de l'« épuration ethnique », perte d'une partie du territoire, division de l'Allemagne et de Berlin, viol de milliers de Berlinoises, et pas seulement par les soldats soviétiques, etc. À chacun ses douleurs, son malheur. Pour pasticher Stéphane Courtois, un enfant mort lors du bombardement de Dresde ou lors de la fuite de Silésie vaut bien un enfant mort à Auschwitz. On connaît le raisonnement.

La marche à la « victimisation », la transformation des Allemands en victimes a pris une vingtaine d'années, s'accéléralant après la chute du Mur. Ces « tabous », ce sont d'abord les historiens qui les ont forcés : Nolte, Hillgruber et d'autres pour commencer, à la fin des années 1980⁴. Leurs propos qui à l'époque ont fait scandale se sont largement banalisés depuis. On a assisté à une « renationalisation » de l'Allemagne, de l'histoire allemande, remettant en avant la Prusse, le passé prussien. Parallèlement, la mode de l'histoire orale, celle du quotidien, de l'autobiographie, du témoignage personnel, de l'histoire locale de type *Heimat* d'Edgar Reitz a montré qu'une vie quotidienne douloureuse avait existé en marge de la « grande histoire ». La réunification a beaucoup fait pour libérer encore plus la parole et forcer les tabous. Si la RDA, le communisme s'identifiait à la Stasi, alors, on pouvait renvoyer dos à dos les « deux dictatures », ce qui revenait non pas à réhabiliter le nazisme mais à le banaliser. Il n'était qu'une des variantes du mal totalitaire, un démon parmi d'autres.

Depuis, concernant la victimisation des Allemands, les choses se sont accélérées. Elles passent par la banalisation du discours sur les Expulsés de Silésie et de Poméranie orientale, pour ne pas mentionner les Sudètes.

Dans *Le Monde* du 9 septembre 2004, Alexandra Laignel-Lavastine pose très bien le problème⁵. Au cœur des débats : le projet d'un centre du souvenir dédié aux expulsés allemands de 1945, qui enflamme les passions aussi bien à Berlin qu'à Varsovie, Prague et Budapest. Le cas est emblématique par sa généralisation à l'ensemble de l'Europe centrale, où l'on craint, dans les régions frontalières, de voir se réinstaller les Allemands, mais aussi parce qu'il voit s'opposer deux projets concurrents : d'un côté, en Bavière, celui de la Fédération des expulsés, présidée par Erika Steinbach (CDU), qui voudrait ce mémorial à Berlin ; de l'autre, le projet porté par plusieurs députés du Bundestag, comme Markus Meckel, soutenu par plusieurs intellectuels polonais dont le journaliste Adam Kzreminski... ou l'ex-dissident Adam Michnik. Leur contre-proposition : pas un monument, mais un centre de recherche, pas à Berlin, mais à Wrocław (Breslau), consacré à l'ensemble des expulsions ethniques survenues sur le continent. Une façon d'aller dans le sens d'une « véritable européanisation des histoires nationales au XXI^e siècle ».

4. On ne reviendra pas ici sur la querelle des historiens. Pour l'essentiel de cette polémique qui fit rage en Allemagne, au milieu des années 1980, de même que sur dix ans de débats autour du projet sur la construction du Mémorial en hommage aux Juifs d'Europe assassinés par l'Allemagne nazie, voir mon livre (Robin, 2001).

5. Voir Laignel-Lavastine (2004), à propos d'un colloque tenu à Prague les 7, 8 et 9 décembre 2003.

Deux projets, poursuit-elle, deux conceptions de la mémoire : l'une fondée sur le ressentiment ; l'autre tournée vers l'avenir. Car il y a deux façons d'éviter le travail de mémoire : à une extrémité, l'adoption d'une attitude relativiste –, à chacun sa vérité ; à l'autre, l'illusion qui consisterait à édifier un « grand récit » unanimiste et aseptisé.

Malgré les gestes du chancelier Schröder, ses discours au moment du 6 juin 2004, lors des cérémonies commémoratives du soixantième anniversaire du Débarquement et du soixantième anniversaire du soulèvement de Varsovie contre l'occupation allemande, un certain nombre de rappels, de retours du refoulé viennent montrer en permanence que le passé n'est pas mort, qu'il resurgit quand on l'attend le moins.

Une phrase ouvre le livre que Paul Ricœur a consacré à la mémoire (Ricœur, 2000, p. I) : « Je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donne le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués. »

Avouons que cette juste mémoire sera partout dans le monde difficile à trouver. En Allemagne, plus de soixante ans après les faits, la « maîtrise du passé » se montre véritablement « immaîtrisable ».

Bibliographie

- Bar On, D. (1991). *L'Héritage infernal : des fils et des filles de nazis racontent*, Paris, Eshel.
- Cercas, J. (2002). *Les soldats de Salamine*, Paris, Actes Sud.
- Grass, G. (1997). *Toute une histoire*, Paris, Le Seuil.
- Grass, G. (2002). *Im Krebsgang*, Göttingen, Streidl. En français : *En crabe*, Paris, Le Seuil.
- Jaspers, K. (1990). *La Culpabilité allemande*, Paris, Minuit.
- Laiguel-Lavastine, A. (2004). « Les mémoires blessées », *Le Monde*, 9 septembre.
- Levi, G. (2001). « Le passé lointain : sur l'usage politique de l'histoire », dans F. Hartog et J. Revel, *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'ÉHSS.
- Marion, G. (2002). « L'Allemagne à la redécouverte de son histoire enfouie », *Le Monde*, 27 mars.
- Millot, L. (2002). « L'Allemagne se penche sur ses ruines : polémique autour d'un livre détaillant les bombardements alliés », *Libération*, 17 décembre, p. 27.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Robin, R. (1999). « La honte nationale comme malédiction. Autour de "l'affaire Walser-Bubis" », *Revue internationale et stratégique*, printemps, n° 33, p. 45-69.
- Robin, R. (2001). *Berlin Chantiers : essai sur les passés fragiles*, Paris, Stock.
- Ruiz Torres, P. (2001). « Les usages politiques de l'histoire en Espagne : formes, limites et contradictions », dans F. Hartog et J. Revel, *Les usages politiques du passé*, Paris, éditions de l'ÉHSS.
- Sichrovsky, P. (1987). *Naître coupable, naître victime*, Paris, Maren Sell.
- Solchany, J. (1997). *Comprendre le nazisme dans l'Allemagne des années zéro (1945-1949)*, Paris, Presses universitaires de France.
- Tabucchi, A. (2001). « Italie : les fantômes du fascisme », *Le Monde*, 20 octobre.
- Terray, E. (1996). *Ombres berlinoises : voyage dans une autre Allemagne*, Paris, Odile Jacob.
- Walser, M. (1998). *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Francfort, Verlag der Buchhandler-Vereinigung GmbH, p. 44-45. Traduit dans *Le Courrier international*, n° 424, du 17 au 22 décembre, p. 7.

DE LA FÊTE NATIONALE
AUX LUTTES COMMÉMORATIVES AUTOUR
DU 11 SEPTEMBRE CHILIEN (1973-2003)
Un jour pas comme les autres¹

Alfredo Joignant

*Ce qui est choquant avec le "11", c'est
qu'il n'a pas été un jour ordinaire.*

Alfredo JOCELYN-HOLT, « Un día distinto »,
El Mercurio, 9 septembre 1993.

*Dans toutes les existences, on note une
date où bifurque la destinée, soit vers
une catastrophe, soit vers le succès.*

LA ROCHEFOUCAULD, *Marie Leczinska*.

1. Je voudrais remercier Olivier Ihl de la lecture attentive qu'il a bien voulu accorder à une première version de ce texte, ainsi qu'à Carolina González, qui m'a aidé dans le travail de dépouillement d'archives de presse.

Les commémorations du 11 septembre chilien en 2003 ont conclu à bien des égards une longue période de luttes commémoratives et de passions mémorielles. Une date devenue depuis largement légendaire, voire mythique, puisque les ironies de l'histoire universelle ont voulu que cette même date coïncide avec l'attentat aussi spectaculaire que meurtrier aux Twin Towers à New York, en 2001.

Pourtant, le 11 septembre 2003 a donné lieu au Chili à des commémorations qui ont fini par faire oublier qu'il existait un autre 11 septembre, beaucoup plus récent et à la résonance beaucoup plus actuelle et universelle. Cette centralité du 11 septembre chilien trois décennies plus tard explique la profusion de théories, spontanées et éclairées, concernant la force mémorielle particulière qui s'attacherait au nombre 30², à la différence notoire du vingtième anniversaire du coup d'État. Mais plus profondément, la passion suscitée par cette date suggère d'emblée l'ampleur du travail de mobilisation commémorative dont le Chili a fait l'expérience, et auquel ont pris part aussi bien l'État que des agences publiques et privées, la plupart du temps de façon dispersée, souvent de manière concurrentielle, dans une sorte de foisonnement à la hauteur de la centralité dont bénéficie cette date. C'est en effet par dizaines que l'on peut compter les livres publiés à cette occasion. Non moins importante a été l'actualité d'un marché musical marqué par la nostalgie des sons et des rythmes entendus il y a trente ans, depuis la musique des Quilapayún jusqu'aux formes les plus récentes du chant politiquement engagé (comme par exemple celui des Illapu). D'une rare abondance a été l'activité universitaire cette année-là, sous la forme de colloques, séminaires et journées d'étude innombrables. Quant à la télévision, entre la mi-juillet et la mi-septembre, c'est à plus d'une quarantaine d'émissions que les citoyens chiliens, métamorphosés en public de spectateurs, ont pu assister, sans oublier le fait que le trentième anniversaire du coup d'État se trouvait quotidiennement présent au journal télévisé, sous la forme d'informations concernant diverses dates intermédiaires.

2. C'est ainsi que, par exemple, Tomás Moulian, un des plus influents sociologues chiliens, faisait de ces trente ans d'histoire un « âge qui, dans le cycle vital des êtres humains, s'assimile à l'entrée dans l'âge mûr » (Moulian, 2002).

C'est cette mobilisation commémorative qui a été enregistrée par les sondages d'opinion. C'est ainsi qu'à la question de savoir « Avez-vous vu une émission de télévision ou lu un reportage dans un journal sur les 30 ans du 11 septembre 1973 ? », 62 % des Chiliens répondent affirmativement (CERC : *Informe de prensa encuesta nacional*, 2003), un taux de réponse impressionnant dans la mesure où il permet de se faire une idée de la centralité médiatique que les commémorations du 11 septembre 2003 ont pu atteindre, au point peut-être de saturer les spectateurs si l'on croit à un sondage de la Fondation Futuro : 67,5 % des enquêtés déclarent « ne pas s'intéresser » au sujet du coup d'État et 56 % des sondés considèrent « excessifs » le temps et la place que les médias ont consacré aux événements d'il y a trente ans³ (*La Segunda*, 5 septembre 2003).

Surexposition médiatique et, peut-être, saturation semblent être les caractéristiques générales de la réception de la mobilisation commémorative entreprise de manière croissante à partir de la mi-juillet 2003. Mais qu'en est-il des significations véhiculées par ce foisonnement commémoratif ? Et d'abord, est-on sûr de savoir ce qui a été finalement commémoré ? Une question apparemment anodine, mais qui touche du doigt les enjeux d'une date aussi célèbre qu'opaque. La chute de la démocratie ? Bien sûr, mais d'une démocratie qui pour certains était déjà défailante et qui pour d'autres se trouvait en proie soit à la dégénérescence (à droite), soit à sa régénération (à gauche). La mort d'un président ? Certes, mais son suicide relève pour ses opposants d'antan de sa propre faute, et pour ses partisans d'une volonté de domination de la droite, sans oublier que la représentation du décès d'Allende sous la forme du meurtre déjoue encore les certitudes de l'autopsie. La mise en place d'une dictature ? Sans doute, bien que le désaccord sémantique soit de règle, puisque d'aucuns préféreront parler de « gouvernement » ou de « régime militaire », alors que d'autres choisiront de nommer ce régime comme un « autoritarisme », et d'autres encore comme une « dictature ». Ici comme ailleurs, choisir des mots revient à choisir des armes.

D'une manière générale, on essaiera de mettre en évidence les enjeux qui entourent les commémorations du 11 septembre depuis trente ans, ce qui nous mènera à rester attentifs à la façon dont on commémore et dont on nomme les enjeux qui sont liés à cette date à divers moments du temps. En procédant de cette manière, on se dote des moyens pour montrer que, en l'espace de trente ans, on est passé d'une célébration, voire d'une fête, à des commémorations.

3. Il convient toutefois de relativiser ces résultats d'enquête, pour deux raisons. D'abord, parce que la Fondation Futuro est directement liée et financée par un grand patron chilien, Sebastian Piñera, au demeurant président de Rénovation nationale, l'un des deux partis de l'opposition de droite. Ensuite, parce que la méthodologie employée pose de nombreux problèmes, notamment du fait qu'elle est téléphonique, et compte tenu du caractère très imparfait du mode d'échantillonnage.

UNE NOUVELLE FÊTE NATIONALE

La matérialisation brutale du coup d'État le 11 septembre 1973 au petit matin a certes suscité des douleurs individuellement inoubliables chez des nombreux Chiliens, dont rend compte encore aujourd'hui l'enregistrement froid de ces émotions accompli par plusieurs sondages d'opinion au cours de l'an 2003. C'est ainsi qu'une enquête de la Fondation Futuro réalisée au mois de juillet faisait état de 70 % de personnes ayant plus de 44 ans qui déclaraient sentir de la « tristesse » à la question de savoir si, pour elles, « le 11 septembre a été un jour de tristesse, de joie ou d'indifférence » (Fundación Futuro, 2003). S'agissant d'une population qui, au moment du coup d'État, avait au moins 14 ans, il est intéressant de mettre en contraste ce sentiment massif de tristesse en 2003 et la joie, voire le bonheur de la « majorité » des Chiliens seulement un an après la chute de la démocratie. Il y a là, sans doute, suffisamment de place pour les petites et grandes tricheries de la mémoire individuelle qui, trente ans après, permet tantôt d'oublier la joie effectivement vécue, tantôt de refouler un sentiment et le souvenir de celui-ci, tous deux devenus publiquement inavouables, et dans tous les cas de se méprendre sur l'ampleur des passions suscitées à l'époque par le coup d'État.

Il ne faut pas oublier qu'il y a trente ans, l'opposition de droite et les forces armées revendiquaient l'interprétation du désir collectif, censé être majoritaire au sein de la population, de renversement du gouvernement de l'Unité populaire, notamment à la suite de cette véritable censure votée par la majorité de droite et démocrate-chrétienne à la Chambre des députés le 20 août 1973 à l'encontre de l'administration de Salvador Allende. C'est cette censure qui se trouve à l'origine de ce mot étrange, à l'allure légale, presque administrative : *pronunciamiento*, qui renvoie à une prise de position officielle de l'une des deux chambres du pouvoir législatif, qui a précédé et, pour certains, légitimé le renversement de Salvador Allende trois semaines plus tard au moyen d'un coup d'État qui, encore aujourd'hui, n'est pas forcément reconnu comme tel⁴. Mais surtout, il faut signaler que ces mêmes disputes historiographiques ont eu lieu dans des espaces profanes au cours des mois qui précédèrent le 11 septembre 2003, par exemple entre des lecteurs de journaux, au terme d'une véritable guerre de mots. C'est ainsi

4. Il convient de noter à cet égard que les débats entre historiens, notamment entre l'historiographie conservatrice dont le chef de file est Gonzalo Vial et l'historiographie révisionniste devenue dominante au Chili dans les années 1990 (Armando de Ramón, Alfredo Jocelyn-Holt, Gabriel Salazar, pour ne citer que quelques noms, tous très différents entre eux mais reconnus au moyen de divers prix), se retrouvent bien souvent dans d'autres espaces nationaux à propos d'enjeux de mémoire tout à fait comparables, dont la manière de nommer et de parler du passé ou encore la façon d'enseigner ce que Tyack appelle les « vérités publiques » (Tyack, 1999 ; Levy, 1999 ; Evans, 2003).

que, par exemple, un jour après la publication d'une lettre de l'ancien commandant en chef de la Marine Jorge Arancibia (devenu depuis sénateur) dans laquelle il faisait état de sa « préoccupation » quant à la manière dont le gouvernement du président Lagos était en train de commémorer le *pronunciamiento* du 11 septembre 1973, il se voyait rétorquer par une lectrice : « de même que la grande majorité des Chiliens et citoyens du monde nous disons, sans euphémisme, coup militaire (*golpe militar*) » (*La Segunda*, 2 septembre 2003). Une dispute terminologique qui se répétera à plusieurs reprises et sur divers terrains et objets : « célébration » vs « commémoration », « gouvernement militaire » vs « dictature », « excès » vs « violations des droits de l'homme », etc.

C'est sans doute le souvenir envahi par la peur, voire la panique d'un gouvernement de gauche à la rhétorique révolutionnaire menaçante, qui explique que le *pronunciamiento* du 11 septembre 1973 ait rapidement été retraduit comme une « deuxième indépendance ». Une indépendance qui, à l'instar de celle qui a eu lieu le 18 septembre 1810 sous la forme d'un premier acte d'autonomie politique⁵, a fait du 11 septembre 1973 le « Jour de la libération contre les marxistes » (*El Mercurio*, 31 août 1974) et, pourrait-on ajouter, un moment essentiel de libération d'une peur longuement contenue qui s'exprimait, un an plus tard, en un véritable dévouement festif. En effet, selon le compte rendu du *Mercurio* de la fête du 11 septembre 1974, par ailleurs largement confirmé par de nombreux témoignages, c'est bien le peuple qui refait son apparition, mais un peuple décrit comme homogène, harmonieux, unifié par un patriotisme exubérant, au sein duquel chaque Chilien participant aux festivités était la synthèse d'un tout : la Nation. Ce n'est plus à « la population de Santiago » que l'on avait affaire, mais plutôt « au peuple du Chili » constitué tantôt en « foule enthousiaste », tantôt en personnes équivalentes qui, « n'ayant rien à voir avec des classes sociales », étaient unifiées par un « amour pour la Patrie » dont le pendant était le port généralisé de symboles nationaux : « un emblème, un petit drapeau chilien, un écusson, une scarapelle, un insigne, symbolisant les couleurs de la patrie avec l'étoile solitaire » (*El Mercurio*, 12 septembre 1974). À cet égard, la représentation d'un peuple dépourvu de qualités autres que celles attachées à la nation est d'autant plus intéressante qu'elle s'accompagne souvent de la sollicitation du terme foule.

5. Ce jour-là, une junte de gouvernement est formée dans le Chili colonial, dans le cadre de la déposition du roi d'Espagne Fernand VII sous l'avancée de Napoléon. La formation de cette junte est interprétée comme un acte d'autonomie politique qui préfigure l'indépendance définitive du Chili en 1818, dans la mesure où elle était dirigée par des hommes nés sur cette terre.

Mais de quelle foule s'agit-il ? D'une foule qui, parce qu'elle se dé-foule en excipant de manière ostentatoire des symboles nationaux appartenant à tous, et en dépit de son rapport extatique à la danse commune (la *cueca*) et à l'intonation « répétée » d'airs « martiaux » désormais popularisés (par exemple, la chanson de Yungay⁶), est suffisamment encadrée et, si l'on peut dire, apaisée pour cesser de faire peur. Le 11 septembre 1974 a bien été une « célébration publique et massive », se traduisant en un important travail de mobilisation entrepris par des agences publiques et privées très différentes. Une célébration qui a vu la publication massive de « publicité payante » dans les journaux au moyen de laquelle « les entreprises publiques, les entreprises et les commerces privés, voire de simples particuliers saluaient la Junte militaire », et qui donnera lieu en 1975 à « la réalisation d'un concours de vitrines à Santiago » (Candina, 2002, p. 13). Au milieu de ces célébrations, c'est la foule qui s'impose avec éclat, une foule d'autant plus apaisée qu'elle est encadrée par un programme de célébrations imbu du folklore chilien le plus traditionnel. Il faut prendre toute la mesure de la différence qui sépare ces sons traditionnels de la musique et la culture engagée sous l'Unité populaire, laquelle investissait le folklore de significations politiques libertaires, voire révolutionnaires. C'est pourquoi *El Mercurio* a tant insisté, lors des célébrations du 11 septembre 1974, sur la présence des « groupes musicaux les plus caractéristiques » (*El Mercurio*, 5 septembre 1974). C'est cet enthousiasme encadré par les traditions artistiques les plus chères au Chili qui explique la composition moins sociale que morale de la foule lors des célébrations du 11 septembre : des « travailleurs honnêtes » et des « Chiliens patriotes qui acceptent n'importe quel sacrifice afin de sauvegarder leur liberté » (*El Mercurio*, 8 septembre 1974). Un peuple-patriote qui, au lendemain des célébrations, est décrit sous sa physionomie paysanne et non plus ouvrière comme c'était le cas lors des manifestations de soutien au gouvernement de l'Unité populaire, non sans insister auparavant sur le caractère de « joie spontanée » selon les dires d'un paysan anonyme (*El Mercurio*, 12 septembre 1974). On ne peut donc s'étonner que cet enthousiasme presque effréné, et pourtant maîtrisé, se soit exprimé dans des espaces autres que celui de la fête, par exemple sur le lieu de travail et notamment dans les mines de cuivre où, selon un dirigeant syndical, des records de production ont été atteints en 1974, doublant la production de cuivre moyenne sous l'Unité populaire (*El Mercurio*, 6 septembre 1974).

6. Il s'agit d'une chanson destinée à célébrer la victoire de l'armée chilienne sur les troupes de la confédération formée par le Pérou et la Bolivie, le 20 janvier 1839, dont les deux premiers vers montrent bien les rapports de connivence qui unissent désormais l'armée et le peuple depuis le 11 septembre 1973 : « Chantons la gloire du triomphe martial/ que le peuple chilien a obtenu à Yungay ».

Dès lors, le travail de mise en équivalence, voire de synonymisation du 11 septembre 1973 (« deuxième indépendance ») avec le 18 septembre 1810 (date officielle de l'indépendance nationale), montre bien comment le calendrier commémoratif est bouleversé. C'est en effet le caractère de jour à part de la première date marquée par l'interruption des activités quotidiennes dans l'après-midi, et de jour férié de la seconde, qui a permis de faire du « 11 » (comme on dit au Chili) le moment initial des festivités nationales, lesquelles concluent le 19 septembre, avec la réalisation de la traditionnelle parade militaire⁷. Il s'agit bien, en effet, des mêmes symboles qui sont sollicités ; ce qui change, c'est le moment de leur appel. Désormais, le temps des célébrations nationales s'allonge d'une semaine au gré des caprices du calendrier, puisque les « vitrines commerciales ont commencé à montrer cette semaine des décorations et des allégories en souvenir du premier anniversaire du *pronunciamiento* » (*El Mercurio*, 7 septembre 1974).

Cette coïncidence des deux dates, le 11 et le 18 septembre, lors d'un même mois déstabilise l'harmonie traditionnelle du calendrier national non sans susciter de l'étonnement, puisque « c'est un fait insolite qu'une date se charge d'histoire en l'espace d'un an, et atteigne à notre vue la taille et la signification des événements nationaux », si bien que les fêtes nationales connues de tous « nous semblent différentes en cette année 1974 » (*El Mercurio*, 11 septembre 1974). Au-delà du fait que l'usage du pluriel pour nommer la fête nationale vise encore le 18 et le 19 septembre (ce qui est appelé au Chili *Fiestas Patrias*), ces deux dates traditionnelles semblent différentes non pas parce qu'elles sont investies de significations nouvelles, mais plutôt parce qu'elles cessent de détenir le monopole des réjouissances nationales et populaires, au point de risquer d'être dépossédées de leur centralité commémorative. Tel a été le cas de la « Marche pour la Patrie » (*Marcha por la Patria*), une cérémonie sans lendemain devant avoir lieu à Valparaíso le 19 septembre en guise de « démonstration civique que l'on prétend rendre

7. C'est ainsi que l'Association nationale d'employés fiscaux (ANEF), une entité qui « rassemble plus de 350 000 Chiliens », constate *dès le 6 septembre* que « les magasins de la capitale sont en train d'être décorés avec des motifs patriotiques qui orneront les vitrines et les rues jusqu'après le "18" ». (*El Mercurio*, 6 septembre 1974). À côté de l'intronisation du 11 septembre, il conviendrait de s'arrêter plus longuement sur sa nationalisation, dont quelques pistes sont fournies par *El Mercurio* à propos des programmes des célébrations dans plusieurs grandes villes. Ainsi, à Arica, dans l'extrême nord du Chili, il est prévu la formation d'une étoile humaine sur le terrain de football du principal stade de la ville, alors qu'à Rancagua, au centre du pays, « les femmes » de la ville « arriveront jusqu'à la Place des Héros, à midi, portant chacune une fleur blanche » (*El Mercurio*, 10 septembre 1974).

traditionnelle » (*El Mercurio*, 17 septembre 1974) et que l'on soupçonne relever d'une volonté politique visant à déplacer le centre de gravité des célébrations nationales du 18 au bénéfice du 11 septembre.

Si l'esprit de fête nationale n'est pas parvenu à s'objectiver de manière durable sur le 11 septembre au fil des ans, c'est sans doute parce qu'il ne revient pas au même de détourner le jour de la fête nationale vers une autre date et d'inventer une date originaire, fondatrice. À cet égard, la transformation du 14 juillet français est intéressante à analyser, puisque, s'il est vrai qu'il s'agit d'une date qui s'est longtemps trouvée dans un rapport de concurrence avec plusieurs autres de savoir afin de répondre à la question quel moment de la Révolution commémorer⁸ (Almavi, 1997), l'enjeu au Chili était non plus d'investir, mais de déposséder et de vider de contenu une date déjà consacrée.

Dès lors, ce n'est nullement une surprise de constater que, dès 1977, on est passé d'une « fête » où on célébrait ni plus ni moins que la « deuxième indépendance » du Chili à une « commémoration » davantage marquée par la sobriété (*El Mercurio*, 10 septembre 1977). À première vue, il semble qu'il s'agisse d'un aveu de défaite dérivé de l'objectivité d'un calendrier irréfutable. Ainsi, ce n'est pas un hasard si en 1977 le journal *El Mercurio* insiste davantage sur les différences mesurables et positives du progrès par rapport au passé récent (*El Mercurio*, 6 septembre 1977), ou si en 1980 ce même journal appelle les Chiliens à se prononcer en faveur de « l'échafaudage du régime (*obra gruesa*) sur des travaux à moitié terminés » (*El Mercurio*, 2 septembre 1980) lors du plébiscite constitutionnel, après quoi il faudra célébrer non pas le 11 septembre, mais la victoire électorale. Et pourtant, il ne faut pas se méprendre sur ce qui se trouve en jeu dans le passage de la fête à la commémoration, dans la mesure où la volonté de laisser des traces durables non pas sur la mémoire collective, mais sur ses supports matériels, prend désormais largement le devant. Ainsi, alors que les commémorations de 1977 se caractérisent par une sobriété commémorative se traduisant par l'inauguration de logements sociaux et de chemins et par l'envoi d'« aide médicale, dentaire, sociale » aux plus démunis (*El Mercurio*, 10 septembre 1977), c'est à cette même période que l'on assiste à l'ouverture de la première étape d'une des principales artères de la capitale, l'avenue du 11 septembre, dont la deuxième partie sera inaugurée à l'occasion du septième anniversaire du *pronunciamiento* (*El Mercurio*, 11 septembre 1980). Le passage de la fête à la commémoration sans faste ne signifie donc nullement la disparition de la

8. De même, on lira avec intérêt le beau livre d'Olivier Ihl (1996), notamment les pages 111 et suiv., « Le renouveau du 14 Juillet ».

volonté des gouvernants de faire du 11 septembre une date à part, fondatrice, désormais objectivée en un nom de rue destiné à représenter l'émergence d'un Chili nouveau, dont l'indépendance originaire est redoublée par une geste libératrice légitimée par la Chambre des députés au mois d'août 1973 et, qui plus est, avalisée par les pères fondateurs de la patrie selon le commentaire autorisé des historiens conservateurs de la période.

Au-delà du travail historiographique au terme duquel les figures d'O'Higgins et de Portales sont investies de significations libératrices et de restauration de l'ordre par des gouvernants intéressés à inscrire la refondation du Chili dans une continuité fondamentale, il est instructif de s'arrêter sur le pendant matériel de cet aval symbolique, lequel acquiert une grande centralité lors des commémorations du 11 septembre à partir de 1978. C'est ainsi que Bernardo O'Higgins, héros national principal de la guerre d'indépendance contre les Espagnols au terme de laquelle il est devenu le « Père de la Patrie » (*Padre de la Patria*), a souvent été un symbole à la valeur politique convoitée, notamment au cours de la campagne présidentielle de 1970 qui a vu la victoire de Salvador Allende sur ses deux rivaux d'alors. Au cours de cette campagne, en effet, l'état-major du candidat de la gauche a tenté d'investir la figure d'O'Higgins de significations proches d'une entreprise révolutionnaire, laquelle servait d'aval à l'« indépendance économique et sociale » qui était incarnée par Allende, ce qui n'a pas manqué de susciter une polémique acerbe avec la droite⁹. Dès lors, on ne peut être surpris que les nouveaux gouvernants, sous l'égide du général Pinochet, aient à leur tour essayé de « récupérer » la figure légitimante et unificatrice d'O'Higgins, dans un contexte non démocratique qui était le résultat d'une division profonde des Chiliens. Pour ce faire, rien de mieux que d'ériger un monument à la mémoire du Père de la Patrie face au Palais de La Moneda, récemment restauré, en guise de repère durable du nouveau régime. Si durable que le nouveau monument à la mémoire d'O'Higgins est, en réalité, le produit complexe de la fusion de deux monuments, l'un à l'existence très ancienne

9. C'est notamment au moment de l'anniversaire d'O'Higgins, au mois d'août, que cette figure héroïque et consensuelle était revendiquée et la signification politique de sa vie réinterprétée. C'est ainsi qu'est reproduite, dans les pages du journal *Puro Chile* étroitement lié à la candidature d'Allende, la célèbre phrase d'O'Higgins, « Je déteste l'Aristocratie », afin de montrer que c'était bien du côté des plus humbles que le Père de la Patrie se situait, tout comme Allende : insertion électorale de l'état-major de Salvador Allende, *Puro Chile*, 19 août 1970, suivies de nombreuses réactions scandalisées dans *El Mercurio* les jours d'après, ainsi que par un arbitrage favorable à Allende par le président de l'Instituto o'higiniano, le sénateur radical Anselmo Sule : *Puro Chile*, 20 août 1972.

et consensuelle¹⁰, l'autre consistant en une nef extérieure faite de pierre verte, avec un souterrain en marbre, ayant à la surface une flamme représentant la liberté, et dont la date de l'inauguration est inconnue¹¹. Une fusion complexe et, qui plus est, progressive, puisque ce n'est que le 20 août 1979, le jour de l'anniversaire d'O'Higgins, que cet Autel de la Patrie (comme il est désormais baptisé) est solennellement inauguré, dans la mesure où il accueille les restes de ce père fondateur. Or, l'érection de ce monument complexe relève bien d'une entreprise de redéfinition de l'histoire récente du Chili, puisque la figure d'O'Higgins est resignifiée sous la forme d'une véritable symbiose architecturale tendant à dire deux choses : d'abord que le Chili a conquis depuis peu sa « deuxième indépendance », ensuite qu'il a retrouvé une liberté qu'il convient de commémorer.

Pas très différente est la fonction remplie par Diego Portales, une figure politique du premier tiers du XIX^e siècle qui a été largement investie et sollicitée par les vainqueurs de 1973. Et pour cause. Diego Portales fut en effet le véritable architecte d'un État en forme au Chili, doué d'autorité et d'efficacité, non pas comme chef de l'État, mais comme ministre de l'Intérieur, dans le sillage d'une crise politique et sociale résolue par la main forte de cette figure de proue. Dès lors, on peut comprendre que Pinochet, à l'instar de Portales, ait pu se présenter comme une solution restauratrice, d'ordre, ce qui se retrouve aussi bien dans le nom du bâtiment servant de siège à la Junte militaire de gouvernement (*Edificio Diego Portales*) que dans le titre d'un livre rédigé par un historien conservateur, *De Portales a Pinochet* (Bravo Lira, 1985).

Il faut donc se garder de concevoir le passage de la fête à la commémoration seulement comme un aveu de défaite. Certes, il était finalement impossible de désinvestir le 18 septembre de toutes ses significations consensuelles, afin de les déplacer vers une date plus récente mais dépourvue de cette présomption d'unanimité qui est le propre de toute fête nationale. Mais en même temps, le marquage de la ville dont témoigne l'érection du monument-symbiose d'O'Higgins et le baptême d'une des principales artères de Santiago (l'avenue du 11 septembre), ainsi que l'usage étatique qui est fait de Portales, sont là pour rappeler que le *pronunciamiento* de 1973 relève moins du caprice que d'une refondation, voire d'une régénération du Chili.

10. Réalisé par le sculpteur Albert-Ernest Carrier-Belleuse, il a été inauguré le 19 mai 1872 : *Catálogo de obras escultóricas y monumentos comuna de Santiago*, Dirección de Ornato, Parques y Jardines, Fiche n° MA-7, sans date.

11. « Postérieurement à l'année 1974 », selon la définition vague proposée par le *Catálogo de obras escultóricas y monumentos comuna de Santiago*, Dirección de Ornato, Parques y Jardines, Fiche n° MA-8, sans date.

C'est d'ailleurs ce qui transparait du retour momentané de la fête au moment de la réalisation d'un plébiscite, au mois de septembre 1980, voué à légitimer une nouvelle Charte fondamentale (toujours en vigueur, faut-il le rappeler). Ce plébiscite a été le motif de célébrations importantes au Chili, mais surtout, il révèle bien son esprit fondateur dans la mesure où il invisibilise de façon délibérée et définitive une date concurrente : le 4 septembre, date traditionnelle où était célébrée au Chili l'élection présidentielle, dont celle d'Allende. C'est ainsi qu'*El Mercurio* se fait explicitement le vecteur de l'extinction du 4 septembre en tant que date politiquement et socialement pertinente, en signalant que depuis sept ans « la machine de propagande » antigouvernementale atteignait « des périodes de dépression et d'apogée », dont l'une se situe au mois de septembre, « parce que l'on commémore l'anniversaire de l'élection d'Allende » (*El Mercurio*, 15 septembre 1980). Plus pour longtemps, puisque à partir de 1980, le 11 septembre gagne en efficacité, passant du jour du *pronunciamiento* militaire à la date de réalisation d'un plébiscite constitutionnel largement remporté par les gouvernants, devenant ainsi une date davantage durable et objectivée.

Or, la célébration de la victoire plébiscitaire au mois de septembre 1980 s'est prolongée, un an plus tard, sous la forme d'une fête destinée à accompagner la promulgation de la nouvelle Constitution, ce qui permettait au 11 septembre d'acquérir une nouvelle vitalité. C'est ainsi que ce 11 septembre revitalisé – par exemple sous la forme de jour légalement férié à partir de 1981¹² (Candina, 2002, p. 23) – marque le début officiel « des glorieuses fêtes de septembre », « le caractère festif de cette date se justifiant pleinement, puisqu'il signale le moment où, grâce à l'intervention des forces armées et des Carabiniers, le pays a récupéré son cours naturel, alors perdu parmi les déviations marxistes » (*El Mercurio*, 11 septembre 1981). C'est le 11 septembre 1980 et 1981, et pas ensuite, que l'on retrouve les mêmes descriptions d'enthousiasme populaire qui accompagnent désormais la célébration à la fois du *pronunciamiento* et de la promulgation d'une nouvelle Constitution, une date qui gagne ainsi davantage de densité historique et

12. De manière fort intéressante, l'historienne Candina constate, à partir de ses entretiens, que « tous les interviewés et les personnes avec qui nous avons soutenu des conversations sur ce sujet ne se rappelaient pas 1981 comme l'année où le 11 septembre est légalement devenu jour férié : il existe la perception que le 11 a "toujours" été férié, c'est-à-dire depuis 1974 ». Ce faisant, cela ratifie le caractère de jour spécial doté d'une force particulière, capable de suspendre les routines quotidiennes au point de faire oublier que ce jour-là on allait à l'école et on travaillait une partie de la journée.

qui se substitue au dessein à peine dissimulé de transférer les significations unanimes du Chili libre du 18 septembre 1810 à la représentation polémique d'une liberté retrouvée le 11 septembre 1973¹³.

On s'explique donc que les commémorations du 11 septembre sous la dictature n'aient pas été suivies de célébrations massives d'un Chili régénéré, puisque la refondation du pays ne relève pas de la ferveur constante du peuple, mais plutôt de son objectivation dans une nouvelle Constitution... sauf lorsque Pinochet, devenu formellement président de la République en 1974, a été victime d'un attentat le 6 septembre 1986. C'est à ce moment, en effet, que le 11 septembre récupère de manière exceptionnelle cette force célébratrice qui depuis 1977 s'était affaiblie au bénéfice d'une entreprise commémorative plus austère. C'est ainsi que dès le lendemain de l'attentat manqué qui s'est soldé par la mort de cinq des escortes du général Pinochet¹⁴, on voit réapparaître le rassemblement massif de personnes sur l'espace public afin de ratifier la signification – dangereusement oubliée – du 11 septembre, au moyen d'une *concentración* qui, selon le Front national d'organisations autonomes (FRENAO), est le résultat d'une « majorité silencieuse du pays qui est en train de se réveiller »¹⁵ : comment ne pas rappeler que ce que l'on célèbre c'est « le *pronunciamiento* du 11 septembre, qui est une éphéméride nationale, qui apparaît sur le calendrier marqué en rouge, de la même manière que l'on célèbre le 21 mai ou le 18 septembre » ?¹⁶.

On ne peut s'étonner toutefois que le retour de la célébration du 11 septembre en 1986 comme s'il s'était agi d'une fête nationale n'ait pas eu de suite les années suivantes. Tout d'abord, l'entreprise fondatrice ne

-
13. Selon Candina, « c'est depuis 1977 qu'a été étudiée l'inclusion du 11 septembre parmi les éphémérides nationales » (2002, p. 14). Peut-être. Mais les célébrations des années 1974-1976 l'installaient déjà dans les faits.
 14. Produisant ainsi l'occasion pour une nouvelle commémoration, réitérée d'année en année, cette fois-ci en souvenir de ces cinq soldats tombés sur les lieux de l'attentat.
 15. Il est intéressant de noter que, depuis 1973, le mot *concentración* réapparaît pour la première fois à cette occasion de manière légitime, un mot servant à désigner des occupations politiques massives de l'espace public, au lieu du terme « manifestation » qui s'imposera dans les années 1990. Or, une *concentración* possède une connotation de force qui ne se retrouve plus dans le mot davantage policé de « manifestation », dans la mesure où ce qui est visé c'est davantage qu'un rassemblement de personnes : c'est à une véritable constitution, par fusion ou concentration visuelle, d'une masse à laquelle le mot fait référence, l'idée de force et d'énergie y étant donc déjà présente dans sa seule énonciation.
 16. Lieutenant-colonel Hernán Núñez Manriquez, directeur des organisations civiles, cité dans *El Mercurio*, 9 septembre 1986. Le 21 mai est commémoré le combat naval d'Iquique, lequel a eu lieu en 1879 en pleine Guerre du Pacifique, une date qui rappelle l'héroïsme d'une poignée de marins commandée par le capitaine Prat, tous morts au moment d'aborder le bateau adversaire.

dépendait plus de la célébration d'une date devenue jour férié, mais bien plus fondamentalement d'un repère durable, sous la forme d'une Constitution qui s'inscrit dans la durée à partir du 11 septembre 1981 et dont l'efficacité relève aussi bien de la commémoration du plébiscite qui accompagne sa légitimation que de son application. Ensuite, l'opposition à la dictature était, à partir de 1983, suffisamment forte et dotée de visibilité sociale pour parvenir à investir la date du 11 septembre de nouvelles significations, chargées de douleur et de tristesse, dans des lieux de mémoire aussi différents que le cimetière général, les bidonvilles des quartiers périphériques, le stade national et la principale artère de Santiago, l'Alameda. En troisième lieu, l'efficacité relève désormais de la reproduction bureaucratique, elle-même relayée par les médias, depuis la coordination des pratiques par l'imposition du férié légal jusqu'à la police des esprits par le biais de discours et de textes officiels. Enfin et surtout, la force de cette date ne dépend pas d'une quelconque énergie intrinsèque si chère à la pensée essentialiste, mais bien du fait qu'il s'agit d'une date habitée et incarnée par une personne, en l'occurrence par un leader et un chef providentiel, Augusto Pinochet.

L'HÉROÏSATION DE PINOCHET ET LA RATIFICATION CALENDRAIRE DU CHARISME

La célébration du 11 septembre jusqu'en 1977, puis sa commémoration, ont coïncidé et procédé d'un travail de production et de ratification périodique de la légitimité du nouvel ordre politique à travers la mise en exergue de la figure providentielle, héroïque et souvent sacrificielle du général Pinochet. C'est là une grande différence par rapport à plusieurs dictatures militaires qui, à l'époque, monopolisaient (ou presque) le paysage politique latino-américain.

Pourtant, une fois renversé le président Allende, rien ne semblait présager la forte personnalisation du pouvoir politique au Chili après 1973, ne serait-ce que par le fait que le pouvoir exécutif et législatif était désormais détenu par une structure collective, la junte, réunissant les commandants en chef des trois armes de la Défense nationale ainsi que le général directeur des Carabiniers. À vrai dire, on sait peu de choses sur les rapports de coopération et de rivalité qui ont scandé la transformation de la junte en une forme d'exercice du pouvoir politique de type présidentiel, y compris dans sa rhétorique consacrée. C'est ce parcours encore inconnu depuis un acteur héroïque (les militaires, les forces armées) et une instance formelle d'exercice du pouvoir politique (la junte), tous deux collectifs, jusqu'à la figure individuelle et providentielle du leader et du chef, qui est rythmé par un certain nombre de transformations institutionnelles : en juillet 1974

Pinochet devient président de la junte; au mois de décembre de la même année il est investi président de la République; au mois de janvier 1978 a lieu une première tentative de légitimation électorale du régime militaire largement centrée sur le chef de l'État, au moyen d'une Consultation nationale¹⁷; quelques mois plus tard, le rival le plus visible de Pinochet au sein de la junte (le commandant en chef de l'Armée de l'air Gustavo Leigh) est évincé; le 11 septembre 1980 est votée une nouvelle Constitution consacrant en même temps et électoralement Pinochet comme président de la République; un an plus tard est promulguée la Charte fondamentale, à quoi il faudrait ajouter l'installation d'un langage et d'une étiquette présidentielles de manière concomitante à toutes ces transformations (réapparition du titre « Son Excellence », à la résonance républicaine, pour désigner le président Pinochet; réajustement des règles de protocole à partir de la figure présidentielle; accomplissement de certains rituels présidentiels inhérents à la démocratie chilienne tels que le *Te Deum* oecuménique au mois de septembre de chaque année, etc.).

On ne peut donc s'étonner qu'au moment de célébrer, puis de commémorer le 11 septembre, on assiste progressivement à une sorte de synonymie entre la date et le nom du gouvernant. De ce point de vue, la date du 11 septembre procède de la production et de la ratification charismatiques d'un gouvernement présidentiel à la fois héroïque et providentiel et, inversement, l'investiture présidentielle de Pinochet contribue à la revitalisation de la date au moyen de sa personnalisation et, si l'on peut dire, de son incarnation par un chef qui, à l'instar des deux corps du roi analysés par Kantorowicz (1985), possède non pas deux corps mais deux natures politiques indissolublement liées: d'abord la nature instable, propre de l'autorité charismatique wébérienne, du chef héroïque; ensuite la nature de plus en plus objectivée et bureaucratique du président de la République¹⁸.

Dès lors, on comprend qu'au moment de célébrer le premier anniversaire du *pronunciamiento*, les destinataires principaux des réjouissances soient les forces armées et non le président de la Junte. À cet égard, il est tout à

17. La question qui avait alors été posée aux Chiliens était: « Face à l'agression internationale déployée à l'encontre du gouvernement de notre patrie, je soutiens le président Pinochet dans sa défense de la dignité du Chili, et je réaffirme la légitimité du gouvernement de la République pour guider de façon souveraine le processus d'institutionnalisation du pays. »

18. En ce sens, Huneucus se méprend sur les caractéristiques de Pinochet, en écartant d'emblée l'hypothèse d'une autorité qui se légitime à partir de ressources charismatiques, lorsque cet auteur signale que « la légitimation charismatique n'a pas été présente, puisque Pinochet ne possédait pas les conditions exceptionnelles qui la définissent » (Huneucus, 2000, p. 255, note 5).

fait révélateur de la centralité de cette figure collective de constater, dans la ville d'Iquique au nord du Chili, que les célébrations acquièrent la physionomie de « quatre soldats avec leurs fusils, représentant les quatre armes de la Défense nationale » au moyen de jeux de lumière projetés sur un immense bâtiment (*El Mercurio*, 10 septembre 1974). Non moins différent est le cas, toujours intéressant à analyser dans la mesure où il s'agit d'une symbolique proprement étatique qui en dit long sur la place qui est accordée à des héros dont l'identité est fort variable selon les pays et les conjonctures¹⁹, de l'émission d'une série de cinq timbres-poste totalement axés sur les forces armées, au prix de l'invisibilisation totale de Pinochet, dont le rôle se réduisait à l'époque à parler face à la foule *au nom de* la junte, « afin de fêter le jour, d'assurer la liberté et de remercier l'adhésion d'un peuple sincère » (*El Mercurio*, 12 septembre 1974)²⁰.

Pourtant, déjà en 1974, l'héroïsation de Pinochet se trouvait en germe, puisque c'est à l'occasion du premier anniversaire du *pronunciamiento* que l'on peut entendre, dans la bouche des personnes venues au parc Bustamante donner libre cours à leur joie, des phrases élogieuses à l'égard du président de la Junte, ce « Monsieur Pinochet, qui a parlé aujourd'hui très joliment et a dit toute la vérité²¹ ». Les célébrations de l'année suivante se déroulèrent sous la férule désormais présidentielle de Pinochet, une férule qui ne relevait toutefois pas totalement de ressources charismatiques, ne serait-ce que par le fait que le chef de l'État était encore concurrencé, aussi bien au sein de la junte que par d'autres généraux, sur le destin à assigner au nouveau régime. Autrement dit, le président Pinochet et le 11 septembre étaient, en 1975, encore séparés. C'est pourquoi, en 1975, les célébrations se sont largement portées sur l'inauguration d'un monument voué à signifier ce que le 11 septembre voulait dire, la « Flamme de la liberté », le feu étant – selon un des organisateurs de la cérémonie, Eduardo Boetsch – « un symbole de la liberté », mais aussi d'« épuration » (*El Mercurio*, 10 septembre 1975). Ce

19. Tantôt des scientifiques, comme par exemple en Grande-Bretagne, en France et en Allemagne (Jones, 2001), tantôt des militaires comme au Chili au lendemain du coup d'État.

20. Il s'agit de cinq timbres-poste, chacun tiré à cinq millions d'unités, dont la légende « Hommage aux forces armées et aux Carabiniers du Chili » en dit long sur ce qui est sous-jacent au premier anniversaire du *pronunciamiento*. Or, ces mêmes forces armées ne feront plus l'objet d'émissions spéciales par la suite (exception faite d'une émission destinée à commémorer le cinquantième anniversaire de l'Armée de l'air chilienne en 1980) : voir <www.sellosdechile.com>.

21. María Durán, *pobladora* (habitante d'un bidonville), citée dans *El Mercurio*, 12 septembre 1974. Mais il ne faut pas se méprendre : le seul emploi du « monsieur Pinochet » montre bien que ce n'était pas (encore) tout à fait lui le destinataire des éloges et des réjouissances.

faisant, ce que Huneeus appelle la « personnalisation du pouvoir » était différé vers un proche avenir, sans qu'il soit important de savoir si cette personnalisation était le fruit d'une volonté individuelle visant à « avoir » du pouvoir (en bonne logique substantialiste) ou si elle était le résultat complexe de la conjonction de luttes, dynamiques et conjonctures qui firent de Pinochet un acteur parmi d'autres d'un destin particulier qui serait le sien.

C'est ce proche avenir qui, au moment de commémorer le quatrième anniversaire du *pronunciamento*, allait coïncider avec un succès diplomatique de Pinochet à l'étranger, en l'occurrence à Washington dans le cadre d'une conférence de l'OEA, lequel serait profusément célébré par la presse. C'est ainsi qu'*El Mercurio*, d'emblée, circonscrit explicitement ce quatrième anniversaire sur le périmètre politique et individuel du président Pinochet, qui venait d'obtenir « un succès *personnel* » à Washington. « Comme d'habitude, Son Excellence le président de la République a assumé personnellement et directement les risques de l'opération », au terme d'une stratégie qui a consisté à aller « se montrer, s'exposer, pour donner une leçon de courage, de sérénité et de sécurité », défiant « l'isolement en sortant physiquement de la barrière » (*El Mercurio*, 11 septembre 1977). On le voit, tous les attributs individuels du leader exceptionnel se trouvent désormais réunis, largement détachés des institutions militaires parce que fondamentalement rattachés à un charisme dont l'efficacité réside dans son dynamisme, en l'occurrence dans son actualisation à l'occasion d'une entreprise diplomatique périlleuse. C'est dire en même temps combien s'est transformée la signification du 11 septembre en l'espace de quatre ans, passant de l'état de fête nationale tirant son origine du patriotisme collectif des institutions militaires, à la condition de commémoration au milieu de laquelle la figure de Pinochet devient particulièrement saillante, aux dépens des forces armées. Cette saillance finit, à défaut d'absorber complètement la date du 11 septembre, par se fusionner avec elle, au terme d'un processus de synonymisation commémorative entre une date et un chef.

C'est cette centralité nouvellement acquise par Pinochet qui se décèle dans des gestes aussi anodins et anecdotiques que le port de la bande tricolore sur la poitrine présidentielle si précisément décrit par *El Mercurio* (12 septembre 1977) : « Vêtu d'un impeccable costume de gala, la bande présidentielle en bandoulière sur la poitrine, Pinochet s'est adressé pendant presque deux heures à un important auditoire et à tout le pays, sur une chaîne de radio et de télévision », ou encore par la force d'attraction du président qui, depuis son bureau de travail, « a reçu les félicitations de la part des ministres d'État, secrétaires d'État, autorités et délégations des forces armées et de l'ordre » (*El Mercurio*, 12 septembre 1977). C'est dans ce même registre que s'inscrit, un an plus tard, l'assistance massive de « milliers de

personnes [...] à la résidence du président de la République afin de lui témoigner leur adhésion », celui-ci ne manquant pas à son tour de « se confondre, ému, avec la masse citoyenne » (*El Mercurio*, 12 septembre 1978)²².

Les années suivantes, notamment à partir du moment où le processus d'institutionnalisation du régime militaire est engagé au moyen d'un plébiscite constitutionnel et de la promulgation de la Charte fondamentale, la mise en exergue de Pinochet et de ses attributs de chef (de l'État) acquiert une nouvelle tournure, portant davantage sur ses traits de caractère et ses propriétés morales. C'est ainsi que lors des commémorations du 11 septembre en 1981, on passe – moyennant la routinisation de ses ressources charismatiques qui portaient à le décrire au préalable comme un guerrier et un chef héroïque – à des descriptions journalistiques qui appréhendent Pinochet – à partir de la figure formalisée, codifiée, institutionnalisée et donc objectivée de l'institution présidentielle²³ – comme un homme extraordinaire au point de vue des caractéristiques de sa personnalité, lesquelles ne manquent pas de s'inscrire dans la définition de l'institution : « l'autre caractéristique du système, c'est la présence d'un gouvernant dont la personnalité vigoureuse s'est imposée au pays d'une manière sans précédent », une « personnalité qui a rendu possible la formation du [nouveau] cadre économique et social », si bien que « sans la perception claire et la fermeté du président de la République, les transformations profondes qui ont été réalisées dans l'État et dans le pays ne seraient pas concevables » (*El Mercurio*, 11 septembre 1981). Dès lors, ce sont bien des ressources charismatiques historiquement différentes qui sont ainsi mobilisées, au sens où il s'agit de ressources suffisamment routinisées pour participer à l'institutionnalisation d'un nouveau régime qui se nourrit non seulement de la personnalité « ferme » et « vigoureuse » du président, mais aussi d'attributs moraux tels que sa grande « sensibilité sociale » (Rafael Cumsille, président de la Confédération du commerce au détail), sa « préoccupation profonde » pour les plus démunis (Guillermo Medina, dirigeant syndical des mineurs du Teniente) et sa capacité à s'émouvoir, montrant ainsi que « c'est un homme qui a un cœur bien à sa place » (Muñoz, 1981). Autrement dit, il s'agit d'un ensemble d'attributs deshéroïsés, parce que routinisés, dans le cadre d'un régime stabilisé au moyen d'une Constitution vouée à perdurer. Ce faisant, ce qu'on produit surtout ainsi, c'est la coïncidence entre une date revitalisée par une figure présidentielle

22. C'est à cette occasion que l'on voit affleurer *massivement* les portraits, fièrement portés par les manifestants, d'un leader dont l'identité charismatique coïncide désormais avec la date du 11 septembre.

23. Pour reprendre les propriétés générales de l'institutionnalisation de la fonction et du poste présidentiel selon Bernard Lacroix et Jacques Lagroye, « Introduction » (Lacroix et Lagroye, 1992, p. 7-12).

qui l'incarne au prix d'une déshéroïsation qui relève de son objectivation constitutionnelle permettant de l'inscrire sur la durée. Au bout du compte, à partir de 1981, la date du 11 septembre change de nature, dans la mesure où elle devient synonyme d'une figure présidentielle durcie par la règle et dans les faits, produisant ainsi ce que l'on appelle au Chili une pinochétisation du mois de septembre et, de ce fait, du régime militaire.

La réapparition d'une dimension sacrificielle au mois de septembre 1986 est à cet égard une exception, puisqu'elle procède d'une réaction à l'attentat manqué à l'encontre de Pinochet. Certes, on peut douter qu'il y ait eu « un demi-million de manifestants » sur les rues de Santiago lors des manifestations de soutien à Pinochet (*El Mercurio*, 10 septembre 1986). En revanche, il est intéressant de constater que ces milliers de manifestants portaient des pancartes avec la photographie du général Pinochet en uniforme et non seulement comme président vêtu en civil, au demeurant accompagnées de slogans belliqueux (« main dure » étant le plus sollicité), montrant ainsi une réactivation des ressources héroïques qui se sont trouvées à l'origine de son charisme, de nature héroïque et guerrière. Mais s'il s'agissait de réactiver des ressources héroïques sous la forme d'un « sacrifice personnel » de Pinochet pour le Chili (*El Mercurio*, 10 septembre 1986), cela ne pouvait être que momentané, tant était grande la routinisation de l'association entre le 11 septembre et la figure présidentielle objectivée au moyen d'une Constitution. Si objectivée que deux ans plus tard, le président Pinochet devait se présenter à une réélection de nature plébiscitaire, dont la campagne pour le Oui en 1988 le présentait davantage comme un chef d'État que comme le général victorieux d'une guerre inexistante le 11 septembre 1973.

LA DÉNATIONALISATION DU 11 SEPTEMBRE ET L'ANONYMISATION D'ALLENDE

À strictement parler, la présomption d'unanimité et de légitimité qui entourait le 11 septembre sous ses deux versants, celui de la célébration et celui de la commémoration, a commencé à être publiquement défiée au moment même où cette date tendait à coïncider avec l'institutionnalisation de la figure présidentielle au point d'en devenir synonyme. Certes, on pouvait assister déjà à la fin des années 1970 à de petites commémorations courageuses lors du premier mai sur les rues du centre civique de Santiago, ce qui cessait d'être vrai lors des dates commémoratives du mois de septembre, notamment le 4 et le 11. À cette occasion, on assiste plutôt à un décentrement aussi géographique que discret des commémorations du 4 et du 11 septembre par l'opposition de gauche notamment, depuis le centre civique vers le

Cimetière général de Santiago, notamment au « Patio 29 », un site où l'on savait que se trouvaient enterrés clandestinement les corps d'un certain nombre d'exécutés politiques, sans oublier les petites processions commémoratives de la mort d'Allende au cimetière de Santa Inés, à Valparaíso, où seules des fleurs régulièrement déposées sur la sépulture d'Eduardo Grove pouvaient faire penser qu'une figure importante s'y trouvait anonymement ensevelie.

À cet égard, on sait peu de choses de la manière dont on commémorait la mort d'Allende sur une sépulture quasiment clandestine d'un cimetière de Valparaíso, ce qui ne manque pas de rappeler de façon saisissante la commémoration dont faisait l'objet Imre Nagy par ses partisans hongrois dans un site également clandestin d'un cimetière de Budapest, à ceci près que le héros de la révolution hongroise de 1956 y était enterré avec plusieurs centaines d'étudiants, tous exécutés à la suite de la contre-révolution qui verrait la prise de pouvoir par Janos Kadar (Benziger, 2000). Dans les deux cas, en effet, on observe pendant des années non pas des cortèges, mais de petits groupes de personnes anonymes qui, arrivant au pied de la sépulture, déposaient des rameaux de fleurs, au terme d'une entrée aussi discrète que possible au cimetière, d'après les témoignages de participants d'alors que nous avons pu recueillir. Toutefois, une différence de taille réside dans la forte charge symbolique des commémorations qui avaient lieu sur la tombe de Nagy et ses compatriotes – le *kegyelet*, une sorte de rite piaculaire « très valorisé dans la société hongroise » (*ibid.*, p. 143), dont l'absence de réalisation officielle était devenue « intimement liée à la résistance au régime » (*ibid.*, p. 149-150) –, alors que les commémorations sur la tombe d'Allende étaient ou bien anonymes et silencieuses, ou bien marquées à partir de 1983 par des cérémonies politiquement plus explicites (*El Mercurio*, 12 septembre 1983) et, un peu plus tard, davantage régies par des conflits et des divisions parmi les militants de gauche venus s'incliner devant l'ancien président (*El Mercurio*, 12 septembre 1987).

Ce qui se dégage de ces contre-commémorations du 11 septembre, d'abord privées et clandestines, puis de plus en plus explicites mais marquées par des luttes intestines au sein de la gauche, c'est sans doute une mise en forme qui fait des gestes, du paysage sonore et du foisonnement de symboles politiques un véritable rituel d'opposition qui se stabilise au cours des années 1980²⁴. Mais un rituel dominé par des commémorations sans faste de la part du régime militaire, au terme de quoi il résulte une forte invisibilisation d'Allende, au point qu'il se voit dissocié de toute signification pertinente

24. Pour une analyse intéressante et riche en enseignements concernant la signification politique de certains hommes illustres, on lira avec intérêt le travail d'Emmanuel Fureix (2002).

concernant le 11 septembre. Il convient de noter, en effet, qu'Allende a été certes largement responsabilisé et culpabilisé de la chute de la démocratie par les autorités civiles et militaires du nouveau régime, mais rarement stigmatisé comme traître, antipatriote, voire antichilien, des attributs pourtant constitutifs des réputations négatives consacrées aux membres de l'Unité populaire. Sans doute la mort héroïque d'Allende au moment du bombardement du palais présidentiel n'a pas été un obstacle pour asseoir l'idée de la faute irresponsable, mais elle ne permettait pas de le définir à partir de la logique du stigmate indigne. C'est pourquoi, tout comme Nagy en Hongrie, Allende a fait l'objet d'un ostracisme dont témoigne sa sépulture privée et anonyme dans un cimetière de Valparaíso et, plus largement, d'une anonymisation d'autant plus ostensible qu'elle contrastait avec la mise en exergue initiale des forces armées, puis avec l'éclat de la figure providentielle de Pinochet, et finalement avec la routinisation du président-général au moyen de l'objectivation de l'institution présidentielle, autant de moments de mise sous silence de la figure toujours menaçante du chef de l'État déchu en 1973, devenu littéralement innommable. Ce n'est qu'au moment de contre-commémorer le 11 septembre qu'affleuraient des propriétés antagonistes à celles de Pinochet et du poste présidentiel, ce qui était surtout le cas le 4 septembre, date traditionnelle d'élection des présidents de la République au Chili qui permettait d'asseoir la valeur intarissable du suffrage universel, ce qui explique par ailleurs l'occultation complète de cette date concurrente par les hauts dignitaires du régime militaire. Dès lors, pendant toute la décennie 1980, les contre-commémorations du coup d'État militaire et non plus du *pronunciamiento* se concentraient fondamentalement sur deux sites, le Cimetière général à Santiago et le Cimetière de Santa Inés à Valparaíso, pour ensuite tourner à la violence ouverte dans les rues du centre civique et dans les quartiers périphériques de la capitale, participant ainsi de la redéfinition du mois de septembre comme d'un « septembre rouge²⁵ ».

Avec l'instauration d'un régime démocratique au mois de mars 1990, les nouvelles autorités ont vite compris la nature conflictuelle du 11 septembre, une date qui prolongeait la tradition de mois violents, puisqu'il servait d'occasion pour célébrer pêle-mêle pour les uns la défaite du communisme, la promulgation d'une nouvelle Constitution et la libération du Chili, et pour les autres de commémorer un jour de tristesse marqué par la mort de milliers de Chiliens, dont le président Allende. C'est pourquoi très vite s'est

25. C'est avec raison que l'historienne Candina (2002, p. 27) constate la mise en place d'une « tradition d'un "septembre rouge" qui s'est consolidée d'année en année, affirmée par la contestation dans la rue et par les crimes contre la vie : l'assassinat d'André Jarlan en septembre 1984, la découverte d'arsenaux clandestins en 1985 [...] et l'attentat » à l'encontre de Pinochet en 1986.

installé l'enjeu d'éliminer le caractère de jour férié du 11 septembre, ce qui suscitait le refus unanime et outragé de la droite, ainsi que le rejet virulent du général Pinochet, devenu depuis 1990 commandant en chef de l'Armée de terre en vertu de la Constitution de 1980. C'était là une manière de dénationaliser une date qui, comme on dit, divise les Chiliens, en la rayant littéralement du calendrier à partir du moment où elle devenait un jour comme n'importe quel autre.

C'est ainsi que, d'année en année, les commémorations officielles du 11 septembre débutaient par une messe à La Moneda, date à laquelle jamais un président de la République ne s'est trouvé au palais présidentiel entre 1990 et 2000, arguant de voyages impromptus, d'un agenda surchargé ou de maladies inattendues, révélant ainsi une véritable dérobade commémorative qui se traduisait en mise à distance et une invisibilisation des trois chefs de l'État (Aylwin, Frei et, dans une moindre mesure, Lagos) lors d'une date pas comme les autres. Ces commémorations officielles étaient suivies de contre-commémorations jamais reconnues comme telles, notamment à l'École militaire, et de commémorations partisans de la part de la gauche au Cimetière général sur la tombe d'Allende, dont les restes ont été transférés depuis Valparaíso jusqu'à la capitale afin de l'enterrer publiquement, à défaut de pouvoir le faire officiellement, dans la mesure où les forces armées ont refusé avec véhémence de lui rendre un hommage d'État au moment des funérailles publiques tenues le 4 septembre 1990 (Joignant, 1998, chap. 5). Depuis cette date, en effet, l'épicentre des commémorations du 11 septembre se déplace depuis le « Patio 29 » jusqu'au mausolée familial d'Allende, tous deux au Cimetière général, ce qui coïncide avec la démultiplication, sous forme de dispersion, des lieux commémoratifs de plus en plus sollicités : anciens centres de détention (Villa Grimaldi, Stade national, pour citer deux des plus célèbres), défilés au nombre de participants décroissant au fur et à mesure que l'on avance dans la décennie 1990 sur les principales rues du centre civique, rassemblements dans de nouveaux lieux de mémoire (le Mémorial des détenus disparus, par exemple).

Ce qui frappe au cours de cette période, c'est la poursuite de l'anonymisation de Salvador Allende, en dépit du fait qu'il a été solennellement enterré, comme si ce rituel funéraire imparfait (ce n'étaient pas des funérailles d'État) avait été le prix à payer pour un silence prolongé autour de sa figure et de sa mémoire, un silence qui s'exprimera sous la forme d'une amnésie prolongée affectant la société chilienne, laquelle ne sera qu'épisodiquement bouleversée par ce que Wilde appelle des « irruptions de mémoire » définies comme des « événements publics » qui surgissent virtuellement et « soudainement » dans la « conscience nationale », tantôt suscités par des « faits du hasard » (la découverte de sépultures clandestines, par exemple),

tantôt provoqués par des « acteurs étatiques » qui échappent à l'emprise du « gouvernement élu » (les menaces proférées au moyen de mises en scène par les forces armées, par exemple) (Wilde, 1999).

Mais ces irruptions de la mémoire, faut-il le signaler, suivent également au cours des années 1990 le rythme prévisible de dates à commémorer. À cet égard, les mois d'août et septembre constituent autant d'occasions périodiques de réactiver des souvenirs individuels et de briser les routines de l'oubli, celles-là même qui se trouvent à l'origine de l'invisibilisation du président de la République tous les 11 septembre. Sans doute, ces dérobades réitérées du chef de l'État s'expliquent par la présence menaçante des forces de l'ancien régime, toujours prêtes à réagir de manière virulente lorsque la redéfinition du 11 septembre se trouve en jeu. C'est ainsi que, en 1992, à la suite de la dérogation manquée du caractère férié du 11 septembre par le Sénat, le sénateur désigné Santiago Sinclair (qui plus est ancien vice-commandant en chef de l'Armée de terre) estime que la raison avancée par la coalition gouvernementale (« une date qui divise les Chiliens ») équivaut à « exprimer un refus à l'action entreprise par les forces armées et de l'Ordre : c'est ce que l'on prétend ? Je dois supposer que non » (*El Mercurio*, 2 septembre 1992). Ce rejet menaçant du projet de loi se retrouve également parmi les militaires, à l'instar d'Alfredo Núñez, général des Carabiniers, qui rappelle fièrement que le 11 septembre 1973 « nous nous sommes intégrés [avec les autres armes] afin de former les quatre épées disposées pour servir la Patrie » (*El Mercurio*, 3 septembre 1992). Le mot est lâché. Si le mois de septembre devient un mois gênant et inquiétant pour le gouvernement, c'est parce que face à lui s'érigent des forces armées fières de leur rôle. Si fières que, par exemple, l'Armée de terre « célébrait » le 11 septembre 1992 au moyen de 21 coups de canon, ce qui permettait au général Pinochet d'ironiser : « pourquoi ont-ils tellement peur de ces 21 coups de canon ? » (*El Mercurio*, 4 septembre 1992).

Dès lors, ce n'est pas un hasard si tous les mois de septembre depuis 1990 donnent lieu à des phénomènes de violence, d'abord chez les universitaires puis dans les quartiers populaires. Mais d'un point de vue commémoratif, ce qui devient la règle, c'est la dispersion des cérémonies de commémoration, au moyen de l'investissement de plusieurs lieux de mémoire par divers types d'acteurs, depuis les organisations de défense des droits de l'homme jusqu'aux partis politiques, en passant par toute une panoplie de fondations, associations et mouvements. C'est cette dispersion qui se traduit, dès 1990, par le bouleversement des itinéraires commémoratifs établis. C'est ainsi qu'on passe des commémorations dans des lieux de mémoire totalement prévisibles dans les années 1980 (notamment dans les cimetières et dans quelques rares centres de détention laissés vacants par les militaires) à des itinéraires sous forme de marches et de défilés beaucoup plus complexes,

lesquels ont largement évolué au cours des années 1990 au fur et à mesure que se multipliaient les nouveaux lieux de mémoire (monument d'Allende, mémorial des détenus-disparus, etc.). Dès lors, les cimetières perdent leur centralité, au bénéfice notamment du Palais de La Moneda, lieu de passage, puis de convergence de toutes les manifestations commémoratives une fois inaugurée la statue d'Allende, située sur un coin de la Place de la Constitution à laquelle fait face le palais présidentiel. À cet égard, il est intéressant de constater que dès 1990, les cortèges commémoratifs du 11 septembre passent sur le côté de La Moneda, s'arrêtant pour déposer des fleurs à l'endroit où, dix-sept ans plus tôt, il existait une porte latérale d'accès au palais, celle-là même qui était utilisée par Allende. Or, c'est bien le passage par la rue qui longe une aile de La Moneda qui s'est trouvé à l'origine de polémiques acerbes à partir de 1993, puisque le gouvernement – par l'entremise du ministre de l'Intérieur – s'est longtemps refusé à autoriser la circulation et l'arrêt des cortèges commémoratifs, ne serait-ce que pendant quelques instants, ce qui a débouché en 1994 sur la démission de l'intendant de Santiago en guise de désaccord avec cette interdiction.

Ce que révèle cet épisode commémoratif sur le seuil d'une porte inexistant, c'est moins une anecdote que l'expression d'une date gênante. S'il est vrai que cette date sera éliminée du calendrier des éphémérides nationales en 1998, au bénéfice d'un autre jour férié (le jour de l'« Unité nationale », célébré le premier lundi de septembre), il reste que le 11 septembre demeure une date problématique où s'affrontent deux définitions irréconciliables, l'une portée à signifier la refondation du Chili et la restauration de l'ordre social, l'autre vouée à rappeler la chute de la démocratie à la suite d'un coup d'État. Il s'ensuit une décennie dominée par des rapports commémoratifs irréconciliables au 11 septembre, d'autant plus qu'une fois éliminé son caractère de jour férié, son substitut voué à asseoir une représentation unitaire du Chili entrera en crise dès 1999... par le biais de propositions visant à l'éliminer.

TRENTE ANS APRÈS : LES PEURS COMMÉMORATIVES

Les commémorations des trente ans du coup d'État se sont accompagnées d'un vaste travail de mobilisation de la mémoire, au moyen de politiques étatiques dont le propos était de figer le souvenir sur des objets et des personnages bien délimités, canalisant ainsi les significations de « commémorer ». Comme il fallait s'y attendre, ces commémorations gouvernementales, donc officielles, n'ont pas manqué de susciter des polémiques parfois acerbes, ainsi que des contre-commémorations aussi bien de la part de la gauche la plus radicale qui se sentait exclue du programme officiel que de la droite sous

toutes ses formes, des partisans aux militaires à la retraite. Ce sont ces polémiques révisionnistes qui se sont traduites par une profusion d'articles de presse publiés sous forme d'éditoriaux, de rubriques d'opinion et de lettres de lecteurs par des historiens professionnels ou amateurs, dont le leitmotiv était de fonder la légitimité du coup d'État en raison de l'existence de responsabilités préalables uniquement imputables au gouvernement de l'Unité populaire. Tel est le cas, par exemple, de cet éditorial du journal conservateur *La Segunda*, dans lequel le coup d'État – jamais nommé comme tel si ce n'est par le biais de l'ellipse – est largement naturalisé : « il n'y a personne sérieusement qui ne reconnaisse le caractère inévitable de ce qui a eu lieu, que tous voyaient venir » (*La Segunda*, 28 août 2003). Il est vrai que la répression qui a suivi le coup d'État était généralement rejetée, sans qu'on remette en cause pour autant la nécessité de ce coup de force politique ni qu'on condamne les violations aux droits de l'homme comme telles, mais plutôt en vertu de leurs conséquences indirectes : « le 11 septembre marque ainsi, pour une part, la fin désirée d'une étape funeste, à un coût qui apparaît aujourd'hui excessif dans l'aspect humain, y compris le sacrifice volontaire de Salvador Allende, protagoniste principal de son propre échec » (*La Segunda*, 11 septembre 2003).

À cet égard, les disputes terminologiques au moyen desquelles on prétend désigner et signifier ce qui s'est passé il y a trente ans acquièrent une nouvelle vitalité. Loin d'être des coquetteries de langage, ce que ces batailles de mots mettent en évidence, c'est à la fois un enjeu de définition de ce qu'il faut « célébrer » ou « commémorer » trente ans après et des hésitations qui s'expriment dans des termes politiquement instables, qui révèlent bien plus profondément de véritables peurs commémoratives, se rapportant aussi bien à ce qu'il faut commémorer qu'à la manière et aux conséquences de le faire. Une partie de ces hésitations transparaît de cette curieuse distinction établie par Joaquín Lavín, principal leader de l'opposition de droite, entre « défilé » ou « manifester » le 11 septembre 2003. À la question de savoir de quelle manière il faudrait commémorer le trentième anniversaire du coup d'État, Joaquín Lavín, devenu maire de Santiago, plaide en faveur de la manifestation sous la forme d'une *concentración* « face à un lieu », au détriment du défilé dont l'itinéraire qui lui est consubstantiel permet que « beaucoup de choses [soient] cassées » (*La Segunda*, 22 août 2003). En ce sens, la *concentración*, dans la mesure où il s'agit d'un rassemblement statique de personnes dont le nombre en l'occurrence importe peu, se révèle moins « malsaine » (*dañina*) que le défilé, conçu comme rassemblement mobile d'individus difficiles à maîtriser (*ibid.*). Mais plus largement, ce choix du terme *concentración* exprime à la fois un réinvestissement conservateur du mot et une peur commémorative susceptible d'adopter la physionomie de la violence.

C'est cette peur à l'égard de la violence qui se reflète dans la manière dont ont été décrits les faits et méfaits de la manifestation de la Centrale unitaire des travailleurs (CUT) un mois avant les commémorations du coup d'État. C'est ainsi que, presque à la manière d'un prélude des violences commémoratives, le directeur général des Carabiniers, Alberto Cienfuegos, a tenté une typification de la violence manifestante au moyen d'une typologie des accusés et des suspects : « *lumpen*, délinquants, rupturistes, anarchistes, des gens qui sont contre tout » (*La Segunda*, 22 août 2003)²⁶, autant d'expressions d'individus et de groupes qui, littéralement, font peur, tant est grande leur violence, y compris sur les forces de l'ordre. C'est cette même peur sociale, retraduite politiquement, qui a mené le pouvoir exécutif à présenter un projet de loi dont l'objectif déclaré était de « sanctionner jusqu'à la tentative d'attaque » sur les carabiniers, « même si celle-ci ne produit pas d'effet » (*La Segunda*, 21 août 2003).

Comment conjurer ces peurs commémoratives ? Voilà une question à laquelle ont tenté explicitement de répondre un certain nombre de personnalités, en se demandant comment atteindre « un "11" sans barricades dans les quartiers, sans pneus incendiés au milieu des rues, sans feux de circulation arrachés, sans vitrines brisées, sans *miguelitos*²⁷ dans la rue, sans interruption de lumière (*apagones*) [...] et sans blessés ou morts. Un "11" sans peur » (*La Segunda*, 22 août 2003). Une question dont les réponses trahissent bien souvent l'emprise de la position sociale occupée par les répondants et révèlent – à la manière d'une radiographie des passions politiques – les craintes et les peurs de commémorer le 11 septembre. Il s'agit de 18 personnalités appartenant à diverses organisations politiques et sociales, ainsi qu'à des agences de l'État. Dès lors, à la question de savoir comment vivre « un "11" sans peur », tous les répondants estiment pertinent d'y répondre. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la pétition d'« absence policière » sur les lieux de rassemblement et de mémoire de la part de César Quiroz (porte-parole du Mouvement Manuel Rodriguez, l'expression politique d'un ancien mouvement de guérilla urbaine sous la dictature, désormais disparu), et de Mireya García (vice-présidente de l'Association des familles des détenus disparus). Cette réponse dénote une peur axée sur la police et contraste radicalement avec la position d'autorités politiques gouvernementales et locales, dont l'une des fonctions est le maintien de l'ordre : la mise en place

26. Le mot *lumpen*, à la connotation très stigmatisante en espagnol, tire son étymologie de l'allemand *lumpenproletariat* ; il désigne au Chili des individus dépourvus d'attaches sociales claires et caractérisés par des comportements violents et proches du banditisme.

27. Les *miguelitos* sont de petites technologies violentes faites à partir de plusieurs clous tordus, dont la fonction est de crever les pneus des voitures, notamment de la police, et plus généralement de provoquer des embouteillages.

d'« une forme de circulation sur la Place de la Constitution » où se trouve le palais présidentiel (José Miguel Insulza, Ministre de l'Intérieur) ; « davantage de présence policière » (Jorge Burgos, ancien secrétaire d'État de l'Intérieur devenu député DC) ; « que les manifestations, cérémonies ou défilés soient autorisés, avec la lumière du jour et une heure de fin » (Ramón Farías, maire) ou « que l'Alameda ne soit pas utilisée » (Juan Saavedra, maire) (*ibid.*). On a là deux types d'approches antagonistes des commémorations qui dénotent des peurs se rapportant aux risques de débordement et de déferlement de violence, ce qui permet à une députée de droite de prôner l'interdiction pure et simple : « J'empêcherais tout type de manifestation » (María Angélica Cristi), ou, à l'inverse, de plaider pour une démultiplication des espaces manifestants : « Faire de la place au *lumpen* pour qu'il fasse sa propre manifestation (autorisée) dans laquelle ils se défoulent et ils expriment ce qu'ils veulent, ce qui leur fait mal et ce qui leur manque » (Elia del Caso, animatrice de télévision) (*ibid.*). C'est dire combien les peurs suscitées par les commémorations du 11 septembre 2003 se trouvaient présentes, et combien elles pouvaient susciter des désaccords concernant la manière de les conjurer.

Certes, il y a bien eu de la violence les jours qui ont précédé le 11 septembre, et *a fortiori* le jour même de la commémoration, en dépit du fait que l'accès à des lieux de mémoire aussi connotés que le monument de Salvador Allende, situé sur la Place de la Constitution, était largement régulé de façon à la fois temporelle et spatiale²⁸ : pour ce jour,

le gouvernement a décidé d'autoriser, à partir de 13 heures, que différentes organisations politiques ou de droits de l'homme aillent sur la Place de la Constitution rendre hommage à Salvador Allende au pied de la statue du Mandataire renversé. L'autorisation a été accordée de manière différenciée, afin que chacune de ces entités puisse réaliser l'activité de façon séparée et ne pas donner lieu à des désordres » (*La Tercera*, 21 août 2003).

Mais en même temps, s'il y a eu de la violence, il s'agissait d'une violence décalée par rapport aux lieux de mémoire et de commémoration, la plupart du temps dans les quartiers périphériques et populaires des grandes villes, notamment à Santiago. Violence spatialement décalée, mais surtout socialement illégitime, dans la mesure où elle se déplace et se décentre complètement des lieux de commémoration, au point de faire oublier le lien entre la mémoire d'une date et la violence qu'elle a pu indirectement susciter. Ainsi les peurs commémoratives se confirment, et expliquent l'émergence

28. À quoi il faudrait ajouter la stratégie de désactivation de la violence dans des lieux traditionnellement chauds comme les universités, au moyen de leur fermeture : *La Segunda*, 27 août et 8 septembre 2003.

d'un vocabulaire rarement employé au Chili à propos de situations politiques. Tel est le cas de l'apparition de « tourbes » dans certaines *poblaciones* de Santiago, par exemple à La Pincoya où « une tourbe de plus de 100 jeunes a installé hier soir des barricades incendiaires » (*La Segunda*, 4 septembre 2003), ou encore le jour même de la commémoration du 11 septembre dans un quartier populaire au sud de la capitale, à Lo Hermida, où « des violentistes ont saccagé sept magasins, dont une pharmacie et une boucherie », ainsi qu'« un jardin d'enfants, où ils ont volé des berceaux (*cunas*) et des jouets d'enfants » (*La Segunda*, 12 septembre 2003)²⁹.

Ces violences décalées, qui étaient souvent typifiées par les autorités gouvernementales et policières comme « anomiques », au terme d'une véritable sociologie spontanée qui permettait même d'inventer de nouvelles catégories – « vandalisme électrique » (*La Segunda*, 12 septembre 2003), « groupes asystémiques », ou encore « vandalisme dévoyé » (*La Segunda*, 12 septembre 2003) –, montre la manière dont la mémoire d'une date restait là inexprimée, vouée au silence d'un nombre sur le calendrier. Mais est-on sûr de savoir pour autant ce qui était effectivement commémoré le 11 septembre 2003 ? Est-ce qu'il était clair pour tout le monde, l'enjeu commémoratif ? Comme dans toute entreprise commémorative portant sur « un passé difficile³⁰ », c'est bien la définition de l'enjeu commémoratif qui se trouve impliquée dans tous les moments et occasions solennels de solliciter la mémoire déposée sur un monument ou objectivée dans une date. Car, Pierre Nora l'a merveilleusement montré, « les lieux de mémoire ne sont pas ce dont on se souvient, mais là où la mémoire travaille ; non la tradition elle-même, mais son laboratoire » (Nora, 1997, p. 17). Or, le travail de la mémoire relève bien de ce à quoi pensent, dont parlent et sur quoi agissent

29. On entend par « violentisme » (*violentismo*) au Chili des nouvelles formes de violence, distinctes de celles classiquement liées à la politique. C'est en effet au début des années 1970 que le journal conservateur *La Segunda* s'est évertué à inventer ce néologisme, dont la réussite sociale sera aussi immédiate que durable. Une réussite si rapide que le journal *El Mercurio* consacra à l'invention du mot un article quelques jours après (*El Mercurio*, 12 février 1970), en essayant de préciser son champ sémantique et ses usages. C'est ainsi que ces formes censées être nouvelles de la violence consistent en l'usage de la force « à l'encontre des personnes ou des choses afin d'exprimer une plainte ou d'imposer une conception sociale ou politique » (*ibid.*). En ce sens, c'est parce qu'il y a en elles une intention de rendre visible une plainte politique ou des malaises sociaux en imposant sa propre définition des enjeux que ces violences s'avèrent différentes de la guérilla ou du terrorisme. C'est donc parce que ces nouvelles violences deviennent fréquentes et très visibles qu'une entreprise de construction d'un nouveau mot pouvait avoir du sens, le néologisme s'imposant dans le vocabulaire ordinaire et étant réemployé plus de trente ans après afin de nommer des violences commémoratives.

30. Pour reprendre la formule de Robin Wagner-Pacifici et Barry Schwartz (1991).

les individus, et d'abord les agents investis d'autorité, pour inscrire des significations sur des lieux, des dates, voire sur des objets tels que des statues et des monuments dont les représentations et les significations peuvent profondément varier au cours du temps, notamment à l'occasion de « conjonctures critiques » dans lesquelles « les élites politiques se trouvent en concurrence pour la légitimité publique, [en agissant] comme des bricoleurs » (Forest et Johnson, 2002, p. 542).

LES DÉFINITIONS DE L'ENJEU

À bien des égards, l'année 2003 aura été une année marquée par des bouleversements commémoratifs, si l'on entend par là des dérogations d'hymnes ou protocoles, la naissance de cérémonies inédites, la réinauguration de monuments oubliés ou disparus, ou encore la muséification de tel ou tel objet. Dans tous ces cas, il y avait bien en jeu une définition de la date véhiculant des significations, la plupart du temps de manière implicite, ne serait-ce que par le fait que telle décision administrative ou telle cérémonie étaient porteuses d'un éloge ou d'un blâme sur le passé et ses principaux acteurs. Ainsi, la dérogation d'un hymne régional instauré sous le « gouvernement militaire », au moyen d'une décision prise par un conseil régional dans l'extrême sud du Chili (*La Segunda*, 5 août 2003), en dit long sur le blâme dont cette décision administrative était porteuse. À l'inverse, l'inauguration au début du mois de septembre d'un musée historique et militaire retraçant la trajectoire glorieuse de l'Armée de terre « jusqu'à la Guerre du Pacifique » à la fin du XIX^e siècle (*La Segunda*, 2 septembre 2003) participe d'une entreprise de légitimation de cette arme dans une conjoncture nouvelle, trahissant d'une certaine manière une définition dominée de l'enjeu : non plus ratifier le bien-fondé d'un *pronunciamiento* militaire dont l'usage du terme devient de plus en plus rare, mais justifier dans le présent la place de l'Armée de terre dont l'histoire et la gloire nourrissent l'État. Mais c'est sans doute dans l'échec d'une cérémonie devant avoir lieu à la Chambre des députés afin de proclamer solennellement un « plus jamais » à la chute de la démocratie, au motif d'une confusion entre une prise de position relative à l'avenir et un jugement rapporté au passé sous la forme d'un *mea culpa* jugé intolérable par les députés de droite, que l'on peut apprécier une définition concurrentielle des significations assignées à la date du 11 septembre (*La Segunda*, 8 septembre 2003). Mais était-il possible d'échapper à la confusion et au malentendu sans définir au préalable le but recherché par une déclaration de la Chambre des députés, donc l'enjeu commémoratif ?

Tel a été en tout cas le principal souci du gouvernement lors des semaines qui ont précédé le 11 septembre 2003, sans qu'il parvienne pour autant à échapper aux polémiques avec l'opposition de droite et une partie de la Démocratie chrétienne, pourtant au pouvoir. En ce sens, la question était de savoir quelle portée donner au 11 septembre, une date qui avait perdu son caractère de jour férié en 1998 au terme d'une manœuvre législative de l'ex-général Pinochet devenu sénateur à vie, sans que cela aboutisse à une anonymisation de la date. C'est à ce travail de définition des contours temporels de la date à commémorer que s'est attelé le gouvernement, notamment à travers son porte-parole Francisco Vidal. C'est ainsi que, tout d'abord, le porte-parole Vidal fournit une définition de la cérémonie commémorative de cette date à partir d'une contorsion vers l'avenir, en signalant que « la cérémonie (*acto*) du 11 septembre est une commémoration vue 30 ans après, et non 30 ans en arrière » (*La Segunda*, 29 août 2003). On retrouve la même contorsion dans bon nombre d'éditoriaux de journaux conservateurs, par exemple lorsque l'un de ceux-ci met l'accent sur « l'acte de naissance d'un pays différent » que la date a supposé et qu'il convient de commémorer (*La Segunda*, 11 septembre 2003). En même temps cependant, cette contorsion vers l'avenir est, à la manière d'un gymnaste qui, au moment d'atterrir sur les pieds, revient vers l'arrière au terme d'une nouvelle contorsion, rééquilibrée par la place accordée au passé lors des commémorations gouvernementales. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces deux types de rapports administratifs au 11 septembre 2003, rendus explicites par cette curieuse définition présidentielle de ce qui était commémoré, selon laquelle l'assistance à la cérémonie est tantôt obligatoire, tantôt volontaire : ainsi, « l'activité du Onze est gouvernementale et, par conséquent, tous les ministres, secrétaires d'État et chefs de service se sont engagés à assister », dans la mesure où « nous avons réaffirmé le caractère de la cérémonie, qui est de restauration et de revendication républicaine » (*La Segunda*, 27 août 2003), alors que la cérémonie du 10 septembre, ayant pour cadre une messe est de caractère volontaire. Pourquoi cette différenciation ? Parce que ces deux dates renvoient à des mémoires différentes, puisque le 10 septembre « il y aura un "souvenir" du président Salvador Allende » qui n'est pas tolérable pour des nombreux dirigeants politiques démocrates chrétiens qui ont été ses opposants, alors que le 11 septembre est une date où l'on « rappellera » les 30 ans du coup » (*La Segunda*, 2 septembre 2003), un événement qui en revanche suscite suffisamment de consensus quant à son caractère tragique, et qui permet donc de commémorer ensemble. On le soupçonne, il s'agit de beaucoup plus qu'une coquetterie du calendrier commémoratif, dans la mesure où ce qui se trouve sous-jacent, c'est la coexistence de deux mémoires différentes incarnées par deux forces politiques (socialistes et démocrates chrétiens) dont la situation est de faire partie d'une même coalition gouvernementale.

Le 11 septembre 2003 ainsi défini, au terme de ce qui relève davantage de la contorsion que de la raison historique apaisée, n'a pas manqué de rendre possibles – en dépit de tout l'effort de vigilance commémorative déployé par le gouvernement – des polémiques parfois acerbes, sous le chef d'une présomption de réécriture de l'histoire. C'est ainsi que l'Union démocrate indépendante (UDI), principal parti d'opposition de droite, a pu voir dans la commémoration de cette date une occasion de « corriger la distorsion historique, mettre les choses à leur place et montrer la vérité complète de ce qui s'est passé au début de la violence politique au Chili il y a 40 ans³¹ ». À cet égard, le discours prononcé par le président de la République Ricardo Lagos le 11 septembre 2003 se trouve, précisément, au carrefour de ces polémiques qui, sans être explicitement nommées, sont tacitement avalisées au terme de la reconnaissance de plusieurs mémoires et de plusieurs histoires : « C'est un jour pour la mémoire [...] Ce n'est pas un moment pour l'analyse. Au contraire, c'est un moment pour le recueillement. Recueillement, en premier lieu, face à un grand acte, un très grand acte : le sacrifice suprême d'un président de la République dans l'exercice de son devoir face à l'investiture légitime qu'il détenait ; un acte de total renoncement personnel. » Mais c'est aussi une date « où, chaque jour davantage, la douleur se convertit en mémoire. En mémoire de tous les Chiliens. En mémoire partagée mais pas forcément commune³². » À travers la parole présidentielle, ce sont plusieurs histoires et mémoires qui accèdent à l'existence et sont reconnues comme légitimes. Mais en même temps, cette parole présidentielle impartiale qui se refuse de juger le passé n'a pas pu échapper à l'emprise de la figure sacrificielle de Salvador Allende, alors même qu'elle tentait de circonscrire un suicide qui n'était jamais nommé comme tel au moyen de « références aux attentats de New York et à la mort de la ministre suédoise des Affaires étrangères Anna Lindh³³ », qui a été assassinée quelques jours avant les commémorations.

Pour des raisons qui remontent à la détention de Pinochet à Londres en 1998, laquelle a permis l'expansion du dicible au Chili ainsi que la revendication de plus en plus orgueilleuse de la figure d'Allende par la gauche, c'est bien à une légitimation *post mortem* d'un président martyr qu'on assiste, le 11 septembre 2003 se présentant ainsi comme la date d'aboutissement spectaculaire d'une conjoncture inaugurée cinq ans plus tôt en Angleterre. C'est cette conjoncture, en effet, qui a permis de mettre au

31. Patricio Melero, secrétaire général de l'UDI, cité dans *La Segunda*, 26 août 2003. Voir également l'insertion de l'UDI publiée dans *El Mercurio*, 11 septembre 2003.

32. Discours du président Lagos, cité dans *La Segunda*, 11 septembre 2003.

33. « Lagos recordó a Allende y pidió unidad en acto conmemorativo en La Moneda », *La Segunda*, 11 septembre 2003.

banc des accusés, non seulement face au droit mais, plus profondément, face à l'histoire, le général Pinochet, à partir d'une réflexion ouvertement critique sur son administration, dont le moment politique sans doute le plus frappant a été l'aveu du candidat présidentiel de la droite Joaquín Lavín de voir Pinochet jugé au Chili, peu de temps avant le premier tour en 1999. Dès lors, et de manière tout à fait impressionnante, la figure la plus saillante lors des commémorations du trentième anniversaire du coup d'État était bien celle de Salvador Allende, une figure largement décrite sous les traits de l'héroïsme, voire de la virilité en politique, autant de propriétés qui contrastent cruellement avec la désacralisation du général Pinochet, dont la métamorphose en homme faible ne peut manquer de surprendre.

DE LA TRAGÉDIE À LA RÉPUBLICANISATION D'ALLENDE

À vrai dire, davantage qu'à une sacralisation d'Allende, c'est à une véritable iconisation qu'on a affaire en 2003, si l'on entend par là première le bricolage d'une figure intouchable qui n'est pas sans rappeler l'observation durkheimienne selon laquelle « la simple déférence qu'inspirent les hommes investis de hautes fonctions sociales n'est pas d'une autre nature que le respect religieux » (Durkheim, 1985, p. 304)³⁴, et par là seconde la construction d'une image de plus en plus désidéologisée et déshistoricisée. C'est en ce second sens qu'il faut comprendre la métamorphose d'Allende, devenu un icône universel, un peu à la manière de ce qu'est devenu depuis une vingtaine d'années Che Guevara (Joignant, 2003) auprès des jeunes : une figure non politique, vaguement libertaire, pas forcément de gauche, dont l'oubli de son rôle révolutionnaire sous la forme de la guérilla de son vivant n'a pas peu contribué à son actualité iconographique (affiches, badges, posters, etc.). Iconographiquement parlant, on passe dans le cas d'Allende d'une représentation largement établie au sein de la gauche du président coiffé de son casque et armé de sa mitraillette le jour du coup d'État à celle, plus elliptique, centrée sur la partie supérieure de son visage, où ce sont ses yeux protégés par ses célèbres lunettes qui deviennent saillants, et qui se reproduit

34. Une nature religieuse qui se traduit selon Durkheim « par les mêmes mouvements : on se tient à distance d'un haut personnage, on ne l'aborde qu'avec précaution, pour s'entretenir avec lui on emploie un autre langage et d'autres gestes que ceux qui servent avec le commun des mortels » (Durkheim, 1985, p. 304), ce qui préfigure déjà une adoration une fois que l'autorité ainsi investie meurt, surtout si au moment de son décès elle se trouvait en fonction. En ce sens, il faut prendre pleinement la mesure de ce qui se trouve impliqué dans cette description anodine de la réaction éprouvée par une adolescente de 17 ans lorsqu'elle a abordé Allende en 1971 : « je l'ai touché, maman, je l'ai touché [...] Il m'a donné la main. Il m'a regardé ! » (Raúl Pizarro Illanes, « ¡Cúidate, bombriii! », *Puro Chile*, 26 janvier 1971).

sur des affiches, des casquettes, des posters et des maillots à partir du concert-monstre réalisé à Santiago à sa mémoire les 5 et 6 septembre 2003 (« Le rêve existe »). En ce sens, cette métamorphose d'Allende n'est pas bien différente de celle qui a concerné le président Lincoln une fois assassiné, une métamorphose largement redevable aux effets sociaux produits par les « rituels funéraires » et non à une quelconque nature charismatique de ce chef d'État. C'est cette métamorphose qui s'explique au moyen de la distinction établie par Schwartz entre, d'une part, des « symboles nationaux » qui sont le fait de « rois, princes et présidents », en ce que « leurs vies ou leurs morts sont associées à des aspects fondamentaux de l'existence nationale », et d'autre part des « idoles nationales » qui portent à les concevoir comme doués de « caractéristiques personnelles valorisées et ayant accompli » des choses extraordinaires (Schwartz, 1991, p. 361, note 2).

Toutefois, dans l'ensemble, la référence à cette définition révolutionnaire du président martyr se trouvait bien présente, bien qu'en perte de vitesse, lors des commémorations du 11 septembre 2003, par exemple dans des spectacles artistiques et théâtraux qui faisaient largement appel à des ressources réalistes. Tel a été le cas d'un radiothéâtre diffusé le 11 septembre 2003 sur ce même jour trente ans plus tôt, où naturellement Allende était la figure la plus saillante, ce dont rend compte aussi bien le dessein réaliste de l'œuvre – « revivre minute à minute les événements du 11 septembre 1973 » (*La Segunda*, 19 août 2003) – que son titre, « L'épopée finale de Salvador Allende ». C'est qu'il s'agissait de reproduire, trois décennies plus tard, les sons du coup d'État, c'est-à-dire un dessein que le comédien Rodolfo Pulgar n'hésitait pas à décrire comme une tentative de « reproduire une atmosphère » (*La Segunda*, 11 septembre 2003) devenue inséparable de la voix d'Allende transmuée en discours d'adieu ce jour-là. C'est d'ailleurs cette représentation héroïque du président martyr largement imbue de réalisme sonore, mais aussi visuel par le biais des émissions télévisées montrant Allende au palais présidentiel quelques minutes avant de devenir l'objet de ce que Girard appelle la transgression « la plus fondamentale », l'incarnation de l'assassinat « de la différence » qui fait du régicide l'équivalent exact « dans l'ordre de la polis » du parricide dans l'ordre de la famille (Girard, 1990, p. 114), qui se reproduit dans des jugements politiques ajustés à la définition d'un meurtre sacrificiel : « il y a une chose, le jugement politique qu'à un certain moment on a eu à propos d'Allende, et une autre chose bien différente, le respect que l'on doit avoir pour un président qui a été virtuellement assassiné de manière violente³⁵ », ce qui n'est pas sans rappeler ce que dit

35. Sénateur DC Mariano Ruiz-Esqueda, cité dans *La Segunda*, 25 août 2003.

Tomic de la mort de son ancien rival lors des commémorations de 1990 : « il fut élu un 4 septembre et criblé de balles trois ans plus tard [...] Ils l'ont tué pour le mettre en silence³⁶ » (Tomic, 1990).

C'est encore cette représentation sacrificielle d'Allende qui se trouve présente dans le traitement gouvernemental de certains objets symbolisant la mort tragique de l'ancien chef d'État, à ceci près que ces politiques étatiques visent à pacifier cette figure présidentielle au moyen d'une muséification de sa mémoire. Arrêtons-nous sur quatre exemples afin d'illustrer notre propos. Le premier, sans doute le plus spectaculaire, a consisté en la réouverture d'une porte latérale du palais présidentiel connue par le nom de la rue et son numéro, « Morandé 80 », laquelle avait été clôturée dès le lendemain du bombardement de La Moneda. Certes, il y a bien une définition républicaine objectivée de cette porte latérale à nouveau ouverte, en ce que c'est à travers elle que le président Allende entraît quotidiennement au palais présidentiel, sans fanfares, ce qui en faisait une « porte mythique » (*La Segunda*, 21 août 2003). Mais en quel sens peut-on dire de cette porte qu'elle relève du mythe ? Sans doute parce que le président Allende en a fait un usage qui a été rapidement baptisé républicain, en ce qu'elle lui permettait de faire l'économie quotidienne des hommages militaires redevables à sa fonction et à la dignité de son poste. De même, « Morandé 80 » relève également du mythe « puisque sont sortis par là les survivants du bombardement du siège présidentiel », mais aussi « parce que c'est par là que les militaires ont sorti le cadavre du président Allende après son suicide » (*La Tercera*, 21 août 2003). On le voit, il y a bien deux définitions et, si l'on veut, deux mémoires inscrites sur cette porte latérale, l'une pacifique et républicaine, l'autre proprement tragique³⁷. Dès lors, on s'explique l'énorme attente suscitée par la réouverture de cette « porte mythique », au terme d'une « cérémonie émouvante » chargée de symbolisme qui privilégiait seulement la définition républicaine de « Morandé 80 » (*La Segunda*, 11 septembre 2003), et dont le protagoniste était le président Ricardo Lagos lui-même. Ainsi, le président Lagos a choisi d'ouvrir cette porte depuis l'extérieur du palais présidentiel et non depuis l'intérieur, signifiant de cette manière un accès latéral à La Moneda dépourvu de toute fanfare, et non une sortie

36. Une représentation de la mort d'Allende qui, trente ans plus tard, est reprise par Michèle et Armand Mattelart, 2003, p. 82.

37. Des définitions qui n'ont pas manqué de susciter de l'étonnement et des soupçons parmi les hommes politiques de droite. Voici un exemple : « la nouvelle porte, en elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise. Ce qui réellement importe c'est l'usage que les dirigeants et les autorités de la coalition gouvernementale donnent à l'entrée gauche du palais de La Moneda. Si cela se transforme en un lieu où à l'avenir se dégagent des haines, des rancunes et des divisions, nous serons face à une énorme erreur historique » (Bombal, 2003).

tragique. C'est d'ailleurs bien d'une cérémonie austère dont il s'agit, dans la mesure où « la porte était flanquée par deux femmes carabiniers et couverte par un drapeau chilien qui s'est élevé lorsque le gouvernant a procédé à son ouverture » (*ibid.*)³⁸. Certes, la cérémonie n'a pas abouti pour autant à l'instauration d'une tradition républicaine qui ferait de cette porte un accès routinier et, pourrait-on dire, anonyme à La Moneda de la part du président Lagos. Et pourtant, cette définition républicaine de « Morandé 80 » est bien destinée à perdurer et à pacifier le souvenir du président Allende, dans la mesure où il s'agit d'une porte vouée à être utilisée « seulement lors d'« occasions spéciales » » car, plus important que l'accès routinier du gouvernant du moment, c'est bien sa muséification qu'il convient de préserver : en effet, « le public pourra passer par la porte réouverte hier quelques jours par mois et écrire sur le livre de visites », la prétention gouvernementale étant de « convertir le site en un mini-musée des traditions républicaines » (*La Segunda*, 12 septembre 2003)³⁹.

Pas très différent a été le traitement étatique conféré aux médailles officielles qui objectivent le mandat présidentiel de Salvador Allende. Apparemment, rien de plus simple que de graver sur des médailles commémoratives la durée du mandat présidentiel d'Allende, 1970-1976, période pour laquelle il avait été effectivement élu le 4 septembre 1970 et investi de la fonction présidentielle le 4 novembre de cette même année. Et pourtant, rien de plus polémique et complexe que la question de savoir quelle durée commémorer au moyen d'une gravure sur des médailles : six ans de mandat formel, ou trois ans d'exercice effectif d'un mandat raccourci ? Là encore, on retrouve deux définitions de cette figure présidentielle, l'une vouée à

38. Une ouverture qui n'a pas manqué d'induire en erreur le rédacteur de cette chronique journalistique, lorsque celui-ci conclut que « Lagos a réalisé le même chemin qu'Allende il y a trois décennies », alors qu'en réalité c'est exactement l'inverse.

39. Dès lors, on s'explique le jugement conclusif porté sur cette cérémonie par la ministre de la Défense Michelle Bachelet (PS), pour qui la réouverture de « Morandé 80 » cherche « à mettre à sa juste place ce qui correspond » (*La Segunda*, 22 août 2003), à savoir non seulement un objet matériel (en l'occurrence une porte), mais surtout les significations qui s'y rapportent, ce qui ne manque pas de rappeler la logique de la « justesse » des objets dans un monde social dépourvu de litiges concernant l'agencement des choses : voir Boltanski (1990). Ce faisant, on peut comprendre que la définition fournie par l'extrême-droite chilienne sur cette porte soit totalement dépourvue d'efficacité politique et sociale, dans la mesure où elle s'inscrit dans la logique du *pronunciamiento* et de sa célébration, et non dans celle liée à la commémoration du coup d'État : « cette porte n'a d'autre destin que d'être la sortie de secours de Lagos [...], véritable pièce de théâtre de l'absurde », car « vous croyez encore que le gouvernement d'Allende a été un bon gouvernement ? Vous croyez encore au coup d'État et non au *Pronunciamiento* militaire de septembre ? » : *Despierta Chile*, 2003.

commémorer la durée totale du mandat, l'autre destinée à représenter son interruption tragique. De ce point de vue, on a bien affaire à la même dispute sur le terrain des dates que les luttes concernant la signification de « Morandé 80 », en ce que la durée totale du mandat ou son raccourcissement constituent le pendant sur le plan temporel de la question de l'accès (républicain) ou de la sortie (tragique) par cette porte latérale sur le plan spatial. Or, il s'agit d'une lutte qui n'a pas manqué de provoquer une « grande surprise » parmi certains organes de presse au moment de constater, le 11 septembre 2003, qu'il y avait une médaille où était inscrite la durée totale du mandat présidentiel « au même endroit où l'ex-président a mis fin à sa vie » (*La Segunda*, 12 septembre 2003). C'est qu'en effet il existe bien « deux plaques », et donc deux définitions concurrentielles de l'ancien chef d'État, « l'une fabriquée lorsque Allende venait d'entrer en fonctions, la seconde lorsque la junte militaire gouvernait le pays ». Ainsi, la première ne montre pas le palais de La Moneda « sur l'une de ses faces » (l'autre étant naturellement réservée au visage d'Allende), mais plutôt une gravure de l'époque (ce que l'on appelle au Chili un *mural*) avec la légende « maîtres de notre propre destin » et la date 1970-1976, ce qui signifie bien l'emprise de l'esprit de rupture avec l'ordre établi qui était si caractéristique de la campagne d'Allende et du gouvernement de l'Unité populaire. La deuxième médaille, quant à elle, expressément « sollicitée par Augusto Pinochet », élimine aussi bien la gravure que la légende et les remplace par la représentation indienne du palais présidentiel avec la date 1970-1973. Dès lors, on peut comprendre la polémique suscitée par le choix du gouvernement « de conserver la première pour l'Histoire » (*La Segunda*, 12 septembre 2003), sous le chef, précisément, de réécriture de l'histoire, dans la mesure où se trouvaient en jeu deux définitions concurrentes du mandat présidentiel, l'une fondée sur sa durée légale et la continuité républicaine, l'autre représentant son terme tragique.

Cette guerre des dates n'est pas foncièrement différente des batailles sur les mots employés pour nommer le nouveau régime qui succède à la démocratie. Ce faisant, on ne peut être surpris que ces polémiques relatives à la manière d'ouvrir la porte de « Morandé 80 », au choix des dates concernant la détermination de la durée du mandat présidentiel ou à l'usage de tel ou tel mot pour désigner l'ancien régime (« autoritaire », « dictatorial » ou simplement « militaire »), se reproduisent dans la manière de commémorer le passage de la démocratie à la dictature, cette fois-ci sous un rapport visuel. On a là, sans doute, l'aspect le plus polémique des commémorations officielles du 30^e anniversaire du coup d'État, dans la mesure où, à travers deux tableaux de grandes dimensions, c'est bien la représentation tragique d'un président martyr qui devient saillante. Il s'agit de deux tableaux du peintre Guillermo Muñoz Vera représentant la chute de la démocratie à travers la figure du président Allende, tous deux ornant désormais la salle des réunions

du ministère de l'Intérieur dans le palais de La Moneda. C'est ainsi que le premier tableau montre Allende au balcon de La Moneda saluant la foule le jour de son entrée en fonction, à partir d'un réalisme frappant redevable de photographies de l'époque qui ont servi de modèle au peintre. À côté de ce premier tableau, spatialement parlant, se trouve un deuxième tableau figurant ce même balcon sous une forme abîmée et brisée, Allende ne s'y trouvant plus, à la suite du bombardement de La Moneda. C'est ce « contraste » que le ministre de l'Intérieur José Miguel Insulza appelle le fruit de « la barbarie », soulevant une vague de critiques de la part de l'opposition de droite au motif de manipulation de l'histoire. Une dénonciation d'autant plus stridente que ces deux énormes tableaux, bien que pas tout à fait situés à l'endroit même de la mort d'Allende (*La Segunda*, 20 août 2003), sont couronnés par une « plaque de souvenir » avec la mention « Maîtres de notre propre destin » et la durée du mandat constitutionnel d'Allende (1970-1976) (*La Segunda*, 10 septembre 2003), dont on a vu combien elle pouvait se trouver à l'origine de la discorde.

Ces trois exemples montrent jusqu'à l'envi la manière dont des définitions aussi différentes d'Allende, de son suicide, du coup d'État qui l'a renversé et de ce qui s'ensuivit se trouvaient présentes lors des commémorations du 11 septembre 2003. Il faut bien comprendre que ce n'est pas du tout la même chose que de commémorer le trentième anniversaire du coup d'État de façon tragique et de définir l'enjeu commémoratif en termes apaisés, républicains si l'on veut, en tout cas à partir d'un choix de mémoire qui ne pouvait pas ne pas susciter de polémiques, surtout parce qu'au beau milieu de ces luttes commémoratives se trouve la figure de Salvador Allende. À cet égard, la découverte tardive, en 2002, des lunettes de l'ancien président de la République et leur rapide transformation en relique dûment exposée au Musée historique national montrent bien la métamorphose d'Allende, passant de la condition de martyr à l'état d'icône. Un passage qui se révèle aussi bien dans la description qui accompagne l'exposition des lunettes au musée (« Lunettes optiques du président Salvador Allende, trouvées au palais de La Moneda à la suite du bombardement⁴⁰ »), que dans leur iconisation sous la forme d'une enseigne ou d'un logo invitant assister au concert « Le rêve existe », véritable expression d'une figure présidentielle autrefois mythique autour de laquelle tant d'histoires et de légendes avaient été bâties. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'hommage rendu par le député PPD Eugenio

40. D'après la notice ou, pour reprendre l'heureuse formule de Boltanski à propos des légendes qui accompagnent les photographies journalistiques, le « mode d'emploi » de cette pièce de musée (Boltanski, 1965, p. 181) dont l'éclat réside bien dans l'état abîmé des lunettes : en réalité, un mi-objet, en ce qu'il consiste en un seul verre à moitié brisé sur la partie supérieure, sans doute sali pour toujours à cause de l'incendie provoqué par le bombardement.

Tuma au président Allende au début du mois de septembre 2003 à la Chambre des députés : « Allende, il signifie beaucoup pour le Chili et pour le monde. Au-delà des réussites (*aciertos*) et des erreurs (*desaciertos*) de son gouvernement, il incarne nos meilleures traditions républicaines [...] Si je devais utiliser un seul mot pour qualifier Allende, je dirais sans doute qu'il a été intense » (*La Segunda*, 3 septembre 2003). Cet hommage du député Tuma montre bien comment prime dans sa définition d'Allende, ainsi que dans le traitement gouvernemental de sa mémoire, un *format* démocratique et républicain qui incorpore la dimension tragique de l'ancien président sous la forme elliptique de l'intensité. Mais ce qui est encore plus intéressant de l'hommage rendu par ce député, c'est qu'il frôle à la marge la question de la métamorphose d'Allende, en ce qu'il est en passe de devenir moins un personnage qu'une icône dépourvue de propriétés tragiques saillantes : « Si nous avons voulu lui rendre cet hommage, c'est parce qu'il le mérite, seulement pour cela, nous ne voulons pas le diviniser (*endiosarlo*), nous ne voulons pas le transformer en icône vide, en une espèce de souvenir d'exportation » (*ibid.*, c'est nous qui soulignons), signalant ainsi les risques de dépolitisation et de déshistoricisation qui entourent Salvador Allende trente ans après sa mort. Des risques au demeurant tout à fait réels, ne serait-ce que par le fait, en apparence anodin voire anecdotique, qu'avec ces lunettes, c'est un véritable marché touristique de la mémoire qui devient possible, dans la mesure où plusieurs « agences de tourisme » ont organisé des tours sur « les lieux de mémoire du coup d'État et du régime qui s'ensuivit », parmi lesquels il faut justement « relever les lunettes de Salvador Allende, avec une fiche explicative de sa vie » (*La Tercera*, 9 septembre 2003), au terme d'une muséification qui s'accorde parfaitement avec la commercialisation d'une figure devenue d'autant moins politique qu'elle relève davantage de l'icône.

Cette définition tant d'Allende que de l'événement à commémorer, désormais dépouillée d'une aura tragique et inscrite dans l'histoire républicaine du Chili, s'est largement imposée lors des commémorations du 11 septembre 2003. Elle n'a pas manqué pour autant de susciter des polémiques, des réécritures de l'histoire, des dénonciations de manipulation et des contre-commémorations, aussi bien à droite qu'à gauche. C'est ainsi qu'à droite on trouve le rejet scandalisé non pas d'une vérité officielle, mais tout simplement d'un mensonge historique, au moyen d'une tentative de dégradation d'Allende tendant à réaffirmer qu'il « n'a pas été républicain, ni un exemple de démocratie et n'a pas non plus fait un gouvernement digne d'éloges » (*La Segunda*, 11 septembre 2003). Toutefois, ce rejet se traduit rarement par une célébration de Pinochet, lequel trouve plutôt son expression dans des stratégies de mise en équivalence de la figure désormais honnie de Pinochet avec celle d'Allende de la part de la presse conservatrice, notamment au moyen de caricatures humoristiques. Dans la mesure où le rejet pur et simple du traitement gouvernemental de la mémoire d'Allende n'était pas vraiment possible

du fait de la récurrence de définitions républicaines et légales de son statut et de son mandat, ce qui a primé dans l'opposition conservatrice et notamment dans la presse écrite, ce fut un travail de construction d'une identité aussi hybride qu'ambiguë de l'ancien président. C'est cette ambiguïté fondamentale qui s'exprime dans l'idée d'un mandataire qui, à l'instar de Janus, possède deux faces. La première, c'est celle d'un président associé à la longue continuité d'une vie démocratique et républicaine dont la société chilienne, et d'abord ses élites, se sont toujours montrées fières. La seconde, c'est un visage plus rude qui prenait la forme de la sympathie, voire de la passion pour la révolution, dont témoigne la ferveur montrée notamment à l'égard de la révolution cubaine et son admiration pour Che Guevara. Or, c'est là que réside une inquiétante ambiguïté qui ne pouvait que déboucher sur un rapport tragique à la politique, lequel se décrit sous les traits de l'« équilibre instable, digne d'un cirque et d'un trapéziste de catégorie mondiale » qui tournerait « vers autre chose [...] une véritable schizophrénie politique » (*La Segunda*, 14 août 2003). Il s'agit d'une représentation empreinte d'ambiguïté qui se retrouve dans toute la presse conservatrice au cours de l'année 2003, et qui impliquait de mettre en garde sur le fait de juger Allende « uniquement en fonction de ce mardi 11 septembre 1973 » (*La Tercera*, 31 août 2003), car il y avait bien en lui ce que le journal *La Segunda* appelait une « tentation de la force » (*La Segunda*, 14 août 2003).

Et pourtant, la mise en exergue d'une identité ambiguë, à défaut de pouvoir asseoir de manière durable une « réputation négative » au terme de processus de « démonisation » et de « dépersonnalisation » socialement réussis⁴¹, n'est pas parvenue à menacer la définition gouvernementale qui, comme jamais avant, a trouvé dans la télévision de puissants relais que Hector Soto a très bien appréhendés : « la thèse qui a dominé au gouvernement au cours de cette semaine de recueillement et de liturgies civiques semble simple : quiconque est maître du passé est également maître de l'avenir », car « posséder les rênes du passé fournit sans doute une supériorité historique et morale ». De quelle manière ? Au moyen de « la majesté des rites civiques et des gestes symboliques » (*La Tercera*, 13 septembre 2003), dont l'efficacité était d'autant plus importante qu'il s'agissait de rituels et de symboles qui s'inscrivaient dans une définition inclusive et pacifiée de la communauté de citoyens : une porte qui représente un mode d'accès républicanisé à La Moneda (et non une sortie tragique) ; des médailles qui officialisent la durée légale du mandat présidentiel au détriment de la définition factuelle qui le réduit de moitié ; ou encore des tableaux dont la représentation visuelle de la tragédie est

41. Dont les mécanismes ont été très bien analysés par Ducharme et Fine (1995) à propos de la réputation traîtresse de Benedict Arnold aux États-Unis.

justement nuancée au moyen d'un rapport pacifié à l'événement à partir de la mise en exergue de la durée originaire du mandat présidentiel. Tous ces gestes et symboles commémoratifs, au bout du compte, se sont largement imposés aux contre-commémorations et aux mémoires alternatives des gouvernants d'autrefois : l'hommage à la mémoire du général Carol Urzúa, ancien intendant de Santiago, mort dans un attentat en 1983 (*La Segunda*, 29 août 2003) ; le souvenir d'un contre-martyre en la personne d'un garde du corps assassiné avec le général Urzúa (*La Segunda*, 20 août 2003) ; la réactivation de la mémoire de Jaime Guzmán, ancien sénateur UDI et influent idéologue de la dictature assassiné en démocratie en 1991, à l'occasion d'un concours de projets concernant l'érection d'un monument à sa mémoire (*La Segunda*, 22 août 2003) ; des « journées de réflexion » dans les sièges des partis de droite (*La Segunda*, 25 et 28 août 2003) ; ou encore la commémoration à la fois orgueilleuse et énervée du 11 septembre 1973 par le député UDI Iván Moreira accompagné de conseillers municipaux sur l'artère principale de San Miguel, une commune autrefois bastion de la gauche (*La Segunda*, 8 septembre 2003).

De manière moins fréquente, mais sans doute plus spectaculaire, plusieurs commémorations alternatives ont été entreprises par certains partis de gauche, notamment par le PC ainsi que par certains dirigeants du PS pourtant au pouvoir, dont le dénominateur commun était d'être porteuses d'une mémoire tragique du 11 septembre. Tel a été le cas d'un rituel de tatouage des visages des détenus-disparus accompli par certains de leurs enfants, une « action d'art » décrite par son créateur Antonio Becerro comme la tentative d'« occuper le corps humain comme support pictural et historique, afin de réécrire l'histoire parallèle à l'histoire officielle » (*La Segunda*, 13 août 2003). Ou encore la réalisation d'une grève de la faim par quatre fils d'exécutés politiques afin de dénoncer une proposition de traitement des violations aux droits de l'homme communiquée par le président Lagos au mois d'août 2003, sous le chef d'être porteuse d'« un accord politique historique qui prétend consacrer l'impunité » justement « à presque 30 ans du coup militaire » (*La Segunda*, 18 août 2003). Mais pour cette gauche, qu'est ce qui s'est passé il y a trente ans et que faut-il commémorer ? « Un coup patronal génocide antiouvrier et antipopulaire⁴² », ou encore « la renaissance » de Salvador Allende et du « mouvement populaire chilien » : « ce n'est pas l'histoire officielle, c'est celle que veulent exposer les continuateurs authentiques de ce projet inachevé, c'est le nouveau peuple qui se recompose⁴³ ».

42. « A 30 años del golpe: ni olvido ni perdón », *Clase contra Clase. Fracción Trotskysta Estrategia Internacional*, <www.clasecontraclase.cl>.

43. *A 30 años: Allende vive 1973-2003*, programme d'activités, édité sans qu'il soit possible d'identifier les organisateurs et promoteurs de cet agenda commémoratif.

Dès lors, on ne peut être surpris que le résultat de ces commémorations fondamentalement dispersées⁴⁴ soit l'invisibilisation, voire la disparition du général Pinochet. On touche là sans doute du doigt le principal effet de la définition gouvernementale du 11 septembre 2003. Plus profondément, ce qui apparaît comme le triomphe d'une des définitions en concurrence du trentième anniversaire du coup d'État est le résultat, historiquement instable, car soumis aux aléas des luttes politiques du moment, de l'expansion du champ du dicible, du pensable et du montrable qui a commencé avec la détention de Pinochet à Londres en 1998, qui continue avec la déclaration judiciaire de sénilité de l'ancien général afin d'échapper à une condamnation de la part des tribunaux de justice chiliens, et qui s'achève en 2004 avec la découverte d'un compte bancaire aux États-Unis. C'est la judiciarisation de l'affaire Pinochet et les effets par elle produits qui a permis, lentement, de passer de l'amnésie à une sorte d'hypersensibilité à l'égard de l'histoire et de la mémoire, un passage explicitement relevé par les organes de presse :

Le Chili est passé [depuis que Pinochet est devenu sénateur à vie en 1998] par une série de changements politiques et culturels qui se sont traduits, entre autres choses, en un climat salubre de plus grande liberté pour enquêter sur son propre passé et remettre en question son présent. Personne ne doit par conséquent être étonné qu'il existe en cet anniversaire un esprit de révision historique (*La Tercera*, 3 août 2003).

C'est ce révisionnisme qui a débouché sur un rapetissement de la figure de Pinochet, dont la petitesse est d'autant plus impressionnante qu'elle contraste lourdement avec l'envergure héroïque du chef providentiel des années qui suivirent le *pronunciamiento* militaire du 11 septembre 1973. C'est cette curieuse petitesse à la fois politique et sociale de l'ancien homme fort et principal du régime militaire qui s'exprime jusque dans d'infimes commémorations liées au trentième anniversaire du coup d'État, comme par exemple la célébration sans fanfare de la nomination du général Pinochet comme commandant en chef de l'Armée de terre au mois d'août 1973 : ainsi, alors

44. Au sens où l'entend Peri, qui distingue à propos des commémorations de l'assassinat de Yitzhak Rabin trois « champs commémoratifs » (« spontané », « institutionnel » et « artistique »), tous relativement autonomes les uns par rapport aux autres (Peri, 1999, p. 110). Or, cette autonomie relative et variable de chaque champ commémoratif permet de classer les commémorations selon qu'elles sont « multivoques » (concernant « un espace partagé », « un temps partagé », voire « un texte partagé », mais qui peuvent être « habitées par des groupes ayant des interprétations différentes du même passé ») ou « fragmentées » (consistant en « commémorations multiples » dans des lieux et à des moments différents, toutes porteuses de significations contradictoires), ce dernier cas étant proche des commémorations du 11 septembre 2003 au Chili (Vinitzky-Seroussi, 2002).

qu'à l'origine il y avait « l'idée de recevoir [...] les salutations d'amis et de délégations » en bonne et due forme, « seul un groupe très réduit de ses ex-collaborateurs [est allé] le voir » (*La Segunda*, 22 août 2003). Une commémoration d'autant plus dépourvue de signification politique et sociale qu'elle était suivie de souvenirs dominés par le rôle joué autrefois par Pinochet : tel a été le cas, par exemple, de la publication « du premier livre en faveur du général » en Europe (*La Segunda*, 6 août 2003), ou encore de la tristesse du général provoquée par le cambriolage de la résidence d'une famille ordinaire dont le fils avait reçu en cadeau quelque temps plus tôt une montre de la part de Pinochet (*La Segunda*, 4 août 2003), le corollaire anecdotique de ces petites commémorations étant sans doute son étonnant isolement lors d'un déjeuner avec des généraux à la retraite, dans la mesure où l'ancien chef d'État « restait assis dans un coin à part jusqu'où arrivaient le saluer ses anciens compagnons d'armes » (*La Segunda*, 8 août 2003).

*

**

La réflexion sur les célébrations d'abord, puis les commémorations du 11 septembre, a permis de montrer comment des acteurs, des enjeux et des symboles sont l'objet d'investissements qui varient au cours du temps. Des investissements qui, à leur tour, sont le résultat de transformations profondes du champ politique, si bien que les significations qui se rapportent à cette date mémorable sont le produit instable des luttes de concurrence qui s'instaurent dans le cadre de véritables batailles commémoratives. Quel sera, à l'avenir, le souvenir dominant du 11 septembre chilien ? On l'ignore. Ce dont on est sûr toutefois, c'est qu'il aura peu de choses à voir avec la mémoire d'une fête qui, désormais, est largement refoulée par ceux qui se sont à l'époque sentis heureux.

Bibliographie

- «A 30 años del golpe: ni olvido ni perdón», *Clase contra Clase. Fracción Trotskysta Estrategia Internacional*, <www.clasecontraclase.cl>.
- A 30 años: Allende vive 1973-2003*, programme d'activités, édité sans qu'il soit possible d'identifier les organisateurs et promoteurs de cet agenda commémoratif.
- Amalvi, C. (1997). «Le 14-Juillet: du *Dies irae* à *Jour de fête*», dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard-Quarto, p. 383-423.
- Benziger, K.P. (2000). «The Funeral of Imre Nagy: Contested History and the Power of Memory Culture», *History and Memory*, automne/hiver, vol. 12, n° 2, p. 142-164.
- Boltanski, L. (1965). «La rhétorique de la figure», dans Pierre Bourdieu (dir.), *Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minit.
- Boltanski, L. (1990). *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.
- Bombal, C. (2003). «Morandé 80», *El Mercurio*, 11 septembre.
- Bravo Lira, B. (1985). *De Portales a Pinochet: gobierno y régimen de gobierno en Chile*, Santiago, Editorial Jurídica/Editorial Andrés Bello.
- Candina Polomer, A. (2002). «El día interminable: memoria e instalación del 11 de septiembre de 1973 en Chile (1974-1999)», dans Elizabeth Jelin (comp.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas «in-felices»*, Madrid, Siglo XXI, p. 9-47 et suiv.
- Ducharme, L.J. et G.A. Fine (1995). «The Construction of Nonpersonhood and Demonization: Commemorating the Traitorous Reputation of Benedict Arnold», *Social Forces*, juin, vol. 73, n° 4, p. 1309-1331.
- Durkheim, E. (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (7^e éd.), Paris, Presses universitaires de France.
- Evans, R.J. (2003). «Redesigning the Past: History in Political Transitions», *Journal of Contemporary History*, vol. 38, n° 1, p. 5-12.
- Forest, B. et J. Johnson (2002). «Unraveling the Threads of History: Soviet Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 92, n° 3, p. 524-547.
- Fureix, E. (2002). «Un rituel d'opposition sous la restauration: les funérailles libérales à Paris (1820-1830)», *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 46, mars, p. 77-100.
- Girard, R. (1990). *La violence et le sacré*, Paris, Pluriel.
- Huneus, C. (2000). *El régimen de Pinochet*, Santiago, Editorial Sudamericana.
- Ihl, O. (1996). *La fête républicaine*, Paris, Gallimard.
- Informe de prensa encuesta nacional* (2003). Santiago, Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC), septembre.
- Joignant, A. (1998). *El gesto y la palabra: ritos políticos y representaciones sociales de la construcción democrática en Chile*, Santiago, Lom-Arcis.
- Joignant, A. (2003). «Los usos de Allende», *Qué Pasa*, 29 août.
- Jones, R.A. (2001). «Heroes of the Nation? The Celebration of Scientists on the Postage Stamps of Great Britain, France and West Germany», *Journal of Contemporary History*, vol. 36, n° 3, p. 403-422.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial.
- Lacroix, B. et J. Lagroye (dir.) (1992). *Le président de la République: usages et genèses d'une institution*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

- Levy, D. (1999). « The Future of the Past: Historiographical Disputes and Competing Memories in Germany and Israel », *History and Theory*, vol. 38, n° 1, p. 51-66.
- Mattelart, A. et M. Mattelart (2003). « Un escalier pour le tonnerre », dans *Chili, 11 septembre 1973, la démocratie assassinée*, Paris, Le Serpent à Plumes-Arte Éditions.
- Moulian, T. (2002). « Memoria, duelo y proyecto », *El Mostrador*, 12 septembre, <www.elmostrador.cl>.
- Muñoz, A. (1981). « Unánime reconocimiento a labor y progresos alcanzados en el país », *El Mercurio*, 12 septembre.
- Peri, Y. (1999). « The Media and Collective Memory of Yitzhak Rabin's Remembrance », *Journal of Communication*, été, vol. 49, n° 3, p. 106-124.
- Pizarro Illanes, R. (1971). « ¡Cúidate, hombriiii! », *Puro Chile*, 26 janvier.
- ¿Qué pensamos los Chilenos a 30 años del Golpe Militar? (2003). Estudio de opinión pública, Santiago, Fundación Futuro, juillet.
- Schwartz, B. (1991). « Mourning and the Making of a Sacred Symbol: Durkheim and the Lincoln Assassination », *Social Forces*, décembre, vol. 70, n° 2, p. 343-364.
- Soto, H. (2003). « El discurso y la escenografía », *La Tercera*, 13 septembre.
- Tyack, D. (1999). « Monuments between Covers: The Politics of Textbooks », *American Behavioral Scientist*, mars, vol. 42, n° 6, p. 922-932.
- Vinitzky-Seroussi, V. (2002). « Commemorating a Difficult Past: Yitzhak Rabin's Memorials », *American Sociological Review*, vol. 67, n° 1, février, p. 30-51.
- Wagner-Pacifci, R. et B. Schwartz (1991). « The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past », *American Journal of Sociology*, septembre, vol. 97, n° 2, p. 376-420.
- Wilde, A. (1999). « Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile's Transition to Democracy », *Journal of Latin American Studies*, 31, p. 473-500.

Articles de *La Segunda* (2003)

- « Tradición de Pinochet », 4 août.
- « Desde Europa... Pinochet », 6 août.
- « Cómo se concretó la ida de Pinochet a almuerzo con generales », 8 août.
- « Ejército y el día 11 », 11 août.
- « Tatarán a hijos de desaparecidos », 13 août.
- « El eje de la tragedia en la Moneda », 14 août.
- « La tentación de la fuerza en Allende », 14 août.
- « Cuatro hijos de ejecutados inician huelga de hambre contra propuesta de Lagos », 18 août.
- « No es un documento panfletario, ni una arenga para revivir odios », entretien à Monica Echeverría, 19 août.
- « Gobierno teme mayor violencia por aniversario del 11 », 20 août.
- « Padre de acibillado escolta de general Urzúa muestra otra cara del atentado », 20 août.
- « Aumentan penas a quienes atacan a los carabineros », 21 août.
- « Lagos entraría por Morandé 80... », 21 août.
- « Bachelet valora reapertura de Morandé 80 », 22 août.
- « Cienfuegos: el lumpen, anarquistas y los rupturistas están en contra de todo », 22 août.
- « Lavín pide al gobierno no autorizar marchas por el centro el 11 de septiembre », 22 août.
- « Monumento a Guzmán: expectativas desbordadas », 22 août.
- « Pinochet: descartados actos para el 23 », 22 août.
- « 18 propuestas para evitar que el lumpen se tome las calles el "11" », 22 août.

- « Actos por Allende dividen aguas en la DC », 25 août.
- « UDI y RN resuelven hoy cómo recordar el once », 25 août.
- « Arremetida UDI por treinta años del 11 para “corregir distorsión histórica de la izquierda” », 26 août.
- « Asistencia de ministros a actos en La Moneda: obligatorio el 11, voluntario el 10 », 27 août.
- « Dos universidades dan vacaciones para el 11 », 27 août.
- « Por qué el debate de los treinta años », 28 août.
- « UDI hará jornada de reflexión para los jóvenes », 28 août.
- « Actos en memoria del general Carol Urzúa », 29 août.
- « Vidal sobre actos del Once: “No tenemos una lista confirmada” », 29 août.
- « Homenajes del 11 », lettre au directeur de Paulina Elissetche, 2 septembre.
- « Inauguración del Museo Histórico y Militar », 2 septembre.
- « Recuerdos... », 2 septembre.
- « Cámara: solemne homenaje a Allende, ante indiferencia de la oposición », 3 septembre.
- « Alcaldes toman resguardos para un 11 que “viene bravo” », 4 septembre.
- « Barrueto dio por muerto el “Nunca más” del Congreso: “Se confundió todo” », 8 septembre.
- « Dos facultades universitarias cierran el 11 », 8 septembre.
- « En plena Gran Avenida, Moreira (UDI) rechazó reivindicación de Allende », 8 septembre.
- « Con dos cuadros y una placa, Gobierno retorna a Allende a La Moneda », 10 septembre.
- « Discurso del Presidente Lagos en los treinta años del 11 de septiembre », 11 septembre.
- « Enviarán copias de radioteatro sobre Allende a Presidente Ricardo Lagos y Hortensia Bussi », 11 septembre.
- « Lagos recordó a Allende y pidió unidad en acto conmemorativo en La Moneda », 11 septembre.
- « Los significados del once », 11 septembre.
- « Tras 30 años, Lagos reabrió puerta de Morandé 80 », 11 septembre.
- « UDI y RN critican “retroceso” del gobierno en este Once », 11 septembre.
- « Gobierno aplicaría Ley Antiterrorista en desmanes con artefactos explosivos », 12 septembre.
- « Gobierno habló de “vandalismo desatado” en incidentes de anoche », 12 septembre.
- « Las dos medallas de la discordia », 12 septembre.
- « Turbas armadas se ensañaron con el comercio en Lo Hermida », 12 septembre.
- « Morandé 80 estará abierto sólo en “ocasiones especiales” », 12 septembre.

Articles d'*El Mercurio*

- « “Violentismo” y revolución », 12 février 1970.
- « Completo panorama para las festividades patrias », 31 août 1974.
- « Entusiastas preparativos para celebración popular », 5 septembre 1974.
- « Cita en la Av. Bustamante », 6 septembre 1974.
- « Mineros celebrarán el 11 con actos públicos », 6 septembre 1974.
- « Adornos alegóricos como anticipo de los festejos del día 11 », 7 septembre 1974.
- « Solidaridad y entusiasmo es la consigna del día 11 », 8 septembre 1974.
- « Chile comienza hoy a celebrar su liberación », 10 septembre 1974.
- « El once de septiembre », 11 septembre 1974.
- « Fervor en adhesión de campesinos », 12 septembre 1974.
- « La fiesta del Parque Bustamante », 12 septembre 1974.
- « Pobladores: celebramos la libertad ganada el “11” », 12 septembre 1974.

- « Marcha de la Patria habrá en Valparaíso », 17 septembre 1974.
- « Realismo de un once de septiembre », 6 septembre 1977.
- « S.E. hablará al país mañana a las 11 horas », 10 septembre 1977.
- « Este 11 de septiembre », 11 septembre 1977.
- « Solemne ceremonia », 12 septembre 1977.
- « Espontánea adhesión », 12 septembre 1978.
- « Expectativas para el 11 », 2 septembre 1980.
- « Inaugurados puente “Lo Curro” y Avenida “11 de septiembre” », 11 septembre 1980.
- « Reacciones ante plebiscito », 15 septembre 1980.
- « 11 de septiembre », 11 septembre 1981.
- « Disturbios tras actos en dos cementerios », 12 septembre 1983.
- « Acto de apoyo al gobierno », 9 septembre 1986.
- « Multitudinario acto de apoyo », 10 septembre 1986.
- « Con incidentes finalizó un homenaje a Allende », 12 septembre 1987.
- « Senado rechazó abolir feriado legal del 11 de septiembre », 2 septembre 1992.
- « Servicio Militar robustece a la unidad nacional », 3 septembre 1992.
- « Gral. Pinochet no comentó declaraciones del Presidente », 4 septembre 1992.
- « 30 años después », insertion de l'UDI publiée dans 11 septembre 2003.

Autres journaux

- « O'Higgins siempre perteneció al pueblo », *Puro Chile*, 20 août 1972.
- Radomiro Tomic, « Palabras de homenaje a Salvador Allende », *La Epoca*, 4 septembre 1990.
- « Treinta años », *La Tercera*, 3 août 2003.
- « Gobierno reabrirá puerta de La Moneda por donde sacaron el cadáver de Allende », *La Tercera*, 21 août 2003.
- « Chile entre dos Allende », *La Tercera*, 31 août 2003.
- « Crece interés turístico por sitios asociados al golpe de Estado », *La Tercera*, 9 septembre 2003.
- « Morandé 80: la puerta de escape de Lagos », *Despierta Chile*, Año 3, septembre, 2003.

LE CAS ARGENTIN

La mémoire et les mémoires¹

Elena de la Aldea

*Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli
Sous la mémoire et l'oubli, la vie
Mais écrire la vie est une autre histoire.*

Inachèvement, Paul RICCEUR

Et j'ai oublié d'oublier, vidalita

Folklore argentin

1. Texte traduit par Micheline Nadeau De Sève.

ARGENTINE 1976-2004 : LE TERRORISME D'ÉTAT ET SES EFFETS

À partir de 1976, l'Argentine a subi une dictature militaire qui a pris fin avec les élections démocratiques de 1983. Les disparus, les morts, les torturés, les enfants enlevés, les exilés, etc., témoignent de la cruauté du terrorisme d'État de cette période. La répression systématique en vigueur a laissé des séquelles dans la société civile tout comme dans la structure juridique et dans l'économie. Les effets s'en sont aussi fait ressentir sur l'imaginaire collectif et sur les pratiques communautaires et individuelles².

Le coup d'État de la junte militaire a suivi des années d'effervescence sociale, de revendications ouvrières et de conquêtes en vue d'une certaine équité dans la redistribution économique. Il a également coïncidé avec une étape d'efflorescence des mouvements populaires en Amérique latine qui menaçait les intérêts économiques des puissances hégémoniques dans la région en plus de représenter un risque au niveau géopolitique.

Le terrorisme d'État, à la différence d'autres formes de criminalité, présente la particularité que c'est l'État, responsable et garant de l'application des lois, qui les transgresse. Les droits d'être jugé, de purger sa peine, de garder son identité, qui furent niés par les enlèvements, les disparitions, les assassinats, etc., introduisirent le chaos dans les représentations sociales de la Loi, de la Justice et de la confiance – déjà précaire – dans les institutions. Ceci fut l'un de ses effets majeurs, impliquant une perte de capital social du pays en vies humaines, en douleur, en projets et en légalité.

Les lois de l'Obéissance due et du Point final ont scellé l'impunité de la Junte. On a décrété « l'oubli » des sentences du Tribunal qui avait jugé les crimes des militaires. Il faut se rappeler que le jugement de la junte a

2. Les méthodes de disparition, de torture, de contrôle politique de la vie privée, d'appropriation des enfants, les agressions sur les parents des militants politiques ou syndicaux, la répression féroce contre les adolescents, l'assujettissement des universités et des médias portèrent fruit. Le recours calculé à l'irrationalité généra une culture de l'impunité. Le chaos entraîné par la terreur rompit avec les lois fondamentales de la coexistence et avec les consensus sociaux à la base des règles élémentaires du droit. La loi cessa d'être valide (de la Aldea, 1997, p. 66).

constitué un exercice de mémoire collective qui a permis au pays de récupérer sa dignité³. Et c'est seulement en 2003 que le Congrès a annulé ces deux lois en ouvrant le pas, de nouveau, à l'exercice de la Loi et de la Justice. À la fermeture de la voie légale au châtement des coupables et de la recherche des disparus s'est substituée la participation de la société civile qui, pendant plus de vingt-cinq ans, a maintenu ouvert l'espace de lutte pour les droits de la personne en Argentine.

Quand les voies juridiques se ferment, s'ouvre la réclamation sociale pour le droit à la vérité, le droit de savoir ce qui s'est passé. Et ce chemin vers la vérité a été, dans le cas de l'Argentine, un élément essentiel pour rendre visible face à la société dans son ensemble les crimes du terrorisme d'État.

Un autre des effets du terrorisme d'État s'est exercé dans la façon d'armer le lien social. La population s'est enfermée dans les acquis institutionnels qui offraient quelque peu de la sécurité perdue. En contrepartie, la forte identification à des groupes ou à des idées a commandé un haut degré de loyauté et d'identité⁴. Il s'est formé une société mal préparée à accepter les différences. Des différences prononcées, qui pourtant sont les seules à mettre réellement la pensée à l'épreuve.

La répression s'exerce sur les corps (annihilation et discipline) comme sur les représentations sociales; elle est destinée à faire taire l'atrocité et l'illégitimité de ses méthodes.

-
3. Juan Méndez, directeur du Centre international de justice, de transition et de prévention des génocides, souligne que la permanence des thèmes des droits de la personne s'affirme avec constance en Argentine au sein de la société, indépendamment de ce que l'État ou la classe politique décrète à cet égard. Il découvre un aspect très positif de cette société aussi bien dans le rapport de la CONADEP, dans le Procès des commandants, dans la lutte contre les lois de l'Obéissance due et du point final, que dans la récupération de la mémoire quotidienne par la voie étatique ou non étatique. Les lois du Point final et de l'obéissance due furent prorogées en mars 2001, ce qui signifie qu'elles n'ont plus cours depuis cette date, avec pour résultat d'empêcher de juger les crimes passés; l'annulation signifie qu'elles ont toujours été nulles, qu'elles n'ont pas eu d'existence légale ni justifié de procès, sauf en ce qui concerne l'appropriation d'enfants, un thème qui n'était pas spécifié dans les deux lois en question et qui peut donner lieu à des poursuites depuis le début.
 4. De forts courants corporatifs se sont créés mais se sont aussi durcis. Voir de la Aldea (1998b).

Toute la population a souffert un traumatisme social par suite de l'impossibilité psychique de réfléchir à l'expérience à laquelle elle était soumise et d'en tirer des significations. Les disparus, avec la perte de leur identité (les sans-nom) et l'absence de rites de deuil, ont laissé des marques horribles qu'aucun récit n'a pu articuler.

La subjectivité collective s'est tissée sur fond de perte de foi dans la possibilité de transformation sociale sous l'effet de la dictature ; ainsi est-elle restée dans le nouvel imaginaire des Argentins de la génération des années 1970. On pourrait arriver à dire : « Ici on ne croit pas, on a perdu la foi à cause de l'échec. » La dictature en Argentine a été la voie d'entrée dans une logique postmoderne, incroyante et individualiste, qui a trouvé son expression achevée sur le plan économique et politique au cours de la décade des privatisations et du gaspillage à la Menem.

Un impensé, de ceux qui sont occultés, est que la dictature a déclaré caducs et inopérants les projets de la Révolution. La clé du problème est que la dictature marque la déroute d'une pensée politique tandis que l'effet de la dictature sur la culture, sur l'imaginaire collectif, veut que cette pensée en déroute s'identifie à toute idée de transformation et de justice et que la déroute apparaisse comme l'échec de cette lutte. Là est le triomphe de la dictature sur notre subjectivité ; il nous incombe de décider si nous l'acceptons ou non.

MÉMOIRE ET OUBLI : REGARDS PLURIELS

Un même événement commande autant de regards que d'acteurs impliqués et parfois, d'autres encore, qui interviennent ensuite pour analyser, penser, questionner, interroger, dégager sens et interprétations.

La nécessité de la mémoire est un impératif pour analyser, reconstruire historiquement les faits. Elle requiert l'apport de tous ceux qui ont vécu une situation. Toutes les mémoires sont nécessaires à la reconstruction des faits. Aucune des parties au conflit ne doit être laissée à l'écart puisque chacune d'entre elles détient une part de vérité. Tant les victimes que les bourreaux font partie des événements qui ont modelé ce qui s'est produit. Et c'est cette pluralité, ce regard à multiples facettes, qui permet de saisir les déterminants sociaux, politiques et économiques au milieu de l'enchaînement des processus de ce qui s'est passé alors. Et c'est cette lecture minutieuse, respectueuse, complexe, contradictoire, qui permettra l'action aujourd'hui.

Un autre aspect que nous entendons souligner eu égard à ce thème, c'est que tout comme la mémoire établit un lien fécond avec les racines de l'identité individuelle et collective, de même l'oubli, ce qui – comme dit

Freud⁵ – est structurant du psychisme, ouvre à des projets nouveaux, car c'est l'oubli du vécu qui dilue la peur de « cela », donne des ailes et libère l'espace du désir d'« essayer à nouveau ».

« Et il n'est rien qui, après tant d'agonie, soit plus désirable que l'avenir », écrit Semprun se rappelant sa sortie du camp de concentration de Buchenwald (Semprun, 1995, p. 84).

Le travail de la mémoire assure l'intégration des faits qui se succèdent au cours du temps. La mémoire est souple ; elle est aussi erratique. On oublie et on se souvient selon les nécessités personnelles ou historiques des peuples⁶. C'est dire que le passé s'interprète en fonction du présent. Il existe au moins deux formes de rapport au passé : la traditionnelle, qui consiste à croire que l'aujourd'hui se situe en ligne directe avec le passé sur le mode des rapports de cause à effet, et l'autre forme, qui pense la question comme une façon de la génération actuelle d'aborder, de travailler cela même qui, pour la génération antérieure, se révélait impossible. « Le récit des faits est toujours sélectif, le passé se raconte par bribes, il est toujours le récit au figuré d'un passé historique » (Ricœur, 2000, p. 579).

La matière a aussi une mémoire ; elle la garde dans les corps et conserve intacte la trace que le temps a laissée en elle. Voyons-en pour exemple le travail minutieux et extrêmement précieux des anthropologues et des légistes, des banques de données génétiques, de tous ces processus de quête de connaissance, d'identité et de vérité. La science porte une mémoire que l'on a vue à l'œuvre dans plusieurs travaux de la CONADEP.

-
5. Freud soutient dans *Note sur le "bloc magique"* (1915) qu'on répète pour ne pas se souvenir, que l'oubli est une composante structurante de l'appareil psychique. Les traces disparaissent en surface, « ça ne se voit pas », mais cela reste dans « la cire », dans l'inconscient. Celui-ci n'oublie rien, mais il se rappelle seulement (ce qui émerge au conscient) des faits déterminés, des sensations, à des occasions déterminées par les lois de l'inconscient. La mémoire évoquée par Freud dans *Remémoration, répétition et perlaboration* (1914) et dans *Deuil et mélancolie* (1915) est selon lui une mémoire oublieuse. Il y fait également allusion dans ses *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, quand il insiste sur le fait que l'humanité vit entièrement au présent. Selon Freud, en effet, le passé survit uniquement dans l'idéologie du surmoi, notamment par l'influence des traditions, mais il fait toujours retour dans la vie humaine (Freud, 1979c).
Tant pour Bergson que pour Freud, le passé est inoubliable. L'oubli est seulement question de temps, on peut publier à court terme, mais bientôt tout refait surface, c'est « le retour du refoulé ».
6. Ricœur parle d'un oubli destructeur et d'un oubli fondateur comme de plusieurs formes de mémoire : la mémoire bloquée, la mémoire manipulée, la mémoire forcée. Il ajoute : « Et cette juste mémoire aurait-elle quelque chose en commun avec le renoncement à la réflexion totale ? » (Ricœur, 2000, p. 537).

Nous croyons qu'il est nécessaire de proposer l'idée d'un « droit à la mémoire » qui, selon le critère que nous retenons, vaut par sa puissance de transformation plus que comme devoir ou obligation. Du point de vue de la psychanalyse, il est difficile de penser à un travail d'élaboration du deuil à partir d'une imposition à se souvenir. Défendre un droit le rend présent à notre conscience en tant que bien collectif, toujours en construction et en acte⁷.

En soi, se rappeler n'empêche pas que les faits se répètent ; la mémoire n'est pas une garantie de changement. C'est le travail sur les conditions et les déterminants objectifs ayant produit ces faits-là qui empêchera qu'ils se reproduisent, et non leur souvenir. Si la mémoire obligée, commémorative, fait usage des idées et des représentations produites dans ces conditions-là, cela empêche de penser dans les conditions actuelles et produit un décalage entre les pratiques d'aujourd'hui et les idées/représentations d'hier. Nous pourrions dire, paraphrasant Freud, « se souvenir pour ne pas changer » au lieu de son célèbre « répéter pour ne pas se rappeler » dans ses *Notes sur le « tableau magique »*. Un autre des risques de la mémoire est qu'elle peut nous amener à penser que rien ne peut changer. Au contraire, si nous envisageons ses effets, cela nous donne aujourd'hui des instruments pour agir.

Que gagnons-nous à explorer le lien entre la cause et l'effet ? Si j'identifie la cause, je remonte dans le temps. Cependant que l'effet continue de s'exercer aujourd'hui. Nous pensons que de connaître les causes évite qu'elles se reproduisent, mais nous pensons cela au moment même où l'effet s'exerce et continue de s'exercer. Parfois, rechercher les causes recouvre un implicite, un présupposé : on ne peut rien faire sur les effets. Si tel était le cas, ce serait une des conséquences les plus néfastes du terrorisme d'État. Arrêter la conviction que l'on ne peut rien faire⁸ (de la Aldea, 1996).

7. Borges disait dans « Funes el memorioso » qu'on se souvient pour pouvoir oublier. Il convient donc d'ajouter un droit à « l'oubli » à l'intention des victimes.

8. Traduction libre de : *¿Qué ganamos cuando encontramos la conexión entre la causa y el efecto? Si encuentro la causa me retrotraigo en el tiempo. Mientras que el efecto sigue sucediendo hoy. Pensamos que saber las causas evita que se vuelva a producir, pero eso lo pensamos mientras todavía está sucediendo y sigue sucediendo el efecto. A veces, buscar las causas tiene un implícito, un supuesto: no se puede hacer nada sobre los efectos, si esto fuera así, ésta sería una de las consecuencias más nocivas del Terrorismo de Estado. La fuerte creencia que nada se puede hacer.*

Nous pouvons saisir la pensée comme le lieu de rencontre entre la mémoire, qui donne des outils et renvoie à des racines, et l'oubli comme espace et ouverture pour des inventions et des arrangements nouveaux. Sur le plan éthique, la question est : Comment poursuivre aujourd'hui dans ces conditions ? Que fais-je aujourd'hui de ce que j'ai fait, de ce qu'ils ont fait hier ?

QUELLES LEÇONS TIRER DU CAS ARGENTIN ?

Toutes les situations, même les plus terribles, ont certains effets enrichissants si on les étudie en profondeur. L'expérience argentine peut nous apporter, individuellement et collectivement, quelques instruments pour continuer la lutte contre l'asservissement des peuples et pour leur émancipation. Dans notre cas, elle nous a permis, au milieu de tant de pertes :

- De recréer de nouveaux liens sociaux. On a vu comment émergeaient de nouvelles formes d'organisation sociale⁹.
- De nous replier et de repenser cette tranche de notre histoire (des groupes d'étude et de réflexion se sont formés, des chaires universitaires, l'Université populaire des Mères, etc.).
- De produire des solutions créatives (les Grands-mères : recherche constante de leurs petits-enfants, les fils et leurs traces, les archives biographiques familiales des disparus, etc.).¹⁰
- De saisir la force morale propre aux acteurs. La lutte des groupes des droits de la personne qui a commencé en 1976, dans la désolation et l'incompréhension, a persisté grâce à une décision éthique d'où elle a tiré sa force.
- De redonner la parole aux victimes elles-mêmes (création de revues, de journaux, d'émissions de radios indépendantes).
- De créer une figure juridique légale du disparu (qui, en Allemagne par exemple, n'existe pas dans le code pénal), ce qui permet de légiférer en la matière.
- De travailler dans des groupes de réflexion, de traitement du deuil consécutif aux pertes de vies et de sens, même si cela ne se fait pas encore à un niveau collectif plus général.

9. De nouvelles formes de faire de la politique où prédomine l'abandon de la représentation.

10. L'Institut Gino Germani de l'Université de Buenos Aires a monté des archives à partir de l'histoire orale et écrite, de récits, photos, musiques pour que, quand les enfants des disparus réapparaîtront, l'histoire de leurs parents n'ait pas été avalée par l'oubli. Les Grands-mères ont déjà récupéré 77 des 120 enfants séquestrés.

Peut-être pourrions-nous appliquer ces recours subjectifs et institutionnels aux problèmes que nos sociétés affrontent aujourd'hui, étant donné que nous passons des disparus sous la dictature ou sous les gouvernements totalitaires ou répressifs aux exclus économiques du monde du travail actuel. Voilà les disparus d'aujourd'hui, privés qu'ils sont de droits personnels ou sociaux¹¹.

Pour conclure, nous aimerions souligner la façon dont la lutte silencieuse et tenace des organismes des droits de la personne et de secteurs de la population a pu connaître le succès quand les conditions sociales, politiques et économiques ont changé. Les luttes ont progressivement intégré les problèmes actuels aux actions qui continuaient et redonnaient sens aujourd'hui aux luttes d'hier.

L'impact du silence social est appauvrissant seulement quand l'oubli est « forcé ». En pareil cas, le psychisme est endommagé puisque sont cryptés dans l'inconscient des savoirs qui cessent d'être disponibles pour la vie, mais cela peut aussi être une stratégie de survie adéquate pour des communautés menacées, comme l'indique Cécile Rousseau, ou dans des situations individuelles extrêmes, comme le montre avec tant de puissance J. Semprun¹².

Il s'est produit au sein de la société civile en Argentine un mouvement pour faire parler « les silences » à travers la littérature, le cinéma, le théâtre, la musique, la poésie. Ces modalités ont marqué « l'avance » du juridique et elles ont aussi rendu possible l'ouverture de la sensibilité sociale aux vécus

11. Les effets de la répression se manifestent aussi aujourd'hui dans l'absence d'une génération de dirigeants. Les données économiques sautent aux yeux : le rapport entre les plus riches et les plus pauvres est passé de 1 à 7 en 1976 à 1 à 50 en 2004.

12. Pennebaker and Banasik, cités par Rousseau *et al.*, soulignent que :

Argue that memory does not reside primarily in the individual. For them, memory talk is both a collective rehearsal strategy to work through the emotions and changes associated with political events, as well as a forgetting aid since, with time, talking and negative emotions are associated with forgetfulness. Collective memory of silent events powerfully shape their resurgence and transmission, and the authors mention increased tension and hostility associated with the diminution of talking around important traumatic events in the United States. If collective talking and silence appear as key strategies after traumatic events, the respective values and danger that are attached to those strategies are culturally constructed and cannot be understood from a dogmatic point of view on the universal value of either avoidance or disclosure. (Rousseau, 2001, p. 162).

Alors que je fuyais tous mes anciens camarades de Buchenwald, que j'avais déjà commencé la cure de silence et d'amnésie concertée qui deviendrait radicale quelques mois plus tard, à Ascona, dans le Tessin, le jour où j'ai abandonné le livre que je tentais d'écrire abandonnant du coup, tout projet d'écriture, pour un temps indéfini [...] (Semprun, 1994, p. 191).

et aux expériences masqués par la répression. La répudiation du passé s'est approfondie à travers le « jugement éthique » des collègues professionnels contre leurs membres impliqués dans la répression.

D'autre part, les aveux publics et les demandes de pardon des agresseurs (Balza, général en chef de l'Armée, et Alt. Godoy, de la Marine, à différentes occasions) ont dessiné la voie de la réconciliation qui, pour devenir possible, requiert le repentir, la réparation et la justice.

S'il est certain que la victime a droit à la vérité, à la justice et à la réparation, les bourreaux/malfaiteurs ont non seulement le devoir sinon le droit à la vérité, à la justice et à la réparation ; ils ont aussi le droit d'entendre la vérité comme de dire leur vérité, d'assumer le châtement que la justice établit pour leurs délits et de réparer les torts causés à leurs victimes et à leurs familles. Au-delà, les victimes ont aussi le devoir d'accepter le repentir de leur bourreau et sa réparation, comme de retrouver la sérénité, une fois justice accomplie. C'est ainsi que les deux, victime et bourreau, gardent leur dignité et que les deux s'affirment sujets de droit, aucun ne restant en dehors du droit¹³.

Il nous paraît aussi nécessaire de préserver le droit des victimes de se raconter elles-mêmes et d'éviter leur dépossession de leur pouvoir originel comme acteurs sociaux. Elles n'ont pas à être interprétées par un pouvoir qui produise une « histoire officielle ».

Nous croyons aussi essentiel que la mémoire ne soit pas cristallisée et qu'elle ne perde pas sa puissance de transformation. La mémoire reste pour nous un chemin pour œuvrer à la création de dispositifs pour inventer d'autres façons de faire en politique, car ce sont les pratiques quotidiennes – plus que les discours – qui inscrivent la subjectivité individuelle et sociale dans la construction de l'avenir¹⁴.

13. Le châtement et le pardon interrompent la séquence de problèmes. Seul peut être pardonné ce qui peut être châtié. « *La medida absoluta del don es el amor al enemigo* », Luc, 6, v. 32-35 nous mènerait encore plus loin dans cette ligne. Le mode d'échange tient pour acquis l'obligation de donner, de recevoir et de rendre.

Les institutions de l'oubli, entre autre l'amnistie, renforcent les abus de l'oubli. En cela, elles sont comparables aux abus de la mémoire.

On trouve un exercice public du travail de mémoire et de deuil en Afrique, avec Mandela, en 1996, dans les travaux de la Commission de vérité et réconciliation, à travers de longues sessions où les victimes purent raconter leur douleur et exhaler leur haine aussi bien face à leurs bourreaux qu'en présence de témoins, guidés par une procédure adéquate qui invitait aussi, par cette voie, la société civile à sonder sa mémoire.

14. Cette idée a été élaborée par Ricœur qui souligne le risque du « devoir de mémoire », de l'abus de recours à la mémoire. « Rappelle-toi ! » « Tu dois te rappeler ! » (Ricœur, 2000, p. 106 et 580).

Bibliographie

- Abuelas de Plaza de Mayo por la Identidad, la Memoria y la Justicia (2003). Buenos Aires, *Diario de las Abuelas de Plaza de Mayo*, año IV, n° 21.
- Augé, M. (1998). *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot.
- Borges, J.L. (1956). « Funes el memorioso », dans *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé.
- de la Aldea, E. (1996). « Consecuencias y secuelas del terrorismo de Estado », Buenos Aires, présentation à l'Encuentro del Movimiento ecuménico por los derechos humanos.
- de la Aldea, E. (1997). « Implication et contre-transfert dans le travail clinique avec des patients victimes du terrorisme d'État », Montréal, *Filigrane*, vol. 6, n° 1, p. 66-74.
- de la Aldea, E. (1998a). « Madres en lucha en el Sur de España », Buenos Aires, *Topía*, n° 24.
- de la Aldea, E. (1998b). « Conséquences et séquelles du terrorisme d'État dans le champ culturel », *Pratiques d'analyses et de formation*, Formation permanente, Paris, Université de Paris.
- de la Aldea, E. (2001). « Perspectivas en Salud Mental en la atención de casos de violencia », *Taller de Derechos humanos y Salud*, Lima, EDHUCA Salud.
- de la Aldea, E. (2003). « Bases para el trabajo comunitario con poblaciones sometidas a la violencia política », *Encuentro Estrategias de intervención psicosocial en espacios de postconflicto*, Ayacucho, organisé par l'IPAZ, l'Université McGill, l'ODHA et le RCT.
- Freud, S. (1979a). « Duelo y melancolía », dans *Obras Completas*, vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1979b). « Notas sobre la "pizarra mágica" », dans *Obras Completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1979c). « Nuevas conferencias de introducción en psicoanálisis », dans *Obras Completas*, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1979d). « Recordar, repetir y reelaborar », dans *Obras Completas*, vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu.
- L'Hoste, M. (1986). « La desaparición, efectos psicosociales en Madres », dans Bozzolo et al. (dir.), *Efectos psicológicos de la represión política*, Planeta, Editorial Sudamericana.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Rousseau, C. et E. de la Aldea (1998). « La violencia y la salud mental: Intervención y prevención », dans *Mantengamos viva la Esperanza*, Primer Seminario Reparación psicosocial, dignidad y justicia, Guatemala, ECAP.
- Rousseau, C., M. Morales et P. Foxen (2001). « Going Home: Giving Voice to Memory Strategies of Young Mayan Refugees Who Return to Guatemala as a Community », *Culture, Medicine and Psychiatry*, Montréal, vol. 25, n° 2, p. 135-168.
- Semprun, J. (1994). *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard.
- (1988). « Juicio a los militares, Documentos secretos, decretos, leyes », *Revista de la Asociación Americana de Juristas*, Buenos Aires, n° 4.

LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE ET LA POLITIQUE DES DROITS DE LA PERSONNE DANS L'ARGENTINE CONTEMPORAINE*

Rodolfo Mattarollo¹

* Texte traduit par Georges Leroux

1. L'auteur est présentement sous secrétaire au Secrétariat des droits humains, du ministère de la Justice et des Droits humains de la République d'Argentine. Cette communication expose un point de vue personnel et non pas une position officielle.

Les caractéristiques particulières de la situation argentine se rattachent à une évolution certainement antérieure au coup d'État du 24 mars 1976. Si le septième cercle de l'Enfer imaginé par Dante, celui des violents, se compare au règne d'Augusto Pinochet et à celui de Jorge Rafael Videla, ils n'y sont certes pas parvenus par le même chemin. En Argentine, le gouvernement de Maria Estela Martinez de Perón a tôt fait de projeter l'image d'un régime corrompu, répressif et notoirement incompetent, tombé en disgrâce aussi bien au niveau national qu'international. Le gouvernement de l'Unité populaire au Chili, quant à lui, est respecté, même par ses nombreux détracteurs à travers le monde.

Sur le plan politique, les tendances populistes dominent en Argentine depuis 1916 : au cours du XX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, seuls l'Union civique radicale et le parti Justicialista auront gagné des élections nationales qu'on pourrait considérer libres et honnêtes. À la même époque au Chili, l'évantail politique correspond à celui d'une démocratie d'Europe occidentale, dans la mesure où les partis de gauche soutenus par les masses y occupent un espace important. De plus, en dépit de réelles différences avec la stratégie de l'Unité populaire – la voie pacifique au socialisme –, le Mouvement de la gauche révolutionnaire chilienne (Movimiento de Izquierda Revolucionaria – MIR) s'abstient de pratiquer la lutte armée sous le gouvernement de Salvador Allende. En Argentine, au contraire, nous observons, à partir de la fin des années 1960, la guérilla la plus développée du Cône Sud de l'Amérique latine, ainsi que des manifestations semi-insurrectionnelles dans plusieurs villes de l'intérieur du pays. Les méthodes de lutte sont donc plus radicales en Argentine qu'au Chili, mais les objectifs sont aussi moins avancés, d'un point de vue strictement idéologique.

En Argentine, en effet, les transformations structurelles de type non capitaliste ne sont pas considérées comme un objectif important par les secteurs majoritaires de la population. Au Chili, au contraire, un programme de transformations socioéconomiques et culturelles, d'orientation socialiste et dirigé par l'État, est en plein essor. La situation interne après le coup d'État militaire est donc profondément différente dans les deux pays. Quand ils ne sont pas abattus par la répression, les membres de la plupart des partis de la gauche chilienne, et même les dirigeants radicaux de la démocratie chrétienne, s'exilent. En Argentine, les dirigeants des partis politiques

parlementaires ne seront, en général, aucunement molestés, et pourront demeurer au pays. Un des partis socialistes accepte même qu'un de ses membres les plus connus soit nommé ambassadeur par la dictature militaire. Selon le parti communiste argentin, la junte militaire se scinde en deux groupes : l'un modéré, l'autre « pinochetiste ». Ce parti refusera de considérer la dictature militaire comme un régime pratiquant de manière massive et systématique le terrorisme d'État².

Cette orientation politique sera approuvée par les partis communistes, comme le parti soviétique et le parti français et, de manière plus modérée, par d'autres partis ce qui freinera le développement du mouvement de solidarité entre le peuple argentin et l'étranger, notamment au cours de cette première phase, alors que cette solidarité était plus nécessaire que jamais. L'Église catholique qui, au Chili, a créé l'organisation non gouvernementale la plus importante pour la défense des droits humains, la *Vicaría de la Solidaridad*, a elle aussi soutenu la dictature militaire en Argentine, par action ou par omission, et avec peu d'exceptions honorables³.

Au cours des années 1970, trois votes majoritaires à l'Assemblée générale des Nations Unies ont condamné la violation des droits humains dans plusieurs régions du monde : le régime d'apartheid en Afrique du Sud, la situation dans les territoires palestiniens occupés par Israël et celle du Chili après le coup d'État d'Augusto Pinochet. Cette prise de position se répétera dans d'autres organismes internationaux, mais jamais la situation en Argentine ne traversera, à la Commission des droits humains, le filtre des procédures confidentielles établies par la résolution 1503-70 du Conseil économique et social des Nations Unies. Cette conjoncture résulte en grande partie de l'alliance, forgée par la diplomatie de la dictature, entre le régime argentin et le bloc des pays de l'Est.

Afin de surmonter cette situation, on créera en 1980, au sein de la Commission des droits humains, le Groupe de travail sur les disparitions forcées, première procédure thématique sur la violation des droits humains dans l'histoire des Nations Unies.

-
2. La Commission argentine des droits de la personne (CADHU), dont les dirigeants furent forcés de s'exiler, et parmi eux l'auteur de la présente communication, adopteront la caractérisation de « terrorisme d'État », aujourd'hui généralement acceptée, pour qualifier le régime politique instauré par la dictature militaire au pouvoir de 1976 à 1983. La CADHU a publié, d'abord en Espagne en 1977, puis l'année suivante en France, le livre *Argentine, dossier d'un génocide*, Paris, Flammarion, 1978.
 3. *Iglesia y dictadura, el papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, par Emilio Fermin Mignone, Buenos Aires Ediciones del pensamiento nacional, constitue la meilleure étude sur le sujet des relations entre l'Église catholique et la dictature militaire de 1976 à 1983.

Jusqu'à aujourd'hui, tout ceci a eu de profondes conséquences sur la problématique de l'entrelacement de la mémoire ou des mémoires, ainsi que sur les rapports entre les différentes versions de l'histoire et les politiques publiques des droits de la personne dans l'Argentine contemporaine.

LES MÈRES DE LA PLACE DE MAI ET LE MIROIR DES CRIMES DE LA DICTATURE

Dans les études sur le travail de mémoire, on attire l'attention sur la manière dont les hommes et les femmes se souviennent (Jelin, 2002)⁴. Le mouvement des Mères de la Place de Mai, comme on le sait est, à l'origine, une organisation de dénonciation fondée et dirigée par des femmes qui désirent des réponses à la question essentielle que posent les disparitions forcées : *où sont-ils ?* Ces femmes cherchent avec un courage inédit à obtenir des informations au sujet de leurs enfants disparus et tentent, si possible, de leur sauver la vie.

Il fallait avoir de l'audace, dans la situation que connaissait l'Argentine de la dictature, pour descendre dans la rue, rendre visible l'invisible, nommer l'innommable que constitue la disparition pratiquée clandestinement par l'État terroriste, alors que la classe politique et les institutions vouées à la médiation sociale comme l'Église et les médias de masse demeuraient silencieux.

Pour dénoncer le déni des disparitions, les Mères se mobilisent et leur action devient le Miroir qui reflète les crimes de la dictature tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays : elles manifestent leur présence physique sur la place publique la plus symbolique de Buenos Aires, la Place de Mai, en face du palais du gouvernement. Ce mouvement rétablit, en même temps, la « loi non écrite des dieux », le droit des gens qu'invoquait Antigone – protagoniste par excellence de la tragédie des droits humains. En agissant de la sorte le mouvement des mères dévoile la distance qui sépare l'État terroriste des principes humanitaires fondamentaux de notre héritage culturel, y compris le droit au deuil.

La séquestration et la disparition forcée de la fondatrice de l'Association des Mères de la Place de Mai, Azucena Villaflor de Devicenti, en même temps qu'un groupe de mères et de pères de disparus, et de deux religieuses françaises, Alice Domont et Léonie Duquet, les 8 et 10 décembre 1977 –

4. Elizabeth Jelin. *Los trabajos de la memoria*. Siglo Veintiuno de España Editores. Siglo Veintiuno de Argentina Editores, Madrid, juin 2002

une opération menée par le capitaine Alfredo Astiz commandant un « groupe de travail » de l'École de mécanique de la marine (ESMA) –, montre que la dictature militaire juge intolérable la menace que représente le mouvement des mères pour la logique du terrorisme d'État.

La compréhension sociale de la logique de tout plan gouvernemental de crimes contre l'humanité exige dès le début de prendre en charge un contexte significatif, et non seulement un simple décompte de données empiriques. Tant en Europe après la Seconde Guerre mondiale qu'aujourd'hui en Argentine, on a discuté du problème du degré de connaissance, présent dans la société dans son ensemble, concernant le génocide et les crimes contre l'humanité qui étaient en train de se commettre.

La terreur que répand la pratique de la disparition forcée, massive et systématique constitue l'un des objectifs de la méthodologie du terrorisme d'État codifiée, pendant la Seconde Guerre mondiale, par le chef de l'état-major allemand, Wilhem Keitel, qui exécutera les ordres d'Adolf Hitler en signant les trois décrets *Nuit et brouillard* du 7 et 12 décembre 1941. Dans le deuxième de ces décrets, le commentaire de Keitel stipule qu'« un effet de frayeur efficace et prolongé ne peut être atteint que par la peine de mort ou par des mesures propres à maintenir les proches et la population dans l'incertitude sur le sort des coupables⁵. »

Pour que cette pratique produise un effet de frayeur efficace et prolongé, il faut que la méthode soit d'une certaine manière connue des groupes sociaux auxquels elle est destinée. L'État nazi ne peut sans doute pas présenter cette méthode ouvertement au monde. Il s'ensuit que les messages liés aux disparitions forcées seront délibérément ambigus : d'une part, il y a la certitude que ces disparitions sont pratiquées, d'autre part, la négation de l'existence de ces disparitions, qui se poursuivent en secret.

Tout ceci fera du Mouvement des droits humains un témoin de vérité, c'est-à-dire un garant de la rationalité et de la défense des liens humains fondamentaux, devant la folie froide et méthodique du terrorisme d'État, au moment où le mouvement des droits de la personne évolue au sein d'une société qui lui offre peu de soutien. De là l'intention de la junte militaire, plus tard abandonnée, de dénigrer le mouvement en appelant les Mères les *Folles* de la Place de Mai.

5. Voir J. de la Martinière (1981). *Le décret et la procédure Nacht und Nebel (Nuit et Brouillard)*, page 10, Orléans, chez l'auteur. L'auteur était un ancien déporté.

En réaction aux disparitions, certains groupes sociaux lancent le fameux « tu y es pour quelque chose », (*por algo será*), ou appuient les stratégies de dénégation établies par la dictature pour éviter le discrédit : on laisse entendre que les disparus sont passés à la clandestinité, qu'ils se sont réfugiés à l'étranger, ou qu'ils ont disparu au cours d'une action...

En pleine dictature, la marche silencieuse des Mères de la Place de Mai, portant un foulard blanc sur la tête, brise cette logique et permet de mettre en contexte les données que certains connaissaient partiellement pour les réarticuler dans un autre ensemble de signification : la dénonciation de méthodes intolérables pour décider de la vie, de la mort, de la liberté, de la filiation. La silencieuse marche hebdomadaire des jeudis, qui se déroule ponctuellement depuis 1977 devant le palais du gouvernement à Buenos Aires, dénonce en pleine dictature *l'exercice criminel de la souveraineté étatique* pour utiliser l'expression de l'un des premiers théoriciens du crime contre l'humanité après la Deuxième Guerre mondiale, le juriste roumain Eugène Aroneanu (1961)⁶.

LES CONFLITS DANS LA RECHERCHE DU SENS

Dans un travail inédit, le politologue argentin Crenzel⁷ a mis en opposition le message remis par les travailleurs de la morgue judiciaire de Córdoba à la junta militaire le 30 juin 1980 à la lettre que l'écrivain et journaliste Rodolfo Walsh adressait au général Videla à l'occasion du premier anniversaire du coup d'État militaire, et ce, un jour avant d'être séquestré par les forces armées. Rodolfo Walsh affirmait dans cette lettre au dictateur, le 24 mars 1977 : « [...] la junta que vous présidez [...] est la source même de la terreur ; [elle a] perdu le cap et peut seulement balbutier le discours de la mort ». Crenzel considère cette lettre comme l'expression de la *mémoire souterraine*, qui traversait les méandres de la société argentine, et de l'impossibilité de remettre en question la brutalité de la dictature en ce premier anniversaire.

La lettre des employés de la morgue de Córdoba à Videla est aux antipodes de celle de Rodolfo Walsh et témoigne de la complexité du rapport à la vérité, qui exige non seulement l'obtention de données objectives, être informé, mais aussi la capacité intellectuelle et morale d'interpréter ces données dans un ensemble significatif qui seul peut livrer son sens. Les auteurs de la note au dictateur décrivent le cadre intolérable dans lequel ils doivent

6. E. Aroneanu (1961). *Le crime contre l'humanité*, Paris, Dalloz.

7. E. Crenzel (2004) *Cartas a Videla : una exploración sobre el miedo, el terror y la memoria*, Buenos Aires, Centro de Estudios avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

accomplir leur tâche. Il s'agit de l'enterrement de centaines de corps non identifiés dans des conditions affreuses (sols couverts de vermine, odeurs irrespirables, etc.). Mais l'objectif de la lettre n'est pas de dénoncer les crimes atroces – qui, de toute évidence, sont à l'origine de l'enterrement de centaines de personnes anonymes, en général des jeunes, dont les corps ont été massacrés, broyés par la torture, – mais bien de décrire des conditions de travail particulièrement difficiles. Il est certain que ces travailleurs n'ont pas, eux-mêmes, participé aux crimes, mais la machine à tuer a sans doute produit dans leur esprit un vide de sens, vide qu'on peut observer également dans d'autres expériences de crimes bureaucratiques. Ceci explique l'exaspération de la junte militaire devant la scène qui montrait les disparitions forcées comme étant des crimes commis par l'appareil de l'État terroriste, du seul fait de la présence visible du mouvement des Mères sur la place publique en pleine dictature.

Mais au point de départ, il manque à ce mouvement de témoignage, de même qu'à l'ensemble du mouvement des droits humains à l'intérieur du pays durant sa solitaire et difficile traversée du désert, la légitimité institutionnelle que lui confèrera finalement le Rapport de la Commission interaméricaine des droits humains de l'Organisation des États américains (OEA), approuvé le 11 avril 1980⁸.

Dans la relation complexe entre la mémoire, l'histoire et l'État, il appartiendra à un acteur intergouvernemental d'entrer en scène pour formuler un jugement assurant la légitimité des témoignages des victimes directes et du mouvement des droits humains⁹.

Sur le plan intérieur, toutes les médiations humaines et divines se sont effacées devant la violence de l'État. C'est dans ce désert qu'interviendront les Mères de la Place de Mai, et d'autres organisations de droits humains, tout comme les groupes d'exilés argentins. Progressivement, un mouvement de solidarité internationale prendra forme avec une force considérable. Davantage fondé sur l'éthique que sur la politique, ce mouvement se reconfigurera lentement à l'étranger, en grande partie stimulé par la diaspora argentine. Le mouvement de solidarité internationale provient en effet d'abord de membres de la société civile – personnalités, diverses ONG, églises, artistes, scientifiques, Prix Nobel –, bien avant les organisations intergouvernementales, les partis politiques et les États.

8. Organisation des États américains. Commission interaméricaine des droits humains. Rapport sur la situation des droits de la personne en Argentina, OEA-Ser.L/S/II.49 doc.19 le 11 avril 1980.

9. Le rapport n'aurait pas été possible sans les pressions de certains parlementaires américains et aussi, mais de manière moins importante, de l'administration Carter.

La thématique de la mémoire traverse très fortement ce mouvement qui cherche à poser le terrorisme d'État comme une problématique qui interpelle non seulement la politique, mais aussi l'éthique des relations internationales. Cette thématique apparaît clairement dans une prise de parole bien connue du grand écrivain argentin Julio Cortázar, intitulée justement *Le refus de l'oubli*¹⁰, prononcée au Colloque sur la politique de disparition forcée des personnes, tenu à Paris, au Sénat de la République et à l'Assemblée nationale française, le 31 janvier et le 1^{er} février 1981.

L'année suivante, la désastreuse Guerre des Malouines accélérera la décomposition du régime militaire et ouvrira la porte au retour de d'ordre constitutionnel.

UNE AUTRE CARACTÉRISTIQUE DU CAS ARGENTIN : LA DOCTRINE DES DEUX DÉMONS

La présence de la guérilla est un autre élément incontournable dans l'analyse du cas argentin. Considérant que la guérilla a déjà subi de grandes défaites avant la prise du pouvoir par les forces armées le 24 mars 1976, l'instauration de la dictature ne semble pas fondée, pour l'essentiel, sur une stratégie militaire voulant à tout prix triompher des insurgés, ce qui sans doute fait aussi partie de ses objectifs ; elle vise plutôt à assujettir la société dans le but d'imposer un nouveau paradigme socioéconomique dans un pays en crise structurelle et au sein duquel on observe un état de mobilisation sociale permanent depuis l'insurrection partielle du 29 mai 1969 : *El Cordobazo*.

Sans doute, la grande justification idéologique, politique et diplomatique de la dictature est-elle d'abord la lutte contre la guérilla. C'est à partir de là que s'est élaborée la doctrine des deux démons (équivalence entre le terrorisme d'État et la lutte armée de la guérilla), qui deviendra la doctrine dominante durant une grande partie de la transition démocratique tant au sein de l'État que dans plusieurs secteurs de la société civile et les médias.

Sous la dictature militaire, certaines factions des mouvements des droits humains se représentent, d'abord et avant tout, les personnes persécutées par la répression comme des victimes des atrocités, mais sans jamais expliquer leur rôle social. Cependant nombre de ces victimes ont milité au sein de mouvements politiques, syndicaux, étudiants ou d'organisations armées.

10. (1982). *Rechazo del Olvido, Le refus de l'oubli: la politique de disparition forcée de personnes*, Colloque de Paris, janvier et février 1981, Paris, Berger et Levrault. Le colloque avait été organisé par le Groupe des avocats argentins exilés en France.

Il est évident que devant un pouvoir qui pratique le terrorisme d'État et qui s'appuie sur la doctrine de la sécurité nationale en pleine guerre froide, plusieurs groupes de la société civile se réfugient dans un discours légaliste qui réclame d'abord le respect des droits humains fondamentaux plutôt qu'un « recours à la révolte contre la tyrannie et l'oppression » pour citer le Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme.

Cette position universaliste pourrait cependant être justifiée lorsque l'universalité de la dignité humaine, qui doit toujours être sauvegardée indépendamment des options politiques, est compromise : les actes cruels et inhumains contre les personnes protégées, en effet, sont absolument prohibés par le droit international humanitaire, en tout temps, en tout lieu, en toute circonstance. Mais, d'un autre côté, cette conception d'un universalisme abstrait peut occulter le fait que cette répression est le résultat d'une stratégie, ce que les statistiques de la CONADEP démontrent clairement en identifiant un fort pourcentage d'ouvriers, de jeunes et d'étudiants parmi les personnes victimes de répression, en conformité avec une conception de la « dangerosité » du profil social des cibles choisies pour la persécution.

La mise en accusation simultanée des dirigeants de la guérilla et des membres des trois premières juntas militaires par le premier gouvernement de la restauration démocratique exprime une symétrie qui obscurcit la notion d'un plan criminel conçu et exécuté par l'État, un plan qui entraîne l'exécution massive et systématique de ces actes cruels et inhumains, propres au crime contre l'humanité. Malgré une interprétation politicojuridique et historique discutable tendant à considérer « la violence d'en bas » comme une cause de la répression illégale ou de la « violence d'en haut », ce qui conduit à établir implicitement une symétrie entre les deux phénomènes, les recherches empiriques de la CONADEP et, ensuite, les enquêtes des procureurs lors du procès des anciens commandants militaires montrent que la violence étatique présente des caractéristiques qualitativement et quantitativement différentes de la violence de groupes non étatiques.

On peut lire dans le Prologue du Rapport de la CONADEP : « Face aux délits des terroristes, les Forces armées répondirent par un terrorisme infiniment pire que celui qu'elles combattaient, puisque, depuis le 24 mars 1976, elles disposaient de l'ensemble du pouvoir de l'État ainsi que d'une totale impunité, séquestrant, torturant et assassinant des milliers d'êtres humains¹¹ ».

11. CONADEP. NUNCA MAS Eudeba. Universidad de Buenos Aires. 6^e édition, avril 2003

Cependant, le discours officiel tend à présenter la violence d'en bas comme étant antérieure, donc comme une cause de la violence d'en haut. Le décret 157, daté du 15 décembre 1983, portant accusation contre les dirigeants de la guérilla, précède symboliquement le décret 158 de la même date, concernant les anciens commandants qui ont fait partie des trois premières juntas militaires.

L'une des expressions les plus claires de la doctrine des deux démons se trouve dans le discours du ministre des Affaires étrangères du premier gouvernement démocratique postérieur à la dictature, Dante Caputo, prononcé le 27 février 1984 devant la Commission des droits humains des Nations Unies. Il affirme à cette occasion :

Les terroristes animés par le délire d'une prétendue libération et encouragés plus d'une fois de l'extérieur, ont entraîné plusieurs jeunes dans des tueries, des séquestrations cruelles et irrationnelles, dont l'unique résultat consistait à déchaîner une action répressive terrible, mise en œuvre par les appareils d'État et para-étatiques qui ont dévasté les institutions et les libertés dans notre pays.

La stratégie du gouvernement radical qui tend à rendre la justice au sein de limites prédéterminées¹² sera un échec et la dynamique de la situation imposera une justice beaucoup plus étendue et compréhensive que celle prévue dans les plans officiels. On assistera alors à un retournement de situation inespéré par lequel la relative autonomie du système judiciaire, renforcée par un conditionnement social, puissant et positif, autant sur le plan national qu'international, ira bien au-delà de ce qui avait été prévu.

Contre le projet d'une justice limitée au jugement des plus hauts responsables, l'arrêt de la Cour fédérale du 9 décembre 1985, au point 30, établira que, dans l'exercice du devoir légal de dénoncer, on doit promouvoir le jugement des officiers supérieurs qui occupaient des postes de commandement de zone et de sous-zone de défense au cours de la lutte contre la subversion, et celui de tous ceux qui avaient la responsabilité opérationnelle de ces actions.

La loi dite de *Punto final*, du 23 décembre 1986, décrètera l'extinction de l'action pénale pour tous les membres des forces armées, de la sécurité, de la police et des prisons qui n'avaient pas été placés en examen dans le délai de soixante jours suivant sa promulgation. C'est sans doute la présence de ce climat social peu favorable à l'impunité, qui produira l'effet contraire à ce qu'on attendait et qui conduira à plusieurs centaines d'ouvertures d'enquête.

12. On voulait que les militaires soient jugés d'abord par une commission militaire, le Conseil suprême des Forces armées, et il s'agissait de limiter au point de départ l'ensemble des responsables par des critères que la réalité débordait considérablement.

La conjonction d'au moins trois éléments – d'abord, le mouvement des droits humains dans ses diverses variantes, puis, le développement d'une pensée et d'instruments juridiques avancés à l'intérieur comme à l'extérieur du pays et, finalement, le surgissement d'un journalisme de témoignage et d'investigation qu'on avait déjà connu dans les décennies précédentes en Argentine –, amplifiera considérablement l'effet du rapport de la CONADEP et conditionnera positivement l'action de la Cour fédérale qui jugera les membres des trois premières juntas militaires.

Dans ce climat, en décembre 1986, la Cour suprême confirmera pour l'essentiel l'arrêt de la Cour fédérale de l'année précédente.

Tout ce processus sera le prélude à la rébellion militaire de la semaine de Pâques 1987. Le gouvernement, croyant la stabilité démocratique en danger, promulguera le 8 juin de cette année-là la loi dite *d'obéissance due*. Son texte garantira l'impunité aux chefs officiels, aux officiers subalternes, aux sous-officiers ainsi qu'au personnel de troupe des forces armées, de la sécurité, de la police et des prisons pour les délits qu'ils auraient commis au cours de la répression.

Cette offensive de la corporation militaire contribuera à la discréditer encore davantage devant plusieurs secteurs sociaux. Ainsi, la pression militaire de la semaine de Pâques de 1987 vaincra-t-elle le gouvernement civil, mais elle ne réussira pas à convaincre l'opinion publique. Aujourd'hui encore, le débat se poursuit afin de déterminer si cette loi a sauvé la démocratie ou si, au contraire, elle l'a compromise¹³.

À cette loi d'amnistie déguisée succéderont les grâces présidentielles aux inculpés et aux condamnés octroyées par le président Carlos Saul Menem en 1989 et en 1990. À compter de ce moment, le recul de la lutte contre l'impunité s'est accentué au sein de l'État argentin, et ce, jusqu'à la gestion actuelle du président Nestor Carlos Kirchner, inaugurée le 25 mai 2003, jour au cours duquel ce processus a pris un tournant décisif qui équivaut à une coupure historique d'avec le passé.

Parallèlement, durant cette période, l'expérience du cas argentin, avec ses avancées et ses reculs, aura plusieurs répercussions au sein de la communauté internationale. Ni le travail de la CONADEP ni le jugement pénal des anciens dictateurs n'auront en effet de précédents sur le plan régional et peut-être même mondial.

13. « La Obediencia debida salvó al país ». Déclarations de l'ex-président Raúl Alfonsín à l'occasion des 20 ans du Rapport final de la CONADEP. *Journal Página 12*, Buenos Aires, 21 septembre 2004, pages 8 et 12.

La CONADEP peut être considérée comme la première Commission de la Vérité à réussir, au sens où son travail a constitué un sommet et un précédent majeur, dans la recherche de la vérité *globale* et de la vérité *individuelle* dans des situations de violations massives et systématiques des droits humains. Son expérience a contribué à affirmer l'existence d'un droit humain à la connaissance de la vérité et, en même temps, l'existence d'un devoir qui en est le corollaire, celui de mémoire de l'État, qui s'est inspiré des développements progressifs du droit international des droits humains.

Le procès pénal à l'intérieur d'un État et sans rapport à un conflit armé international aura probablement été lui aussi le premier de ce type dans le domaine de la violation des droits humains¹⁴. Ces développements donneront un grand élan aux travaux contre l'impunité au sein des Nations Unies et dans l'Organisation des États américains, particulièrement en ce qui concerne la question des disparitions forcées de personnes, les exécutions sommaires ou extra-judiciaires et la pratique de la torture.

De la même manière, la frustration éprouvée devant les limites imposées à cette expérience par le recours à des lois d'amnistie déguisée et à la grâce présidentielle a conduit à innover dans l'application de la juridiction universelle par le Parquet et la Justice espagnole lors du procès instruit par le juge Baltasar Garzón Real. Certains de ces travaux se sont traduits par la création d'instruments internationaux qui conféreront une nouvelle légitimité à la lutte des mouvements des droits humains contre l'impunité et pour la vérité, la justice et la réparation. Un droit à la vérité de même qu'un devoir de mémoire s'affirment ainsi clairement comme un principe émergent au sein du droit international des droits humains, tant dans le système régional interaméricain que dans le système mondial de protection des droits de la personne.

En même temps, ces développements du droit international entraînent des répercussions en Argentine, déjà pionnière de différentes expériences concrètes de développement dans les domaines juridiques et éthiques. Le développement progressif du droit international des droits humains et du droit pénal international, au cours des années 1990, légitimera à l'intérieur de l'Argentine un discours sur la vérité, la justice et la réparation.

Cet aspect de légitimation internationale des luttes pour la vérité et la mémoire dans les contextes nationaux n'a pas été peut-être suffisamment pris en compte dans les études où les luttes politiques pour la mémoire

14. L'expérience de la Grèce, lors de la dictature des colonels en 1974, ne paraît pas présenter les mêmes caractéristiques.

apparaissent surtout reliées à un plan strictement national. Vue sous cet angle, la mondialisation des relations internationales et des communications pourrait montrer un aspect positif.

Le Projet d'ensemble de principes sur la promotion et la protection des droits humains à travers la lutte contre l'impunité, élaboré par le juriste français Louis Joinet au sein des Nations Unies, constitue en effet un effort de codification du programme du mouvement des droits humains contre les politiques d'amnistie, de prescription, de pardon et d'oubli qui ont été appliquées dans plusieurs pays, à une époque où, comme l'a dit Joinet, « le droit était contre les victimes¹⁵. »

Le cas argentin montre le développement constant du mouvement des droits de la personne au sens le plus large, intégrant les trois tendances mentionnées auparavant : les organisations des droits humains, le développement progressif du droit national et international des droits humains, et la composante constituée par la réflexion théorique et les médias. Ce mouvement se développera en spirale et comprendra des secteurs chaque fois plus considérables de l'opinion publique, au point de réussir à percer le blindage bureaucratique de l'État et les résistances des corporations.

Les sondages d'opinion menés pendant toute la durée du gouvernement actuel en Argentine, qui montrent l'appui à ses politiques publiques de lutte contre l'impunité et pour la vérité et la justice, donnent des indicateurs empiriques de ces tendances positives ce qui contribue à inverser la manière de poser certaines questions essentielles dans ces débats de vérité et de justice. Ainsi, à la différence des attitudes à la Ponce Pilate ou des attitudes négatrices de la période de la dictature, pour les groupes qui se trouvent au centre ou à droite de l'éventail politique et idéologique, il n'est certainement plus question aujourd'hui de nier qu'il existait un plan systématique d'assassinat, de torture et de disparition, mais au contraire d'affirmer qu'ils l'ont déjà dénoncé auparavant.

C'est aussi l'approche de la hiérarchie de l'Église catholique, en réponse aux reproches formulés à son égard quant à sa parcimonie ou son manque de volonté à réagir, et même face aux accusations portées contre elle pour son soutien explicite aux méthodes de la dictature. Le même gouvernement de Carlos Saúl Menem, qui a gracié en 1985 et en 1989 les militaires jugés

15. La question de l'impunité des auteurs de violations des droits humains (civils et politiques). Rapport final, version revue, de M. Louis Joinet, en application de la décision 1996/119 de la Sous-commission pour la promotion et la protection des droits humains des Nations Unies. L'annexe de ce rapport contient le Projet des Principes pour la protection et la promotion des droits de la personne par le moyen de la lutte contre l'impunité. Document ONU E/CN.4/Sub. 2/1996/18.

en 1985 et qui voulait fermer définitivement la voie de la justice pénale, a promu pendant les années 1990 une politique de réparation pour les victimes de la répression illégale, d'abord par la voie administrative et, ensuite, par la voie législative.

Le combat ultime de la société civile et de la société internationale contre la politique d'un État national ambivalent et hésitant surviendra sous le gouvernement actuel du président Nestor Carlos Kirchner. Par le biais d'initiatives politiques courageuses, à la fois institutionnelles et symboliques, ce gouvernement rejettera définitivement la théorie des deux démons et sa conséquence institutionnelle : l'amnistie réciproque.

Le fait le plus significatif dans cette lutte contre l'impunité sur le plan juridicopolitique sera l'approbation de la loi 25.779, le 21 août 2003, par laquelle le Congrès de la nation, à l'initiative du pouvoir exécutif, déclare nulles et non avenues les lois d'amnistie déguisée 23.492 (*Punto final*) et 23.521 (*Obediencia debida*). En outre, une loi fédérale a reconnu la hiérarchie constitutionnelle à la convention sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité des Nations Unies (Loi 25.778 du 20 août 2003). S'il est vrai que l'initiative institutionnelle décisive est l'annulation des lois d'amnistie, le fait fondamental, sur le plan symbolique, sera l'Accord obligeant la Marine de guerre à quitter l'enceinte de l'École de mécanique de la marine (ESMA). Cet accord sera signé dans le lieu même du plus connu des centres clandestins de détention lors d'un grand rassemblement de la population et avec la participation du président de la République, le 24 mars 2004.

En effet, dans le but de souligner le 28^e anniversaire du coup d'État, l'accord entre l'État national et la ville autonome de Buenos Aires sera signé à l'ESMA, de manière à définir l'avenir du site. À la fin de son discours, le président Kirchner affirmera :

Nous souhaitons que justice soit faite, nous demandons qu'il y ait véritablement une très forte récupération de la mémoire et que, en Argentine, ceux qui veulent s'en souvenir, puissent prendre comme exemple ceux qui étaient capables de tout donner pour leurs valeurs, il s'agissait d'une génération d'argentins qui fut capable d'agir ainsi, une génération qui a laissé un exemple, qui nous a laissé un chemin, sa vie, ses mères, ses grands-mères et ses enfants...

Ce discours, prononcé dans ce lieu emblématique, le plus connu des 340 centres clandestins de détention, symbolisera la fin de la doctrine des deux démons mise de l'avant et encouragée par l'État comme version officielle de l'histoire durant toute la durée de la transition vers la démocratie.

Peu avant, le 3 mars 2004, le chef de la Marine de guerre, l'amiral Jorge Godoy, avait prononcé au siège de l'État-major général de son armée un discours condamnant le terrorisme d'État, sans relativiser d'aucune manière ni même tenter de justifier les méthodes employées souvent au nom de circonstances exceptionnelles, quelles qu'elles soient. Dans ce discours, il fera allusion à la cession de l'École mécanique transformée en Espace de la Mémoire :

Aujourd'hui, le président de la République, notre commandant en chef, nous a ordonné la fermeture d'un immeuble qui fait partie de notre histoire et dans lequel se sont formés des milliers de jeunes [...] Nous savons désormais, par l'intervention de la Justice, que ce lieu qui, en raison de sa finalité élevée, devait être réservé au service exclusif de la formation professionnelle de nos officiers, fut utilisé pour l'accomplissement de faits jugés aberrants et contraires à la dignité humaine, l'éthique et la loi, ce qui acheva de le transformer en un symbole de la barbarie et de l'irrationalité.

Ces faits représentent le point culminant du chemin parcouru en vingt années de démocratie, notamment par l'expression de la force symbolique des marques territoriales de la mémoire sur un site tout aussi symbolique, l'ESMA. Comme résultat de ce processus inattendu et, à bien des égards inespéré, certaines organisations non gouvernementales des droits humains ont vu avec étonnement, voire inquiétude, un État aller, dans certains cas, plus loin que ce qu'elles avaient espéré dans les moments de volontarisme les plus accentués. Dans d'autres cas, habitués à des années de tergiversations, elles ont observé le nouveau paysage avec une certaine incrédulité. Voilà quelques paradoxes supplémentaires du cas argentin.

La demande de pardon du président au nom de l'État, prononcée à l'ESMA le 24 mars 2004, a agacé certains groupes qui considéraient avoir apporté leur contribution à la lutte contre l'impunité, particulièrement ceux qui, liés au gouvernement de l'ancien président Raul Ricardo Alfonsín, avaient mis sur pied la CONADEP et avaient demandé la mise en accusation des membres des trois premières juntas militaires.

Cependant, dans le cas de l'Argentine, le pardon ne constitue pas un substitut moral aux obligations juridiques de l'État¹⁶. La demande de pardon dans le discours du président Kirchner fait suite à des mesures concrètes

16. Patricio Aylwin a demandé pardon au nom de l'État chilien quand il a présenté le rapport Rettig et tout semblait indiquer au Chili, à l'époque, que les Cours et tribunaux allaient continuer à appliquer le décret d'amnistie 2191, en date du mois d'avril 1978, et qu'il n'y aurait pas de poursuites pénales pour les disparitions documentées dans le rapport, ni pour les autres violations graves des droits de la personne. Telle était la situation générale jusqu'à la détention de Pinochet, à Londres, qui a conduit à un renversement du cours des choses.

comme l'annulation des lois d'amnistie déguisée et la ratification de la Convention sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité que les tribunaux, à leur tour, sont en train d'appliquer.

On décèle deux attitudes inquiétantes susceptibles de jeter le discrédit sur une politique avancée des droits de la personne, dans laquelle l'État assumerait ses devoirs comme instance de légitimation des luttes sociales pour la vérité, la justice, la réparation et la pleine application des garanties de non-répétition des crimes du passé.

La première peut provenir de l'intérieur. La thématique de la sécurité citoyenne, menacée par le délit commun, semble avoir supplanté la doctrine de la sécurité nationale dans le discours conservateur de certaines couches sociales, aussi bien en Argentine que peut-être dans d'autres pays de la région.

Sous l'influence de conceptions et d'intérêts qui se méfient de la légalité comme garantie de la sécurité, des mouvements à base sociale élargie se forment, particulièrement dans les classes moyennes ou supérieures, et discréditent la préoccupation pour un droit à des garanties judiciaires en multipliant les discours sur « la loi et l'ordre ». Le respect de la légalité est alors présenté comme un obstacle à la réalisation d'enquêtes criminelles efficaces.

Le défi de la sécurité citoyenne est grand ; il se trouve accentué par la crise socioéconomique et s'exprime de manière inquiétante par des demandes maintes fois répétées sur le terrain des droits et des garanties qu'il a été si difficile de conquérir et de faire reconnaître comme condition de la gouvernance démocratique, de la paix sociale, du développement durable et de la prévention et du contrôle efficace du crime.

On remarquera également une autre attitude inquiétante sur le plan international qui, implicitement, pourrait affaiblir la lutte contre l'impunité des violations graves des droits humains. Il s'agit de l'abrogation des libertés qu'entraîne la lutte contre le terrorisme international, une lutte dont la nécessité ne saurait être rationnellement mise en doute. Cependant, faire face à ces enjeux au détriment des droits humains ouvre la voie aux enfers telle que la prison d'Abou Ghraïb et pourrait servir de justification différée aux enfers des Pinochet et des Videla dans le Cône Sud et ailleurs dans le monde.

CONCLUSION

Dans ce parcours, la mémoire ou les mémoires de la longue nuit du terrorisme d'État auront reçu une reconnaissance de légitimité claire de la part de la société politique lorsqu'elles seront contenues dans cette enceinte publique que seront les Espaces pour la Mémoire. Ainsi, le discours sur la répression

élaboré par la Commission de la Vérité, remplira non seulement la fonction de connaissance de ce qui s'est passé, mais, plus fondamentalement, celle de la reconnaissance de la tragédie vécue par tout un peuple, de ses souffrances et de ses lutes dans l'espace public.

Vers cette contrée, celle de la construction des Espaces de la Mémoire, marchent des secteurs d'une société civile avancée et les représentants de l'État démocratique. Au cœur de ces Espaces, on peut jeter les ponts entre Mémoire et Politique, au sens le plus noble du terme. L'Histoire, à son tour, racontera cette expérience.

La mémoire n'est pas univoque et dans ses multiples versions, elle constitue le lieu qui permet de rechercher différents récits de cet univers infini et diversifié des droits de la personne ; un univers infini certes, mais qui possède toutefois une limite : on n'y trouvera pas un lieu pour la justification, la relativisation ou la négation des crimes contre l'humanité et tout le cortège des maux qui ont entraîné du même coup la discrimination et l'intolérance sous toutes ses formes. La limite sera fournie par le consensus de civilisation que représentent la Déclaration universelle des droits de l'homme, les autres instruments internationaux de droits humains et la Constitution nationale.

De cette manière, la longue marche du mouvement des droits de la personne n'est pas encore terminée ; ce n'est qu'une nouvelle étape qui commence. Une fois leur légitimité reconnue par l'État, les organisations de droits humains et les autres acteurs de la société continueront d'élaborer la trame de la mémoire, ce qui permettra de sauver la dignité de ceux qui furent persécutés et de prévenir la répétition des crimes contre l'humanité. L'élaboration de nouvelles structures institutionnelles et culturelles devrait ouvrir les portes d'un avenir meilleur pour l'obtention duquel beaucoup de personnes sont prêtes à lutter y compris dans les nouvelles conditions du monde actuel. Parviendra-t-on jamais à quelque chose de semblable ? L'Histoire espère, plume en main, énigmatique, elle ne s'écrit pas déjà d'avance.

Bibliographie

- Aroneanu, E. (1961). *Le crime contre l'humanité*, Paris, Dalloz.
- Commission argentine des droits de l'homme (1978). *Argentine, dossier d'un génocide*, Paris, Flammarion.
- Cortazar, J. (1982). *Le refus de l'oubli : la politique de disparition forcée de personnes*, Colloque de Paris, janvier et février 1981, Paris, Berger Levrault.
- Crenzel, E. (2004). *Cartas a Videla : una exploración sobre el miedo, el terror y la memoria*, Buenos Aires, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.
- de la Martinière, J. (1981). *Le décret et la procédure Nacht und Nebel (Nuit et Brouillard)*, Orléans, chez l'auteur.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.
- Joinet, L. (1996). *Rapport final, version revue, en application de la décision 1996/119 de la Sous-commission pour la promotion et la protection des droits de la personne des Nations Unies*.
- Mignone, E.F. (1986). *Iglesia y Dictadura, el papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Organisation des États américains, Commission interaméricaine des Droits de la personne (1980). *Rapport sur la situation des droits de la personne en Argentine*, OEA, Série L/V/II.49, doc. 19, daté du 11 avril.
- Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas (CONADEP).

ÉTHIQUE, POLITIQUE
ET RESPONSABILITÉS
DE L'ÉTAT

ENTRE L'EXIL ET LES NOUVELLES
APPARTENANCES, L'ETHNOPSYCHIATRIE
Un outil d'intervention clinique et politique

Cécile Marotte

*Quelles sont ces mains ?
Toute l'eau de l'océan lavera-t-elle jamais cette tache de sang ?
Non c'est plutôt ma main qui donnerait son incarnat aux vagues innombrables
en faisant de l'eau verte un flot rouge !*

SHAKESPEARE

Ce texte se propose de démontrer en quoi certains modes d'intervention clinique auprès de certaines populations relèvent d'un choix politique même si ce choix va à l'encontre des politiques en vigueur, ou du moins doit s'adapter aux méandres complexes de l'évolution des lois et de leurs applications.

Nous nous appuierons, dans l'analyse de la problématique du pardon et du devoir de mémoire, sur deux types d'intervention clinique: a) la situation des demandeurs d'asile au Canada; b) l'aide humanitaire dans la situation de victimes de désastre (par exemple, la situation des Gonaïves, Haïti, en 2004).

D'entrée de jeu, présentons le RIVO. Le Réseau d'intervention auprès des personnes ayant subi la violence organisée est un organisme communautaire qui existe à Montréal depuis plus de 15 ans. Ses interventions visent principalement une population qui n'est encore installée « nulle part » si l'on peut dire, les demandeurs d'asile, mais elles s'adressent aussi à des personnes, autrefois réfugiées, aujourd'hui citoyennes, chez qui la mémoire est encore vacillante entre les outrages subis et la nécessité de continuer de vivre et de s'ouvrir à la continuité.

En termes de chiffres, la violence organisée a frappé au cours des dernières décennies avec une régularité terrifiante et des moyens de plus en plus sophistiqués, ce qui n'est d'ailleurs pas proportionnel au nombre d'arrivants. L'organisation des causes de la violence organisée comme celle des conséquences est politique, ceci n'est plus un secret pour personne. Nous n'entrerons pas dans le dédale des chiffres des personnes cherchant refuge depuis plusieurs décades au Canada. Citoyenneté et Immigration Canada (CIC) sait très bien tenir à jour et produire ses statistiques, que celles-ci soient à la hausse ou à la baisse.

Le Canada, les États-Unis, la Nouvelle-Zélande et l'Australie sont les quatre pays qui ont une politique d'immigration, c'est-à-dire que les nouveaux arrivants y sont en principe attendus, voire recherchés. Ainsi le Canada, outre les demandeurs d'asile arrivés à ses frontières comme à l'arrivée de ses aéroports, va sur place sélectionner dans les camps de réfugiés de la Croix-Rouge internationale ou ceux des Nations Unies les individus ou les familles destinés à venir s'établir alors au Canada.

Cependant, depuis un an, on observe un ralentissement notoire (d'environ 50 %) des demandeurs d'asile qui arrivent au Canada. Volonté canadienne, modifications à la *Loi sur l'immigration*? Fermeture de la frontière États-Unis/Canada? Quoi qu'il en soit, les personnes victimes de violence organisée continuent d'arriver et sont soumises, lorsqu'elles demandent l'asile, au processus juridique de la Commission de l'immigration et du statut de réfugié (CISR).

Nous sortirions volontairement de cet *a priori* qui consisterait à amalgamer tous les demandeurs d'asile dans une seule et même plainte, dans une seule et même souffrance plus ou moins visible ou perceptible. Nous leur ferons l'honneur de leur reconnaître le droit à la différence; ainsi faut-il bien leur reconnaître le droit et la liberté de se faufiler comme ils le peuvent dans le dédale de l'arrivée; certains y sont très adroits, d'autres moins. Certains sont définitivement partis sans volonté de regard en arrière, en quête de liberté, de sens surtout, sans recherche de recours ou d'aide, désireux de se défaire d'une mémoire trop envahissante parce que destructrice et désorganisatrice. D'autres sont plus ambivalents: la mémoire des événements traumatiques est obsédante, la reviviscence est handicapante au plan de l'adaptation. Certains recours et dispositifs thérapeutiques peuvent alors se montrer bénéfiques.

Pour la population des demandeurs d'asile, ces recours, de type psychothérapeutique, sont rares; la plupart du temps, au Québec comme au Canada, ils sont le fait d'organismes communautaires ou de quelques services hospitaliers qui ont fait le choix d'aborder autrement que d'une manière psychiatrique traditionnelle et unilatérale « ces autres-là ».

L'État fait en quelque sorte la sourde oreille à tout ce qui ne relève pas d'une stricte et minimale prise en charge de type matériel. Concrètement par rapport aux organismes communautaires ou aux orientations cliniques marginales, les subventions se font maigres, très maigres dès qu'elles abordent l'intervention clinique ou la recherche clinique auprès des demandeurs d'asile.

Cette attitude, qui se greffe sur les politiques du moment, est-elle à imputer au rejet implicite de ces autres cultures, envahissantes à plus d'un titre, qui viennent métisser de gré ou de force une société remettant en question ses fondements identitaires? D'aucuns en appelleront à la diversité culturelle, qui est complexe à aborder et qui entrave l'adaptation et l'intégration, surtout quand elle est teintée de souffrances aux séquelles irréversibles. D'aucuns y verront les difficultés de l'adaptation et de l'intégration quand la mémoire est là, tout le temps dérangeante, drainant des fantômes, évoquant des racines culturelles et traditionnelles à la manière d'une autre vie, sans permettre la mise en place de passerelles salvatrices!

L'intervention thérapeutique se situe là ; elle est mixte et travaille en complémentarité avec différentes instances. D'orientation ethnopsychiatrique, elle prend par exemple en compte l'obtention du statut juridique (le statut de réfugié) comme un levier thérapeutique potentiel. En effet, le processus décisionnel concernant la demande d'asile est complexe et déterminant dans la continuation de l'existence du demandeur.

L'ETHNOPSCHIATRIE : UNE CLINIQUE POLITIQUE

L'éthopsychiatrie

L'éthopsychiatrie, dont le fondateur est Georges Devereux, est une discipline qui croise et intègre des champs aussi divers que la médecine, la psychiatrie, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire, la religion, la linguistique (traduction, interprétation), la justice/le juridique, le domaine des migrations au sens large. Cette discipline d'intervention clinique est récente, d'un point de vue historique (1950).

À l'origine l'éthopsychiatrie s'adressait davantage aux populations marginalisées au sein d'une culture et non aux populations migrantes. Elle a été reprise et adressée aux migrants par Tobie Nathan qui, en France, a fondé le Centre Georges Devereux à l'Université Paris 8 (1990). En Amérique du Nord, avec des ajustements théoriques qui l'ont distancée de la psychanalyse, l'éthopsychiatrie a intégré la psychiatrie transculturelle. Selon Nathan, l'intégration qui s'est faite a parfois couru le risque de représenter « une psychiatrie que l'on pourrait dire "culturellement éclairée" – mais une psychiatrie avant tout ! » (Nathan, 2001, p. 81).

Il s'agit en réalité d'un domaine original qui, depuis une trentaine d'années, a enrichi ses postulats et affiné ses dispositifs d'intervention avec les populations migrantes. Des migrants, aujourd'hui, il y en a de toutes sortes. Le RIVO intervient spécifiquement avec les demandeurs d'asile et a fait le choix d'un type d'intervention à orientation ethnopsychiatrique.

Nous retiendrons donc de l'intervention ethnopsychiatrique celle qui s'adresse en priorité à des personnes en situation d'exil ou de migration, et qui prend en considération d'une part les préalables culturels, religieux et historiques propres à la situation d'exil ou d'émigration, d'autre part les préalables propres au déplacement des personnes rapportées à des conditions de violence organisée.

Dans le choix de travailler avec certains migrants, l'éthopsychiatrie considère que la violence, l'exil et la mémoire ont à voir ensemble de très près dans les difficultés que peuvent rencontrer les demandeurs d'asile. La

contrainte de l'exil, imprimant des modifications drastiques dans la trajectoire de vie, contraint l'ensemble des représentations psychiques à une métamorphose obligée. L'éloignement du « cocon » culturel initial en même temps que les atteintes violentes faites à certains modes de fonctionnement de la culture peuvent rendre la situation d'exil difficile. Un sujet qui se trouve dans cette situation peut en effet soit idéaliser la culture d'origine dont il est éloigné de force et se retrancher de manière pathologique dans ses souvenirs, soit adopter une attitude de rejet et de dévalorisation systématique de la culture d'origine. Chez les demandeurs d'asile qui ont recours à un processus de relation d'aide, quand la relation d'aide adopte les postulats de l'ethnopsychiatrie, le travail thérapeutique tente de mettre en place des passerelles entre le présent et le passé, de restituer au sujet ce qui peut encore l'aider dans ses appartenances passées tout en facilitant son processus de reconstruction actuel.

Reposant sur le préalable d'un mouvement consenti ou forcé qui a traversé de diverses manières les trajectoires de vie des clients qui lui ont référé, l'ethnopsychiatrie intervient donc en tenant compte des séquences qui ont précédé ce mouvement, c'est-à-dire de l'histoire de vie des clients, de leur appartenance culturelle première, de leur langue, de leur religion et des représentations thérapeutiques qui s'y rattachent. L'ethnopsychiatrie n'exclut pas cependant l'approche psychiatrique ou psychologique individuelle moderne. Elle tente de rendre complémentaires des approches diverses en plaçant le client au cœur de la problématique et en permettant la complémentarité des interprétations qui le concernent.

Les préalables de l'intervention ethnopsychiatrique

Les préalables de l'intervention ethnopsychiatrique sont les suivants :

- admettre comme postulat que toute culture comporte des méthodes thérapeutiques et qu'elle en a géré l'efficacité ;
- considérer utile, mais surtout nécessaire la mise en place d'un outil de médiation entre les méthodes thérapeutiques d'ici et celles de là-bas et travailler à établir une passerelle (un lieu de passage doté d'une fonction de liaison) thérapeutique, donc opératoire ;
- considérer comme une nécessité de se rapporter à la langue maternelle du client/patient en en valorisant les implicites : introduire le statut de traducteur/médiateur et favoriser les passerelles linguistiques ;
- admettre que certains dispositifs thérapeutiques du pays d'origine du patient peuvent, au même titre que certains dispositifs thérapeutiques du pays d'accueil, être universellement et spécifiquement opératoires ;

- reconnaître que l'obtention du statut juridique de réfugié est un levier thérapeutique potentiel ;
- avoir un *a priori* de non-disqualification des différents dispositifs thérapeutiques sans tomber dans le piège d'une valorisation outrancière (une idéalisation non opératoire) de la culture et des pratiques traditionnelles qui relèveraient davantage d'un échantillonnage ethnologique de pratiques culturelles que d'une efficacité thérapeutique ;
- enfin, respecter le refus de certains clients de maintenir leur recours à un processus de relation d'aide ou de l'interrompre.

Les corollaires du choix de l'intervention ethnopsychiatrie

Les cultures, d'une manière générale, institutionnalisent les états de mal-être, la souffrance psychologique et les problèmes de santé mentale. L'histoire et les politiques influent directement sur les individus, exigent ou favorisent leur exil, rendent difficile leur survie et modifient leurs trajectoires de vie. Les politiques articulent l'exode, l'exil, le droit d'asile. Elles confèrent les statuts juridiques (demandeurs d'asile vs immigrants). Elles organisent les modalités diverses de l'accueil, de l'adaptation et de l'intégration. Ce sont aussi les politiques qui facilitent les recours thérapeutiques, qui accordent ou non les subventions aux organismes et aux programmes d'intervention. Faire le choix d'intervenir cliniquement, de manière professionnelle, auprès des demandeurs d'asile est donc un choix politique.

Le choix de la clientèle

Ce choix n'est ni hasardeux ni innocent. À ce jour, accepter d'intervenir au plan clinique avec les demandeurs d'asile, c'est s'exposer de manière cruciale aux diminutions ou aux coupures de subvention, précisément parce que cette clientèle n'a – et pour cause – encore aucun statut juridique légal, qu'elle est en attente et qu'elle peut être sujette à la déportation. Son accès aux soins est réduit et la psychopathologie ne fait pas partie des soins accessibles.

S'il faut rendre justice au Programme fédéral de santé intérimaire qui admet que, pour des raisons purement médicales (séquelles de torture physique ou mentale incluant le viol), il est possible que cette clientèle soit en état de choc ou cliniquement souffrante, et qui, sur références médicales, finance quelques séances de psychothérapie (de 6 à 10!), nous constatons tout de même que cette prise en charge ne répond que trop partiellement aux besoins réels de la clientèle et qu'en ce qui concerne les intervenants – des professionnels expérimentés pour la plupart – la prise en charge des clients se fait au détriment d'un salaire correct au minimum.

Quant aux politiques hospitalières, elles ne prévoient pas réellement de prise en charge de cette population, si ce n'est au plan psychiatrique (médical). Tout ce qui relève du support psychothérapeutique devient donc implicitement le fait des organismes communautaires, en réalité de quelques-uns seulement, qui sont très ciblés dans leur intervention. Le RIVO, au Québec, les représente en quelque sorte auprès de cette population-cible.

Accepter dans le cadre de l'intervention thérapeutique une clientèle la plupart du temps totalement démunie – les services sociaux octroient en effet une allocation minimale ainsi qu'un permis de travail pour subsister au moins jusqu'à l'audience –, c'est donc connaître, aux plans politique et historique, les implicites à rapporter à la guerre et à la violence organisée, c'est accepter d'entendre l'innommable qui a traversé la plupart des histoires de vie, c'est entreprendre de la part des intervenants un voyage particulier et paradoxal.

Le choix du mode d'intervention

L'intervention ethnopsychiatrique répond à une demande qui a de la difficulté à se faire comprendre de la part de services institutionnels rigides et intervenant de manière unilatérale.

Ce type d'intervention reconnaît que certains désastres historiques tels que les génocides, les guerres, les disparitions, la violence organisée, la torture physique et mentale, peuvent produire des séquelles durables de manière indéterminée chez les personnes qui les subissent, allant jusqu'à entraîner des formes de confusion mentale, voire de dissociation. Il reconnaît en outre que l'exil ou l'émigration, et la complémentarité de niveaux d'intervention tels que l'individuel, le social, le culturel, l'historique, l'anthropologique, le religieux, le juridique, peuvent servir de leviers thérapeutiques à des niveaux différents sans se remplacer ou s'exclure.

LE DEVOIR DE MÉMOIRE

On peut distinguer deux fonctions de la mémoire.

La fonction juridique de la mémoire permet la constitution d'un récit juridiquement acceptable avec une visibilité juridique. Il s'agit de la mémoire au présent, de la mémoire de l'urgence. Cette fonction est utilitaire.

Le devoir de mémoire est la première facette de la réalité politique de la nouvelle société d'accueil à laquelle est confronté le demandeur d'asile. Il s'agit de se souvenir une fois pour toutes de son passé et de circonscrire les événements les plus durs dans le choix final et définitif d'une histoire de vie à faire accepter le jour de l'audience. Une personne devenue amnésique peut bénéficier du concours d'une ou un représentant désigné après une expertise psychiatrique.

Le devoir de mémoire commence donc le jour de l'arrivée et dure d'abord au moins les vingt-huit jours suivant l'arrivée, puis jusqu'à l'audience de la CISR : il circonscrit les souffrances endurées dans un récit – l'histoire personnelle – censé appuyer la requête d'asile du demandeur. Ce devoir de mémoire est documenté par le ou les savoirs médiatiques qui accompagnent le récit, connus au plan international.

La fonction de ce devoir de mémoire s'inscrit dans les politiques d'immigration du moment et est soumise aux subjectivités diverses des divers agents de l'État. Pourquoi un demandeur d'asile est-il plus crédible qu'un autre ?

La fonction psychologique de la mémoire, celle qui ramène aux souffrances plus privées et plus intimes, en-deçà et au-delà du récit juridique, celle qui rapporte constamment au passé privé, aux détails des séquences traumatiques, celle qui poursuit insidieusement et bien au-delà du récit strictement objectif, cette mémoire-là rend vulnérable, parce qu'elle se situe entre le présent et le passé.

« LES » POLITIQUES DU PARDON

La question est paradoxale et ambiguë là où le devoir de mémoire ne l'est pas. La mémoire peut en effet se confronter à ce qu'on appelle le devoir de mémoire, qui peut avoir pour tâche de se servir du passé à des fins juridiques. Ceci relève alors du domaine de la vie publique avec des enjeux qui eux appartiennent au registre de la légalité. Instrumentaliste, pragmatique, utilisatrice, telle est cette fonction de la mémoire, qui n'est cependant pas la seule, loin de là. La mémoire, en effet, a aussi une fonction projective permettant sinon d'oublier, au moins de se projeter dans un avenir incluant le passé.

Lorsqu'on aborde le pardon sous l'angle « des » politiques du pardon, il semble que cette approche fait partie intégrante d'un devoir de la mémoire et que ce devoir procède hautement d'une tentative d'intégrer à la démocratie des sujets qui en ont été totalement privés. Si l'on s'en tient au plan

formel de la question, sans en aborder le contenu, on ne se demande ni s'il faut ou non pardonner, ni ce qu'il convient ou non de pardonner, mais quelle forme accorder au pardon, et plus exactement quelle forme politique, civique, permettant de continuer à vivre en société, au sein d'une société qui aurait admis le principe qu'un irréparable a bien eu lieu historiquement mais que, précisément au nom de l'histoire, il convient de dépasser cet irréparable, de l'inscrire dans un cours temporel et de ne pas le fixer sur une éternité statique. La problématique se porte donc d'emblée sur les modalités juridiques, civiques, religieuses que le pardon peut ou doit prendre.

On ne cherche plus alors à savoir ce qu'il faut ou non pardonner, ce qu'il faut partiellement oublier et surmonter pour continuer à vivre. La problématique se porte d'emblée sur les modalités juridiques, civiques, religieuses que le pardon peut ou doit prendre. En effet, il ne s'agit pas là, avec le pardon, d'éviter une punition ou une vengeance, ce qui est souvent sous-entendu par le terme pardon, non plus que d'accepter avec sérénité ce qui a pu être un cataclysme de l'existence. Nous préférons ne pas nous prononcer, et nous nous appuyons sur les points suivants.

Qui pardonner? La question est cruciale: soit les auteurs des sévices subsistent, pris ou pas dans les rets de la justice, et relèvent alors de la structure juridique plutôt que d'une prise de position morale, religieuse ou individuelle, soit ils sont disparus (officiellement décédés ou non identifiés) et le pardon se heurte alors à une absence d'objet. Pardonner dans le vide revient à une prise de position formelle si la partie des acteurs reconnus responsables a disparu.

Quoi pardonner? S'il s'agit de meurtres, de morts violentes ou de tortures extrêmes – l'intervention ethnopsychiatrique confronte cette clientèle précise qui a subi de telles exactions –, le pardon est sans objet puisque l'on parle d'irréparable et d'irréparable. Ce qui a eu lieu a eu lieu, quoi qu'il en soit aujourd'hui, et notre intervention ne travaille ni à édulcorer l'histoire individuelle ou l'histoire de vie comme telle ni à l'oublier. Bien au contraire, elle travaille à permettre le «vivre avec», c'est-à-dire tisser des passerelles où la circulation des affects, des réflexions et des souvenirs, le temps d'avant et celui de maintenant parviendront à coexister.

Pardonner pour des morts ou des disparitions ou des tortures déshumanisantes n'est pas nécessairement porteur de sens ou de réparation. C'est une position individuelle, à respecter comme telle, mais qui ne change strictement rien au devoir de reconnaissance politique d'un irréparable qui a eu lieu historiquement.

Ces passerelles – d'aucuns pourront dire qu'il s'agit de modalités strictement thérapeutiques – intéressent en réalité tout autant l'individu que l'histoire comme telle. Nous faisons l'hypothèse que des tricotages tissés de souvenirs heureux, de douleurs et d'horreurs, de mouvements de vie qui se mettent en place dans la perspective d'une continuation, d'une continuité de la vie, n'ont pas véritablement à toucher aux politiques du pardon, c'est-à-dire à des stratégies relevant de la vie sociale dans la cité (à la *polis* grecque) dont l'importance est essentielle et la mise en place dans certains cas se révèle parfois extrêmement difficile, voire impossible au point qu'on ne sait plus, au fil des années, ni à qui on voudrait réellement pardonner ni quoi pardonner, quand les séquences traumatiques ne cessent de se reproduire.

En somme, nous pensons que les politiques ont toujours intérêt – un intérêt social d'abord – au pardon, mais qu'il s'agit d'un rouage s'intéressant davantage à la forme qu'au contenu même du pardon. « Faut-il ou non pardonner » n'est alors presque plus une question du ressort des individualités meurtries, mais davantage du ressort de la continuité de l'histoire, d'une histoire qui tenterait d'éviter la répétition de l'horreur, des horreurs individuelles, de celles qui parfois frappent toute une société, nous nommons ici, dans leur expression paroxystique, les génocides.

Le droit d'asile est une pratique très ancienne qui savait réunir en les chargeant de manière égale des implications tant symboliques que politiques. Le poids symbolique que représentait le droit à l'asile était essentiel et conférait au refuge une dimension sacrée et respectée. On parlait alors de droit d'asile, non de demande d'asile. La demande d'asile actuelle, soumise à un processus juridique précis, ne s'articule plus au droit mais à la protection et cette même protection est soumise aujourd'hui au jeu des politiques.

Si la mémoire est un devoir, le pardon l'est-il ? Si le pardon est un devoir, la mémoire ne s'obscurcit-elle pas ? Parlons plutôt de reconnaissance : telle est sans doute la portée de tout travail de deuil.

Nous pouvons alors reprendre la portée de l'intervention ethnopsychiatrique qui est la nôtre comme un choix politique qui s'inscrit de fait dans un devoir de mémoire, et ceci à plusieurs niveaux :

- le choix d'une forme spécifique d'intervention clinique qui s'adresse en priorité à des migrants ;
- parmi les migrants, le choix des demandeurs d'asile, une population non reconnue au plan statutaire par les politiques des pays revendiquant une politique d'accueil ;
- la prestation à cette population d'un accès à des soins de santé mentale de niveau professionnel, parce que précisément leur absence de statut en termes d'asile, de droit à l'asile peut avoir des conséquences sur leur santé mentale, compte tenu de leur histoire ;

- le choix de reconnaître à la marginalité et à cette forme de marginalité plus spécifique d'être porteuse d'apports divers : culturels, historiques, religieux, thérapeutiques.

En ce sens, et bien loin de présenter dans le cadre de cet ouvrage des situations particulières, nous insisterons cependant et d'emblée sur le point suivant : « les » politiques du pardon demeurent l'affaire des gouvernements, des alliances et stratégies permettant la reprise de négociations diverses, économiques, sociales et politiques. Si elles peuvent s'avérer nécessaires, force est de constater cependant que dans certains cas, elles prennent plusieurs générations avant de commencer à s'énoncer. On sait pertinemment aussi que ces tentatives peuvent en un tournemain s'annuler et faire de sinistres pas en arrière.

Il n'est donc pas du ressort d'une intervention clinique comme l'ethnopsychiatrie de prétendre oser intervenir au plan du pardon. Le pardon représente une problématique aussi délicate qu'inquiétante au-delà du strict registre émotionnel et affectif.

Délicate parce qu'on se heurte à des questions cruciales dont les réponses font peur par leur impossibilité : à qui pardonner, quoi pardonner ? Est-il possible de pardonner la mort, la disparition, la torture ? Est-il possible de pardonner à des tortionnaires dont la formation et l'entraînement ont eu pour but ultime la déshumanisation de leurs manières de faire ? L'imputabilité ne prescrit en aucune manière le pardon ; elle peut tout au contraire porter l'éclairage sur des actes hautement imprescriptibles et impardonnables.

Inquiétante parce qu'un seuil a été autrefois franchi : celui de l'humanité ; qui plus est, ce seuil n'a pu être franchi que par des humains. Certaines pratiques ont eu pour effet de traiter des humains comme des non-humains, d'ignorer toute forme de recours possible, de passer outre à toute forme de législation en matière des droits de l'homme ou de convention internationale. Or les législations en matière de droits de l'homme et les conventions internationales ont été mises en place précisément pour mettre une limite – que l'on a imaginée ultime et définitive – à des exactions qui avaient dépassé l'entendement humain, en somme pour maintenir l'humain dans les limites de l'humanité.

Il peut en effet être inquiétant de pouvoir penser ou concevoir la problématique du pardon, car cela revient à la considérer paradoxale par rapport à celle du devoir de mémoire. De par les situations individuelles, terrifiantes et multiples, que nous rencontrons au quotidien, nous sommes en effet amenés acculés – (comme nous l'avons développé plus haut) – à poser les questions suivantes : Qui pardonner ? Quoi pardonner ?

C'est en effet à partir de ces questions cruciales que la réflexion doit se construire, à partir d'une pratique qui ne peut ni ne veut faire l'économie des horreurs entendues, qui ne peut prétendre à aucune exigence morale ou religieuse pour aborder la question du pardon, mais qui tente de rétablir des liens, des passerelles au sein d'un temps fragmenté, abîmé, d'un temps en morceaux : le temps de l'avant, le temps traumatique ; le temps de l'après, parfois traumatique aussi, mais autrement.

En aucun cas l'oubli n'est pensable ni proposé comme solution thérapeutique. Les traumatismes sont revêtus d'un imprescriptible et la mémoire se doit – c'est un devoir qu'elle se donne – de ne pas oublier ce qui a été subi ni ceux qui ont définitivement disparu.

Tel est l'enjeu : la mémoire a le devoir du souvenir, mais la répercussion des souvenirs peut avoir une portée tellement traumatique qu'une intervention spécifique de type individuelle est alors exigée. Telle est la place que nous voulons reconnaître à l'éthopsychiatrie en laissant au pardon le soin d'être géré ou pas au plan individuel comme au plan des politiques, mais pas au plan thérapeutique.

En effet, ne pas oublier confère aux séquences traumatiques une ampleur et la nécessité de communiquer cette ampleur : un véritable devoir de mémoire. Pardoner alors peut pour certains apparaître comme une tentative de reléguer au passé ces séquences traumatiques, de les gommer pour parvenir à avancer dans la vie en tentant de repartir à zéro. Notre pratique nous démontre qu'il en va rarement ainsi et que l'histoire, elle, ne repart jamais à zéro, de même que « se refaire une vie » ou « refaire sa vie » est une gageure qui peut endormir, parfois très longtemps, des traumatismes profonds.

L'existence nouvelle qui ne tiendrait plus compte du passé est impensable, inconcevable : comment priver un sujet de SA mémoire ? Mais supporter le sujet dans une démarche articulant des séquences diverses pour parvenir à continuer une forme de vivre semble à la fois compatible avec les postulats même de l'éthopsychiatrie et de ses objectifs.

Ici la pratique devient hautement signifiante : c'est celle de l'éthopsychiatrie s'adressant à des victimes de l'Histoire, en attente des décisions politiques leur permettant de réintégrer le cours de leur histoire, décisions qui seront prises sur la base du non-oubli des faits, d'une mémoire vigilante des faits. Cette forme d'intervention représente aussi essentiellement une passerelle entre le registre public et le registre privé, registres qui contribuent à ce qu'on appelle l'intégration.

LA GRAVITÉ DE L'OUBLI

Certains sujets qui ont subi les affres de la violence organisée refusent de se souvenir de certains épisodes, de certaines dates. Ce refus – l'amnésie dissociative – est un rejet de l'insupportable qui continue à l'être lorsqu'on l'évoque, même à des fins juridiques, et constitue un symptôme médical reconnu et admis. Une dissociation s'opère, salvatrice et stagnante tout à la fois. L'extrême fragilité des personnes qui l'expriment est attestée. Encore en vie mais encore en deçà d'une dynamique psychologique, en deçà d'eux-mêmes : paralysés, subissant l'emprise du temps au moment même où ils tentent désespérément d'y échapper. Un temps qui se gagne, où tout n'est pas complet dans ce qui est survenu.

Nous voudrions clore notre approche par un exemple précis, s'inscrivant dans l'aide humanitaire urgente apportée aux victimes de désastre. Nous avons choisi de prendre le cas de la ville des Gonaïves en Haïti, littéralement engloutie sous des coulées de boue – site sur lequel nous nous sommes rendue dans le but de mettre en place des modalités d'intervention. La problématique du pardon n'est même pas gommée, mais tout simplement ignorée et remplacée de la part d'une population écrasée et réduite à vivre dans des conditions infrahumaines, par des accès d'agressivité et de violences sporadiques au moment des distributions humanitaires de nourriture et d'eau.

La ville des Gonaïves a en Haïti une réputation de violence. Or le désastre qui s'y est produit aurait pu être bien moindre si le travail de l'administration communale avait été fait, et ce depuis vingt ans, en l'occurrence si les canaux et la rivière de la ville avaient été régulièrement curés. Cette dénonciation même d'une réalité cruciale dans les conséquences qu'elle a entraînées est gravissime, car pardonner à une administration équivaut à une impossibilité puisque aucune personne précise ne peut endosser une responsabilité quelconque ou être personnellement incriminée. Or, les pertes en vies humaines ont été nombreuses, le nombre d'enfants orphelins ne peut à ce jour être encore identifié et plus de 200 000 personnes sont en situation de survie.

La situation de survie se situe alors hors de la problématique du pardon et le devoir de mémoire devient celui d'une accusation des pouvoirs publics dans un tribunal sans avocat, sans droits civiques, sans réparation ni réhabilitation. La personne qui se souvient est un accusateur en puissance ; chez elle, la mémoire ne fonctionnera que pour accuser et tenter d'obtenir dans l'immédiat des compensations en relation avec la survie.

Quelle peut être alors la portée d'une intervention clinique quand le nombre des pertes est si massif? Quand les compensations liées à la survie tardent ou sont absentes? Quand les représentants des politiques en vigueur ne sont pas présents et que la coordination de la résolution de problèmes aigus tente d'être prise en charge par les organismes internationaux?

Le support clinique ne peut pas alors prétendre faire autre chose que tenter de contenir des souffrances immenses, endiguer une colère non moins immense pour laquelle le pardon est impensable, non envisageable et n'entre même pas dans les représentations collectives et la mémoire s'inscrit dans la terreur de la répétition. Mais le support clinique qui fait le choix de s'adresser à cette population-là est aussi confronté à une indifférence nationale grave, génératrice de colère. Ce constat est un constat politique; il n'échappe pas à interpeller les politiques en place: celles qui ont oublié les droits civiques de la citoyenneté.

Le devoir de mémoire devient un devoir de dénonciation. Les politiques du pardon sont renvoyées à un avenir indéterminé tant il est vrai que la survie ne peut pardonner quoi que ce soit à qui que ce soit. La fonction utilitaire de la mémoire, la mémoire en quelque sorte obligée, ne trouve pas en effet à qui s'adresser réellement. À quoi sert de se souvenir des violences et des pertes subies si aucun protagoniste n'est présent ou identifiable pour accueillir cette mémoire et la traduire en droit, quand les acteurs politiques et sociaux n'ont ni les moyens ni la volonté d'intervenir auprès de leurs concitoyens, quand enfin le constat se fait répété d'une absence de volonté politique dans la gestion de la vie sociale et de l'oubli de l'existence de citoyens censés avoir des droits?

Il semble bien qu'en évacuant le devoir de mémoire et la possibilité de pardonner, il ne reste plus qu'une colère désastreuse parce que sans portée réelle.

Bibliographie

Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Seuil.

THE SEARCH FOR SOCIAL JUSTICE IN
THE CHINESE CANADIAN REDRESS CASE
The Limits of Jurisprudence

Peter S. Li

Historical injustices pose a difficulty for civil society. On the one hand, such injustices defy the principle of equality and blemish the image of fairness of democratic society; on the other hand, redressing them requires invalidating past practices, often legal at the time, with current statutes and interpretations which prohibit or reject such practices. The case of Chinese head tax redress reflects such a dilemma for Canada. The Canadian courts took a narrowly framed approach to assess the technical legality of a racially discriminatory law to arrive at a decision to dismiss the Chinese redress. In doing so, Canada rejects the legal grounds for correcting past injustices deemed not in violation of the law at the time, even though the principles of equality and fairness have always been subsumed in civil society, and the moral basis of sustaining a discriminatory law has always been indefensible in a democratic society. The experience of the Chinese head tax case in Canada suggests that the political process, rather than the court, provides more flexibility in arriving at negotiated settlements of redress issues. The case also suggests that there are social merits in treating redress questions as issues of social inclusion open for negotiations, and not as legalistic disputes to be settled within the confines of the court.

HISTORY OF CHINESE IN CANADA¹

Chinese immigration to Canada began in 1859, after gold was discovered in the Fraser Valley of British Columbia. Initially, the Chinese came as gold miners from California. Shortly after, Chinese came directly from China to Canada, mainly as labourers, in response to labour shortages in railway construction and in other labour-intensive industries of the burgeoning west. At the height of railway construction in 1881 and 1882, over eleven thousand Chinese came by ship to Victoria from China directly.² The

-
1. This section is primarily based on Li (1998).
 2. About 2,000 Chinese arrived by ship in 1881, and another 8,000 in 1882. The numbers are based on arrivals of Chinese passengers on vessels entering the port of Victoria. See Royal Commission (1885, p. 397-399).

Chinese quickly became the target of racial discrimination in the late 19th and early 20th century. Many laws were passed to restrict Chinese immigration and to curtail the rights of those already in Canada.

Between their initial arrival in 1859 and the passage of the 1923 *Chinese Immigration Act*, the Chinese in Canada were frequent targets of discrimination and were subjected to many legislative controls. For example, as soon as the Canadian Pacific Railway was completed, the federal government imposed a head tax of \$50 to virtually every Chinese entering the country. The head tax was raised to \$100 in 1900 and then to \$500 in 1903.³ Between 1886 and 1924, 86,000 Chinese entering Canada paid a total of \$23 million in head tax. In addition, British Columbia passed numerous laws against the Chinese between 1875 and 1923, disallowing them to acquire Crown lands, preventing them to work in underground mines, excluding them from admission to the provincially established home for the aged and infirm, and prohibiting them from being hired on public works, as well as disqualifying them from voting.

The 1923 *Chinese Immigration Act* required every Chinese in Canada, regardless of citizenship, to register with the federal government within twelve months and to obtain a registration certificate, with a heavy penalty for failing to do so.⁴ Furthermore, every Chinese in Canada who intended to leave Canada temporarily had to file an official notice of departure and register with the government. Chinese leaving Canada for more than 24 months would forfeit the right to return even with the registration.

The 1923 Act also prohibited further Chinese immigration to Canada. As a result, many Chinese in Canada, mostly men, endured long periods of permanent separation from their family in China. Before 1923, financial hardship and social animosity discouraged the Chinese from bringing their family to Canada when it was legally possible to do so. The 1923 Act dashed any hope of the Chinese immigrants to bring their family, as virtually no Chinese were allowed to come to Canada between 1923 and 1947.⁵

The exclusionary policies and discriminatory legislation against the Chinese effectively reduced them to second-class citizens. They were denied many of the basic rights, including the right to pursue a living in many occupations, the right to vote and the right to travel freely in and out of Canada. Chinese were frequent targets of political demagoguery and social

3. See Statutes of Canada, 1885, c. 71, 1900, c. 32, and 1903, c. 8.

4. See Statutes of Canada, 1923, c. 38.

5. As a result of the 1923 Act, only four categories of Chinese were allowed to land in Canada: members of the diplomatic corps, children born in Canada of Chinese parents, merchants, and students. See Statutes of Canada, 1923, c. 38, s. 5.

hostility. The unequal treatment of the Chinese further contributed to their marginal social status in Canadian society. The restriction on citizenship rights and their legal exclusion from higher-paying jobs forced the Chinese to seek refuge in service industries, notably the laundry and restaurant businesses. By 1931, about 40 per cent of the Chinese in Canada were servants, cooks, waiters, and laundry workers. The restaurant business was a survival haven for many Chinese before the Second World War, and it remained an important sector of employment and self-employment for Chinese after the war, even when opportunities in professional and technical occupations became available to them.

Another consequence of institutional racism was to retard the development of the Chinese-Canadian family. The Chinese-Canadian community remained a predominantly male society until decades after the Second World War. In 1911, among the 27,831 Chinese in Canada, the sex ratio was 2,800 men to 100 women; and in 1931, the sex ratio remained 1,240 men to 100 women among the 46,519 Chinese (Li, 1998, p. 67). Throughout all the census years before 1946, the imbalance in the sex ratio among the Chinese population was most severe among all ethnic groups in Canada. In the absence of Chinese women, many Chinese men in Canada maintained a "married bachelor" life – living as a bachelor in Canada separated from one's wife and children in China. For those who had the means, they would take a periodic trip to China for a sojourn with their families. The absence of Chinese women and conjugal family in Canada also meant the delay of a second generation in Canada. Many wives of Chinese Canadian men endured severe emotional and financial hardship in China, raising the children on their own. Throughout this period, the Chinese in Canada organized many voluntary associations as a means to answer community needs. These associations provided important functions, such as organizing social services, mediating internal disputes, sending remittances to China and dealing with external pressures of discrimination and segregation.

It was not until after the Second World War that the legally sanctioned discrimination and exclusion against the Chinese were removed. Further changes to the immigration regulations in the 1960s removed the remaining barriers of immigration for Chinese. However, it was not until 1967 when Canada adopted a universal point system of assessing potential immigrants that Chinese were admitted under the same criteria as others. The Chinese population increased substantially after 1967. In 1971, the Chinese-Canadian population was 124,600; by 1981 it had expanded to 285,800, and it further increased to 412,800 in 1986 and to 922,000 in 1996. About two-thirds of Chinese-Canadians now live in Vancouver and Toronto. Slightly over one-quarter of Chinese-Canadians was born in Canada; most foreign-born Chinese came to Canada after 1967.

It took the Chinese almost 90 years after their initial immigration to Canada before they were given franchise and other civil rights that other Canadians had long taken for granted. Throughout the 1950s and 1960s, despite the removal of legalized discrimination against them, the Chinese did not gain full social acceptance in Canadian society. Stereotypes of the Chinese race and Chinatowns have been deeply ingrained in the popular culture of Canada. The Chinese, irrespective of their nationality or political allegiance, are often equated with a foreign race with incompatible values and customs, and Chinatown remains an Oriental mystique and novelty in urban Canada. Canada's guarded post-war immigration policy towards the Chinese was in part influenced by historical stereotype and in part by Sinophobia during the Cold War of the 1950s. Even today, despite the financial and occupational achievement of Chinese-Canadians, segments of Canadian society have shown reluctance to accept them as full-fledged Canadians, and have branded them as belonging to a foreign race whose increased presence and implied cultural differences have allegedly upset the complacency and security of traditional Canada.

The new wave of Chinese immigrants who came after 1967 contributed to the growth of a new generation of Chinese-Canadians. They tended to be better educated, more cosmopolitan, and upwardly mobile. The arrival of these immigrants and the growth of native-born Chinese-Canadians helped to produce an emergent new Chinese middle class. They began to take up professional, technical, and managerial jobs which historically were denied of the Chinese. Further changes in the immigration policy in the mid-1980s in favour of business immigrants and the prospective return of Hong Kong to China in 1997 triggered another wave of Chinese immigrants to Canada. Many of the new immigrants brought substantial wealth and human capital to Canada; they came from Hong Kong, but also Taiwan and other parts of Asia that had experienced rapid economic growth in the 1970s and 1980s. By the late 1980s, there were many indicators that a new affluent class of Chinese-Canadians had emerged, and their spending power and investment capacity stimulated the expansion of a new "ethnic" consumer market (Li, 1990). In turn, urban Canada went through many changes: middle-class Chinese-Canadians moved to traditional white neighbourhoods, Chinese businesses flourished in suburban malls, and Canadian corporations and investment houses went after the fast-growing lucrative consumer market created by the new wealth of Chinese immigrants and the social mobility of middle-class Chinese-Canadians. Changes in economic and political conditions in Hong Kong and China in the 1980s and amendments to Canada's immigration policies in the 1990s to emphasize the immigration of economic-class immigrants further encouraged the immigration from

Hong Kong and later Mainland China. As a result, the population of those of Chinese origin continued to grow, reaching 1,094,700 or about 3.7 per cent of Canada's population in 2001.⁶

THE CHINESE HEAD TAX REDRESS

By the 1980s, it was evident that a noticeable middle class had emerged in the Chinese-Canadian community (Li, 1990, 2001). The arrival of immigrants with professional credentials and the growth of second-generation Chinese-Canadians have changed the nature of the community and raised its political consciousness. In 1979, as a result of a protest movement in which Chinese across Canada organized to protest against the public affairs television program *W5* for portraying an image of Chinese-looking students occupying precious university space, a national umbrella organization was formed (Li, 1998). Subsequently, the umbrella organization adopted the name Chinese Canadian National Council (CCNC) with the objective to promote the rights of all individuals, in particular those of Chinese Canadians, and to encourage their full and equal participation in Canadian society.

In 1983, a Chinese Canadian called Dak Leon Mark contacted the office of Margaret Mitchell, New Democratic Party MP for East Vancouver, expressing his desire to have the government refunding the \$500 head tax he paid (*Vancouver Sun*, April 1993).⁷ Mr. Mark retained Tom Tao, a Vancouver lawyer, to represent his request for compensation (*Globe and Mail*, 1984). Shortly after, CCNC and its 29 member organizations began collecting head tax certificates from those who had paid the tax. In 1984, CCNC presented the government a list of 2,300 surviving Chinese who had paid a head tax of \$500 to enter Canada. It stated in a position statement that the objective of CCNC's involvement is to "seek an all-party parliamentary resolution to properly acknowledge the injustice and racial discrimination in the Head Tax and the *Chinese Immigration Act*" (CCNC, 1984). A subsequent survey by CCNC indicates that of the 867 respondents who completed the questionnaire, 46 per cent were in favour of an official apology and a symbolic redress to individual victims, while 38 per cent also supported some form of community redress (CCNC, 1991).

6. See Census of Canada (2001).

7. Dak Leon Mark died in 1988.

In 1990, CCNC successfully lobbied for the support of several politicians to endorse the Chinese head tax redress.⁸ On March 9, 1990, Prime Minister Brian Mulroney publicly said that his government was “considering extending the principle of compensating victims of government heavy-handedness during World War II” and promised to deal with the various claims “in an expeditious and fair way” (CCNC, 1990, p. 7). Several meetings were held between officials and ministers of the federal government and representatives of CCNC. Meanwhile, in 1990, another group, called the Toronto Chinese Head Tax Action Committee, was formed. It wrote public letters to the Chinese media claiming that CCNC was not flexible enough on the question of redress, and the Committee wanted to represent the Chinese community on the redress question (*Globe and Mail*, December 10, 1990, p. A3). There were confrontational public exchanges between CCNC and the Head Tax Action Committee, and the Chinese Canadian community was divided on the terms of redress and the right of representation. Undoubtedly, the schism weakened the bargaining position of Chinese Canadians and stalled the negotiation of a potential settlement with the federal government.

On May 18, 1993, shortly before the federal election, Gerry Weiner, minister in charge of multiculturalism, made a redress proposal to representatives of five groups, including the Chinese Canadians (*Globe and Mail*, 1993). The offer involved no financial compensation but included an “omnibus apology” by the Prime Minister Brian Mulroney and the offer to build a “Nation Builders Hall of Record” in the new national archives to commemorate the contribution of ethnic groups (*Globe and Mail*, 1993; *Vancouver Sun*, May 1993). The Chinese Canadians were also offered some elements of individual redress, including a medal for surviving head tax payers and a certificate for payers or their families (CCNC, 1993). It is widely believed that the offer was prompted by the upcoming federal election, and the Progressive Conservative government was desperate in trying

8. On March 8, 1990, Sheila Copps, candidate for the leadership of the Liberal Party, publicly said that Chinese Canadians deserved compensations for the head tax. On March 17, Alan Redway, a housing minister, said that “this government will go forward with a redress policy for all Canadians and that redress for the head tax will be part of the policy.” Audrey McLaughlin, Leader of the New Democratic Party and NDP MP Margaret Mitchell were very supportive of the Chinese redress (CCNC, 1990). Margaret Mitchell raised the issue of Chinese head tax redress several times in the House of Commons, and other Members of Parliament either spoke in favour of redress or made private member motions in support of reimbursement of head tax (see House of Commons, 1990a, 1990b).

to win the support of minority Canadians.⁹ However, the offer was rejected by Chinese Canadian groups in Vancouver, Toronto, and Montreal, and no resolution was reached before the defeat of the Progressive Conservative government in the 1993 federal election.

The Liberal government did not take any action towards settling the question of Chinese head tax redress after the 1993 election. In a letter to Dr. Alan Li, President of CCNC, Sheila Finestone, Secretary of State for Multiculturalism, said that six ethnocultural communities had requested redress and compensation for hundreds of millions of dollars, but the government would not grant financial compensation for the requests made.¹⁰ CCNC publicly condemned Sheila Finestone's announcement on redress and called it a betrayal of election promises (CCNC, 1994). The National Redress Committee of CCNC continued to press the government for a redress. In a newspaper article, Victor Wong, the chair of the Committee, explained the terms of redress requested: "There are four cornerstones to our position: a Parliamentary acknowledgement; an official apology; individual symbolic financial compensation, and the return of the head tax monies collected – some \$23 million" (Wong, 1995). The article also complained that the government was not interested in individual compensation or in returning tax revenues.

On December 18, 2000, three Chinese Canadians, Shack Jang Mack, Quen Ying Lee, and Yew Lee, retained Mary Eberts as legal counsel and filed a statement of claim in a class action on behalf of head tax payers in the Ontario Superior Court, claiming a compensation of \$320 million for 4,000 head tax payers and another \$320 million for an anti-racism foundation (*Toronto Sun*, 2000). The court provided information on the background of the plaintiffs (55 Ontario Reports [3d] (2002), p. 117-118). The plaintiff Shack Jang Mack was born in China in 1907 and immigrated to Canada in 1922, paying \$500 of head tax. In 1928, Mr. Mack went to China to marry Gat Nuy Na, but he could not bring her to Canada because of the 1923 *Chinese Immigration Act*. They lived in separation until Mr. Mack's wife and family joined him in Canada in 1950. Another plaintiff,

9. Margaret Mitchell posed the question to Gerry Weiner, Minister of Multiculturalism and Citizenship in the House of Commons in May, 1993: Since the Italian and Ukrainian Canadians who suffered unjust wartime internment also have refused the government's redress package, will the government also negotiate individually, and I say negotiate not just consult, a compromise redress settlement with these groups rather than attempt to impose a clearly unacceptable package at the 11th hour before an election? (House of Commons, 1993),

10. Letter from Honourable Sheila Finestone, Secretary of State for Multiculturalism, to Dr. Alan Li, President of CCNC, dated December 14, 1994.

Quen Yin Lee, was born in China in 1911 and married Guang Foo Lee in China in 1930. Guang Foo Lee was born in China in 1892 and immigrated to Canada in 1913 after paying \$500 head tax. He died in 1967. The third plaintiff, Yew Lee, was the son of late Guang Foo Lee. Yew Lee, his mother, and two other children were unable to come to Canada until 1950. Quen Yin Lee and her children endured much suffering in China because communication and support from her husband Guang Foo Lee in Canada was disrupted for 13 years due to the Second World War and the subsequent civil war in China. The children did not know their father in their formative years. The plaintiffs claimed that the head tax and the *Chinese Immigration Act* had produced significant financial loss, hardship, emotional distress to the family, including long family separation, denial of companionship and injury to dignity.

Justice Cumming ruled on July 9, 2001 in favour of the defendant's motion to strike out the plaintiffs' statement of claim. On November 30, 2001, the lawyers representing the appellants filed an appeal to the Court of Appeal for Ontario. In their rulings released on September 12, 2002, the judges dismissed the appeal, and concurred with Justice Cumming that no cost should be awarded in this case. On November 18, 2002, the lawyers representing the head tax payers filed an application for leave to appeal to the Supreme Court of Canada, which eventually dismissed the application on April 24, 2003 without reason.

THE DECISIONS OF THE COURTS

The lawyers representing head tax payers in the Ontario Superior Court sought public apology, damages, and other remedies arising out the head tax from the federal government. They based their claim on international law as received in Canada through human rights legislation, the *Charter of Rights and Freedom*, and Canadian jurisprudence, as well as on the doctrine of unjust enrichment.¹¹ Justice Cumming ruled that the Charter cannot be applied retroactively and retrospectively. Acknowledging that the direct and indirect consequences of acts of discrimination may continue in a long time, Justice Cumming stated that "the predominating act of discrimination itself ended with the appeal of the *Chinese Immigration Act* in 1947" (55 Ontario Reports [3d] (2002), p. 121). Justice Cumming also rejected the claim that failure to extend the redress agreement with Japanese Canadians to Chinese

11. The principle of unjust enrichment implies that nobody should be made richer through loss or wrong to another. See Moran, 2001.

Canadians violated the clause of equal protection and equal benefit stipulated in section 15 of the *Charter*. On the question of unjust enrichment, Justice Cumming wrote:

It is not disputed that throughout the time period that they were in force, the various forms of the *Chinese Immigration Act* were valid statutes. The defendant submits that the *Chinese Immigration Act* would thus necessarily constitute a juristic reason for the enrichment. However, the plaintiffs contend that racist and discriminatory laws cannot constitute a juristic reason [...] To find that a statute does not constitute a juristic reason, it would be necessary to demonstrate that the legislation is unconstitutional or *ultra vires* [...] As the *Charter* cannot be applied retroactively or retrospectively, it is impossible to declare the *Chinese Immigration Act*, in its various forms, unconstitutional (*ibid.*, p. 126-127).

Justice Cumming further ruled that even if the principles of equality and non-discrimination may have taken the status of international norms in the relevant time period, being 1885 to 1947, "it is problematic that such norms could supersede the operation of validly enacted, albeit racist, domestic legislation" (*ibid.*, p. 127).

Thus, Justice Cumming concluded that since the *Chinese Immigration Act* was a legal statute of Canada, it was constitutional even though it was racist, and no international norms of the time could supersede the validity of a properly enacted "racist" Canadian statute. As a result, there was "a juristic reason for any enrichment and corresponding deprivation" (*ibid.*, p. 127). The two contending arguments in front of the court are apparent. On the one hand, the lawyers representing the head tax payers argued that the laws upon which the head tax was based could not be legally defensible because they were racist and immoral; on the other hand, the defendants insisted that the very fact the *Chinese Immigration Act* existed clearly indicates that the actions towards the Chinese were legally based and constitutionally proper, even though the actions were racist.

The judges of the Court of Appeal for Ontario concurred with the judgment of Justice Cumming. In particular, they ruled that whatever customary international law may have existed during the relevant time frame, it cannot "render the impugned legislation invalid" (*Mack v. Attorney General of Canada*, Docket C36799, p. 13). The judges also accepted the argument that since the *Chinese Immigration Act* was properly enacted and therefore constitutional, its very existence also provided the juristic reason for unjust enrichment.

THE LIMITS OF JURISPRUDENCE IN REDRESS

The rulings of the Ontario Superior Court and the Court of Appeal for Ontario indicate there are severe limits as to what the court can do in redress cases. The court sees its role as interpreting the legality of the law, no matter how discriminatory or unjust the law may be, rather than ameliorating injustices done to individuals or groups. In concluding his ruling, Justice Cumming pointed out that the *Chinese Immigration Act* was both repugnant and reprehensive, and that he accepted the plaintiffs' argument that repealing a discriminatory law without repairing its discriminatory effects does not produce substantive equality. However, Justice Cumming also concluded that the court cannot usurp the power of Parliament which alone has the authority to provide redress for Chinese Canadians. In short, Justice Cumming was confining his judgment based on the technical legality of the *Chinese Immigration Act*, and reaffirming his understanding that the court only has the power to interpret the legality of the law irrespective of its injurious consequences to individuals and groups. According to him, since the *Charter* cannot be applied retroactively, the legality of the *Chinese Immigration Act* is unabated even though it was racist. As Justice Cumming put it, the role of the court "is to adjudicate claims based upon the legal merit within the framework of Canadian constitutional law" (55 Ontario Reports [3d] (2002), p. 128).

The Court of Appeal for Ontario also pointed out that historical treatment of people of Chinese origin represented "one of the more notable stains on our minority right tapestry", but at the same time, recognized the head tax laws to be "constitutional in domestic law terms and they did not violate any principles of customary international law" (*Mack v. Attorney General of Canada*, Docket C36799, p. 20). In short, the appeal court considered the legal basis of the laws to authorize the collection of the Chinese head tax, and found such basis to be constitutional even though the laws tarnished the history of Canada in its treatment of racial minorities. The Court of Appeal also recognized the limitation of the court in being able to apply the principle of equity. In their concluding statement, the judges said: "The doctrine of unjust enrichment is an equitable doctrine. However, even the broad purview of equity does not provide courts with the jurisdiction to use current Canadian constitutional law and international law to reach back almost a century and remedy the consequences of laws enacted by a democratic government that were valid at the time" (*ibid.*, p. 13).

In short, in the case of the Chinese head tax redress, the courts have confined themselves to interpreting the legality of the 1923 *Chinese Immigration Act* and its previous versions, and have applied the test of retroactivity

of the *Charter* by considering racial discrimination against the Chinese as based on a discrete act that ended with the 1947 repeal of the 1923 *Chinese Immigration Act*. This interpretation enables the judges to establish a temporal order of the *Charter* relative to the discrete discriminatory acts in history. Even within this narrow interpretation of the law, there are differences of opinions. In her analysis of the concept retroactivity, Baines (2002) points out that a key distinguishing feature to test retroactivity is to consider whether the facts constitute a discrete fact or an ongoing status. In the case of the Chinese head tax redress, Baines (2002) notes that the judges never considered the merit of the plaintiff's claim that discrimination against the Chinese was based on an ongoing feature, namely, the characteristics of the Chinese race, and the repeal of the *Chinese Immigration Act* did not obliterate the ongoing racial characteristic upon which discrimination against them was based.

CONCLUDING REMARKS

The case of the Chinese Head Tax redress shows how the principle of justice and equality often clashes with the technicality of the law. The lawyers representing the head tax payers in courts were basing their claim on the fact that pieces of the *Chinese Immigration Act* were unjust and racist, and as such, the Act could not be construed as properly constituted in a democratic society even in the absence of a formal charter of rights. The courts, however, took the position that the racist nature of the Act does not nullify its constitutionality and legality, since racist practice was not outlawed at the time.

The limit of jurisprudence in being able to correct injustices is evident in the ruling of Supreme Court of Canada in another case involving a Chinese Canadian in 1914. In that year, a Chinese restaurant owner in Moose Jaw, Saskatchewan, appealed to the Supreme Court of Canada claiming that his rights as a British subject were violated as a result of being charged in violation by a Saskatchewan law of 1912 that prohibited the hiring of white females by Chinese (Supreme Court of Canada, 1914). In dismissing the appeal, Justice Davis explained:

There is no doubt in my mind that the prohibition is a racial one. It extends and was intended to extend to all Chinamen as such, naturalized or aliens. The Chinaman prosecuted in this case was found to have been born in China and of Chinese parents and, although, at the date of the offence charged, he had become a naturalized British subject, and had changed his political allegiance, he had not ceased to be a Chinaman within the meaning of that word as used in the statute. The prohibition against the employment of white women was not aimed at

alien Chinamen simply or at Chinamen having any political affiliations but at Chinamen as men of a particular race or blood, and whether aliens or naturalized (Supreme Court of Canada, 1914, vol. 49, p. 449-50).

In its contradictory way, the Supreme Court of Canada in 1914 upheld the legality of a racist Saskatchewan law on the grounds that the discrimination against the Chinese was legal because the legally constituted law was intended to be discriminatory against all Chinese, British or not. Similarly, in the head tax redress rulings, the courts were not concerned with whether the *Chinese Immigration Act* was discriminatory or unjust to the Chinese, but merely confining its decisions on the question regarding the legality of the law at the time. Thus, even if the nature of the law is racist, as long as the government followed the proper legal procedures in enacting the law at the time, it remains, in the eyes of the court, a properly constituted law which also provides the juristic reason for enrichment at the expense of the victims.

The experience of Chinese head tax redress in Canada suggests that even though the courts have the authority to rule on the legality and constitutionality of legislatively-based injustices towards minorities, they are powerless in being able to resolve issues of redress due to legalized injustices. In short, the courts are highly capable in determining whether injustices are legal or not, but they have chosen not to involve in adjudicating the question of social injustice as long as such injustices were based on statutes legally constituted.

Finally, the case of Chinese head tax redress also suggests that even though the government has succeeded in dismissing the claims of the Chinese in court, it has failed to win the hearts and minds of racial minorities who continue to feel alienated and marginalized. If Canada as a democratic and open society is concerned about the inclusion of groups historically being mistreated, then it would have to resort to a political process that allows open dialogues and negotiated settlements with groups that feel that they were historically discriminated and are politically marginalized.

Bibliography

- Baines, B. (2002). "When Is Past Discrimination Un/constitutional? The Chinese Canadian Redress Case", *Saskatchewan Law Review*, vol. 65, p. 573-585.
- Census of Canada (2001). *Ethnic Origin (232), Sex (3) and Single and Multiple Responses (3) for Population, for Canada, Provinces, Territories, Census Metropolitan Areas and Census Agglomerations*.
- Chinese Canadian National Council (1984). *A Position Statement on The Head Tax and Chinese Immigration (Exclusion) Act of 1923*.
- Chinese Canadian National Council (1990). *Chinese Canadian National Council Newsletter*, Fall and Winter, vol. 4.
- Chinese Canadian National Council (1991). *National Redress Survey, Data Analysis Update as of June 12, 1991*.
- Chinese Canadian National Council (1993). *Confidential Memorandum from Amy Go, CCNC National President and Gary Yee, CCNC-NRC Chairperson to CCNC-NRC and CCNC Member Organizations, National Board, and National Executive*. Dated May 21.
- Chinese Canadian National Council (1994). "CCNC's Statement in Response to the Government Announcement on Redress", *CCNC Media Release*, dated December 15.
- House of Commons (1990a). House of Commons Debates, 2nd session, 34th Parliament, March 19, vol. 7, p. 9456.
- House of Commons (1990b). House of Commons Debates, 2nd session, 34th Parliament, June 14, vol. 9, p. 12792-12802.
- House of Commons (1993). House of Commons Debates, 3rd session, 34th Parliament, May 31, vol. 15, p. 20076.
- Li, P.S. (1990). "The Emergence of the New Middle Class among the Chinese in Canada," *Asian Culture*, vol. 14, p. 187-194.
- Li, P.S. (1998). *The Chinese in Canada*, 2nd ed., Toronto: Oxford University Press.
- Li, P.S. (2001). "Chinese Canadians in Business", *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 10, no. 1, p. 99-121.
- Mack et al. v. The Attorney General of Canada*, Superior Court of Justice, July 9, 2001, 55 Ontario Reports [3d] (2002), p. 113-129.
- Mack v. Attorney General of Canada*, Court of Appeal for Ontario 2002-09-13. Docket C36799.
- Moran, Mayo (2001). *Unjust Enrichment and the Emerging Law of Reparations*, unpublished manuscript, Faculty of Law, University of Toronto.
- Royal Commission (1885). *Report of the Royal Commission on Chinese Immigration: Report and Evidence*.
- Statutes of Canada (1885). *An Act to restrict and regulate Chinese Immigration into Canada*, c. 71.
- Statutes of Canada (1900). *An Act respecting and restricting Chinese Immigration*, c. 32.
- Statutes of Canada (1903). *An Act respecting and restricting Chinese Immigration*, c. 8.
- Statutes of Canada (1923). *An Act respecting Chinese Immigration*, c. 38.
- Supreme Court of Canada (1914). *Quong-Wing v. The King. Reports of the Supreme Court of Canada*, vol. 49.

News paper articles

- "Chinese Canadian Wants Ottawa to Repay Head Tax – with Interest", *Globe and Mail*, February 6, 1984.

- “Redress Issue Splits Chinese Community”, *Globe and Mail*, December 10, 1990, p. A3.
- “Ethnic Groups Denounce Offer of Apology for Past Treatment”, *Globe and Mail*, May 29, 1993.
- “Head Tax on Chinese Immigrants’ ‘Racism’”, *Toronto Sun*, December 19, 2000.
- “Protest over Head Tax Draws about 200 Chinese-Canadians”, *Vancouver Sun*, April 26, 1993, p. B2.
- “Ottawa’s Offer of Redress for Head Tax Rejected”, *Vancouver Sun*, May 27, 1993, p. B5.
- Wong, Victor Yukmun (1995). “An Old Wrong Stays Wrong”, *Vancouver Sun*, January 13, p. A15.

COUNTERPUBLICS, MEMORY, AND THE POLITICS OF FORGIVENESS

Daniel Drache¹

1. Many thanks to Blake Evans for his assistance in the writing and preparation of this text.

Muriel Kitagawa wrote of the Japanese internment by the Canadian government that “time heals the details, but time cannot heal the fundamental wrong” (in Gruending, 2004, p. 156). Despite these very real open psychic wounds, neither modern society nor individuals are indifferent to the banality of evil. There are reasons why we always return to square one to wrestle with our individual demons and to shake hands with the collective devils that never leave us. This is not because we have some genetic code that says we can name and shame evils, but because the effects of trauma leave an open wound that festers until closure.

While it is always difficult for organized citizens to confront the darkest acts in their collective past, there has been a recognition about the need to confront the banality of evil and other collective forms of injustice. I think what is frustrating, of course, is that we cannot prevent them. We can only react after the fact, as Dallaire so powerfully depicts in his compassionate and haunting memoir of the Rwanda horrors (Dallaire, 2003).

States, like people, act according to many overlapping and sometimes conflicting considerations. Do states act according to ethical guidelines? How can we tell? And if our ethical compass is constantly evolving, how do we know if we're making concrete progress? What grade would we give Canada, a middle power with a reputation as peacekeeper and advocate for human security, as an ethical actor? If Canada is to set a high standard with respect to human rights and the duty to protect, do its deeds measure up to its words?

HUMAN RIGHTS ABUSES AND THE ETHICS OF STATE REMEMBERING

Even a cursory examination of its behaviour in key areas, we can see that Canadian state policy doesn't always live up to absolute ethical scrutiny. Ottawa didn't send troops to Iraq, but the Canadian government stopped well short of criticizing American unilateralism. On the Maher Arar case, when Canadian intelligence services were complicit in sending a Canadian citizen back to Syria to face a year of torture and interrogation, Ottawa receives a D. The prime minister has been very eloquent on First Nations

rights and self-government, but Canada's policy towards its First Nations remains a national disgrace. It has never accepted its full responsibility for the socio-psychological abuse of children separated from their parents during their formative years. Nor has it lived up to its treaty obligations. Ottawa receives a failing grade (Wright, 1993).

Do Canadians believe that they have a compassionate and effective set of policies regulating immigration? Ottawa accepts roughly 300,000 immigrants every year. As a major destination for immigration, Canada could do much better. Political refugees are a strong ethical test of any country's policies and compassion. Canada offers safe haven to between 25,000 and 40,000 persons needing protection every year. Not an insignificant number. But the Bush revolution in foreign policy is going to reduce Canada's intake and strain our responsibility to the UN Convention on Refugees. Canada has signed the third-party agreement, which restricts Ottawa's safe haven for Central American refugees (Drache, 2004). On gay and lesbian rights, Canada is ahead of the pack for its recognition of same-sex marriage. On poverty eradication, Canada, like many other countries from the global North, spends less on global development today than it did a decade ago.

Is the gap between word and deed unique to Canada? The increase in American human rights abuses at home and abroad has become an alarming trend. The torture and abuse of prisoners at Guantanamo Bay and Abu Ghraib prison, its retention of the death sentence, and its massive black population have earned the United States condemnation from global public opinion (US Human Rights Network, 2005). Torture, human rights abuses, execution, and the increase in political prisoners is on the rise in many countries in the global North and South.

States that have some capacity and which accept international obligations are frequently laggards on ethical issues. Much has changed since the days of Clausewitz, yet states are still driven above all by self-interest, power, and a disregard for international law. They are allergic to the open dialogue which would deliver basic and substantive justice to past victims of systematic human rights violations.

No country readily confronts the dark and sordid history that has been part of its nation-building. For example, I am not sure what we remember about the Jews who were refused entry to Canada leading up to World War II, and who were sent to their death in nazi concentration camps as a result (Abella and Troper, 2000). The average Canadian's memory of the Japanese-Canadians who were born here only to be forcibly removed from their homes in BC and sent to internment camps thousands of miles away is

probably no better (Adachi, 1977). What lessons have Canadians learned from the Doukhobours, who in the 1950s had their children stolen from their parents and put in residential schools (Woodcock and Avakumovic, 1977)?

It would be comforting to believe that as a society, Canadians have reached a consensus where one human rights abuse is one too many. Canadians cannot be naïve and ignore the fact that societal memory is frequently partial and selective. What we remember is intensely political, and what we selectively screen out is neither random nor irrational.

COUNTERPUBLICS, TRUTH, AND RECONCILIATION

And why is this? Because societal memory is just like individual memory when confronted with past acts of guilt, wrongs, and shame. No one easily owns up to their failure to act ethically, compassionately, and justly. Most of us need to be pushed and prodded with an assortment of carrots and sticks. Then, people often surprise themselves by taking crucial steps of reconciliation towards their families, friends, colleagues, and neighbours who have either wronged or been wronged by them. Global counterpublics and international law are the carrots and sticks that force states to engage in truth and reconciliation (Held, 1997).

Most recently, the 1980s were an ethics-free zone, and few had second thoughts about the social impact of global free trade. After the battle of Seattle, Quebec, and the collapse of the WTO talks in Cancun, that is no longer the case. Elites have lost control of the free trade agenda and are now on the defensive. The WTO is in constant crisis and paralysis, and the global South has become skeptical of the need for more trade liberalization.

A decade ago, few would have thought that global poverty eradication would be an alternative to the policy goals and values of neoliberalism. Even fewer would have predicted that “Another World Is Possible” would replace TINA, There Is No Alternative. The new consensus is that strong democracy, global governance, and accountability are the starting point for a fundamental reorientation. Behind the sea-change are global counterpublics where anyone between 15 and 55 is as likely to be a skeptic, a radical contrarian, or a battler as a conformist (Drache, Clifton and Froese, 2004). The modern culture of dissent increasingly defines who we are and who we want to be as active citizens (Todd, 2003).

Global and local publics in all their diversity are intent on holding governments accountable in ways that did not exist a decade ago. These coalitions of actors, networks, and transnational groups have grown in influence and importance. They represent a voice of empowerment for social

justice and collective responsibility (Tarrow, 1994). So far, in the cycle of dissent, counterpublics have shown no sign of flagging, but their effectiveness could decline in the future.

These important changes in the constitutive social environment have created the foundation for a new relationship between ethics and state responsibility. Cycles of dissent are driven by anger and disillusionment with global free trade and its asymmetrical benefits. There is a lot of reason to be an activist, a skeptic, and a contrarian – global hunger, inequality, social exclusion, racism, and environmental degradation, to cite only a few, threaten human security and human rights on a global scale. Global public opinion is increasingly holding the elites to task.

We don't have an adequate handle on the ampleur and magnitude of the global dissent movement. These normative communities of public activists have multiplied and sprung into prominence in the global North and also in the global South. Their presence and influence has been an effective brake on the One World template of Washington Consensus neoliberal policies that are organized around simple economic dictates to the detriment of social and cultural ones.

THE POLITICS OF FORGIVENESS

Creating a successful politics of inclusion is a high-maintenance, high-risk activity. Societies, as many experts recognize, have an equal capacity to be backsliders on ethical issues and to seek closure. The causal links between the politics of forgiveness and social justice are not easily forged. Each of these categories is so immense, each represents such different challenges, and all operate on such different levels. And if we think about it, societal memory is always in a race with itself. It forgets as much as it remembers of past wrongs and injuries, all the while continuing to cause contemporary harm.

It is important to recognize that wherever there are established hierarchies there are also counterpublics undermining them. When the leaders from the global North like Blair or Bush defend unilateral regime change, global free trade, and human rights abuses in Guantanamo Bay, the public is as likely as not to doubt their words and deeds.

This deep-rooted suspicion of public authority has fed a culture of dissent. Everywhere, public awareness no longer automatically follows official dictates. Global counterpublics are a constant reminder to the state that it no longer holds a monopoly on official remembering; global public opinion remembers what the elites would rather forget.

Bibliography

- Abella, I. and H. Troper. (2000). *None Is Too Many: Canada and the Jews of Europe, 1933-1948*, Toronto, Key Porter.
- Adachi, K. (1977). *The Enemy That Never Was: A History of the Japanese Canadians*, Toronto, McClelland and Stewart Ltd.; see also <www.yesnet.yk.ca/schools/projects/canadianhistory/camps/internment1.html>.
- Dallaire, R. (2003). *Shake Hands With the Devil: The Failure of Humanity in Rwanda*, Toronto, Random House Canada.
- Drache, D. (2004). *Borders Matter: Homeland Security and the Search for North America*, Halifax, Fernwood.
- Drache, D., D. Clifton, and M. Froese (2004). *The Iconography of Dissent and Global Politics: A Digital Report from the Counter-Publics Working Group*, Robarts Centre for Canadian Studies, October, <www.yorku.ca/robarts/projects/iconography>.
- Held, D. (1997). "Cosmopolitan Democracy and the Global Order: A New Agenda", in J. Bohman and M. Lutz-Bachmann (ed.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge (Mass.), MIT.
- Kitagawa, M. (2004). "Japanese Internment", in D. Gruending (ed.), *Greatest Canadian Speeches*, Markham, Fitzhenry and Whiteside Limited, p. 156.
- Tarrow, S. (1994). *Power in Movement*, New York, Cambridge University Press.
- Todd, E. (2003). *After The Empire: The Breakdown of the American Order*, New York, Columbia University Press.
- US Human Rights Network (2005). "A Human Rights Memorandum to President Bush", *Znet*, March 2, <www.zmag.org/content/showarticle.cfm?SectionID=80&ItemID=7349>.
- Woodcock, G. and I. Avakumovic (1977). *The Doukhobors*, Toronto, McClelland and Stewart; Ottawa, Institute of Canadian Studies, Carleton University.
- Wright, R. (1993). *Stolen Continents: The "New World" through Indian Eyes*, Toronto, Penguin.

ÉTHIQUE ET RESPONSABILITÉS DE L'ÉTAT

Quel rôle pour les Nations Unies ?

Bacre Waly Ndiaye

En août 2001, peu avant la Conférence de Durban sur le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et les formes assimilées d'intolérance, 84 chefs d'État et de gouvernement et 48 présidents d'institutions parlementaires représentant au total 132 pays avaient signé le manifeste sur la tolérance et la diversité, par lequel le haut commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme d'alors, Mary Robinson, leur proposait une certaine vision de l'humanité pour le XXI^e siècle débutant.

Cette vision, que chaque pays pouvait moduler à sa façon, devait avoir comme socle commun les droits de l'homme universellement reconnus et reposer sur la fin de l'exclusion, le rejet des horreurs du racisme et de la discrimination qui avaient pour nom l'esclavage, l'holocauste, l'apartheid, le « nettoyage ethnique », le génocide et, enfin, déboucher sur l'exaltation de la diversité et de la tolérance comme communes richesses de l'humanité.

L'adoption de la Déclaration et du Plan d'action de Durban le 8 septembre 2001, celle de la Déclaration du millénaire en septembre 2000 et celle du Statut de la Cour pénale internationale, le 11 juillet 1998 à Rome, devaient constituer les deux piliers d'une nouvelle solidarité internationale basée sur la justice, l'égalité et la tolérance universelles.

Mais trois jours à peine après la déclaration de Durban, survinrent les événements du 11 septembre 2001 et les attaques terroristes meurtrières qui firent aux États-Unis plus de 3 000 victimes, originaires de 82 pays. Suivirent les activités antiterroristes qui, au-delà de leurs objectifs déclarés, eurent néanmoins pour effet le développement d'un courant liberticide et discriminatoire et de multiples tentatives de freiner le développement de la justice pénale internationale. La théorie de l'intervention internationale humanitaire céda la place à celle de la guerre dite préventive.

La solidarité internationale provoquée par les attaques du 11 septembre 2001 vola en éclats et, avec elle, le consensus sur la tolérance et la diversité.

Il n'en demeure pas moins que, dans de nombreux pays, des secteurs plus ou moins importants de la population continuent de subir des violations graves et massives des droits de l'homme ou n'ont pas encore absorbé le traumatisme profond qui en résulta.

Il peut s'agir entre autres de l'esclavage, de la haine de certaines religions ou de certaines minorités, de l'exclusion en raison de l'appartenance à une caste, de la haine ou plutôt de la peur de l'étranger... Il est clair que ces préjugés et discriminations venus du fond du passé continuent d'avoir des répercussions bien actuelles. Cependant, à plus ou moins long terme, de bonnes lois et de bons juges peuvent contribuer efficacement à en réduire les effets dans le domaine public et même, dans une moindre mesure, dans la sphère privée.

Mieux, les Nations Unies, par le biais du Comité des droits de l'homme ou du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, ou encore de la Sous-commission pour la promotion et la protection des droits de l'homme, par exemple, ont mis en place une série de recommandations et proposé des normes dont peuvent s'inspirer les États cherchant à mettre fin à ces discriminations.

Par ailleurs, il est aussi clair que d'autres programmes des Nations Unies, tels que la lutte pour l'éradication de la pauvreté ou les Objectifs du millénaire, ne peuvent aboutir à des résultats probants sans aborder les causes de ces négations du droit de tout être humain à une vie digne de ce nom. De plus, nul ne doute du lien étroit existant entre pauvreté et discrimination.

Néanmoins, c'est dans le cadre d'une transition entre guerre et paix, entre oppression et libération, entre un passé de violence, un présent semé d'embûches et un avenir riche en espoirs, et des relations complexes et souvent difficiles entre le devoir de mémoire, le pardon souvent nécessaire et la réconciliation préalable incontournable d'une paix durable, que cette présentation va se concentrer. Il s'agit plus précisément du rôle des Nations Unies dans le cadre des négociations de paix et de sortie de crise et dans le cadre de la transition vers la paix et la démocratie.

RÔLE DES NATIONS UNIES

À l'origine, la notion de maintien de la paix, née en marge de la Charte des Nations Unies (chapitre 6), consistait en une force d'interposition entre belligérants pour permettre aux négociations diplomatiques de se poursuivre. Mais, au fil du temps, la nature des conflits a changé et la question de la paix avec. Non seulement les nouveaux conflits n'opposent plus uniquement des troupes régulières, mais ils mettent de plus en plus en avant des soldats de fortune incluant des enfants, parfois des mercenaires. Il s'agit le plus souvent de guerres intestines dévastatrices pour les civils.

Face à l'impossibilité d'assister en spectateur à des tueries, des massacres de populations civiles, voire à un génocide, et soucieuses par ailleurs d'aboutir à une solution globale, les Nations Unies ont développé une approche plus intégrée des opérations d'édification ou de maintien de la paix. Celles-ci ne se résument plus à une force d'interposition ; elles se sont enrichies d'une panoplie élargie qui va des opérations de déminage au respect des droits de l'homme, en passant par le rapatriement des réfugiés, la formation de la police, la reconstruction des infrastructures, en un mot tout un train de mesures visant à éviter une reprise des hostilités, à favoriser la réconciliation et à consolider la paix.

C'est pourquoi l'implication des Nations Unies dans les négociations de paix est devenue plus fréquente. Ses composantes militaire, politique, juridique, humanitaire ainsi que ses spécialistes des droits de l'homme et du développement travaillent ensemble dans un cadre cohérent, où on recherche l'interdépendance de tous ces facteurs. L'implication du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, des acteurs humanitaires et des juristes a permis de compléter ce qui était, auparavant, l'œuvre des seuls politiques et militaires.

L'approche basée sur les droits de l'homme et l'intégration de ceux-ci à toutes les activités des Nations Unies sont d'ailleurs la clé des réformes entreprises depuis 1997 par le secrétaire général des Nations Unies. Cette approche s'articule autour des principes suivants :

- Elle est basée sur les normes internationalement reconnues des droits de l'homme, du droit international humanitaire, du droit des réfugiés et du droit pénal international et elle s'inspire du principe de la dignité inhérente à tout être humain. Cette dignité est la source du combat pour la mise en œuvre d'un concept nouveau de sécurité basé non pas sur la sécurité de l'État, mais sur celle de l'être humain.
- Elle s'articule autour du principe de la non-discrimination.
- Elle s'inspire du principe de la participation de tous les concernés aux décisions qui les affectent.
- Elle suppose que les dépositaires d'un mandat doivent rendre des comptes à leurs mandataires.
- Enfin, elle responsabilise l'être humain en sa qualité de titulaire de droits imprescriptibles. C'est Senghor qui, reprenant un proverbe wolof selon lequel « l'être humain est le remède de l'être humain », affirmait que « l'homme est au début et à la fin du développement ».

Le corollaire de cette approche basée sur les droits humains est la promotion de la règle de droit, de l'État de droit, de la justice, aussi bien sur le plan national qu'au niveau international. Il est remarquable à ce sujet de noter que le thème du discours du Secrétaire général des Nations Unies à l'ouverture de l'Assemblée générale des États membres en 2004 est précisément l'État de droit. Il est remarquable qu'auparavant, en 2001, c'est l'intervention humanitaire qui avait inspiré le secrétaire général.

Pour revenir à l'État de droit, il faut souligner que ce n'est pas seulement le secrétaire général, mais aussi le Conseil de sécurité et, dans une certaine mesure, le Conseil économique et social qui sont de plus en plus conscients de cette dimension et décidés à y recourir.

C'est ainsi que le Conseil de sécurité a demandé la mise sur pied de « commissions d'enquêtes internationales », par exemple sur le pillage des ressources naturelles de la Sierra Leone, du Congo (RDC) et de l'Angola, avec l'implication de sociétés multinationales et de mercenaires, ou sur la question des massacres, voire des soupçons de génocide au Burundi, au Congo (RDC) et, dernièrement, au Soudan.

Ces commissions d'enquête peuvent aussi être établies à la demande du secrétaire général ou des parties, le plus souvent comme partie intégrale d'un accord de paix (p. ex., les Accords d'Arusha sur le Burundi, les Accords de Linas-Marcoussis sur la crise en Côte-d'Ivoire). Leur objectif gagnerait à être défini le plus précisément possible, car il n'est pas toujours clair si la véritable intention des parties est l'établissement des faits (Accords de Linas-Marcoussis) ou la relecture de l'histoire. Au Burundi, la période couverte commence en 1962.

Tout récemment, le 6 octobre 2004, le Conseil de sécurité a tenu une journée de débats publics sur la justice transitionnelle, où ont été évoqués le conflit apparent entre la recherche de la paix et celle de la justice, ainsi que le rapport entre la nécessité de la réconciliation et la punition d'acteurs de crimes graves. Le rôle des commissions de vérité et de justice a été aussi examiné.

Enfin, aussi bien le secrétaire général que le Conseil de sécurité et le Conseil économique et social, et même le haut commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme, agissant *proprio motu*, ont eu à dépêcher des missions d'enquête sur le terrain même des conflits et développé des normes et des mécanismes de protection des civils dans les conflits armés tout en prêtant davantage attention à la nécessité de les prévenir (p. ex., le bureau régional mis en place par l'ONU en Afrique de l'Ouest) et de rechercher non seulement la paix, mais une paix durable.

ENSEIGNEMENTS CONCERNANT LE DEVOIR DE MÉMOIRE, LA RÉCONCILIATION, LE PARDON ET L'IMPUNITÉ

Tout d'abord, il faut garder à l'esprit que loin d'être philosophiques, ces questions, leurs relations, leur enchevêtrement, ont été imposés à l'ordre du jour des Nations Unies par les dures leçons du terrain.

Il est vrai que le recours à l'expédient, l'ignorance du sort des plus faibles et la prime à la violence au nom du « réalisme » ont été payés au prix fort par la résurgence des conflits qui dormaient sous la cendre. Le cas de l'élection de l'ex-rebelle Charles Taylor à la présidence du Liberia et son éviction récente du pouvoir après une dictature marquée par la violence et la corruption l'illustrent.

Négociations de paix

Les Nations Unies jouent un rôle éminent dans la facilitation des négociations de paix. Certes, les belligérants ne viennent pas à la table de négociation les mains propres. Beaucoup ont massacré, pillé, violé et se sont imposés ainsi en acteurs politiques incontournables. Il est d'ailleurs remarquable que le premier point sur lequel s'accordent vite les ex-belligérants, dès le début des négociations, soit l'amnistie générale par laquelle ils se donnent l'absolution réciproque (Burundi, Côte-d'Ivoire).

Néanmoins, les Nations Unies, depuis la fin des années 1990, se sont imposé comme règle de ne plus jamais endosser l'amnistie de crimes de droit international tels que le génocide, les crimes contre l'humanité, les crimes de guerre et la torture, y compris les viols.

La question s'était particulièrement posée en Sierra Leone, où la paix entre les chefs de guerre ne pouvait pas se fonder sur l'oubli des mutilations en série, des enlèvements et viols de femmes et de filles, de l'enrôlement d'enfants soldats, drogués et dressés pour tuer.

Les réserves ainsi apportées au principe auparavant indiscuté de l'amnistie générale ont permis la mise en place d'un tribunal pénal mixte ainsi que d'une commission de vérité et de réconciliation en Sierra Leone. Ces deux institutions ont permis de satisfaire en partie le besoin de vérité, le devoir de mémoire et le rejet de l'impunité. Le rapport de la Commission de vérité et de réconciliation de Sierra Leone a été publié en octobre 2004. Cette promotion de la lutte contre l'impunité est appelée à s'élargir vers la justiciabilité de ces crimes internationaux depuis l'avènement du Tribunal pénal international.

Droits des victimes

On ne peut effacer d'un trait de plume les souffrances des victimes de la répression et de la guerre. D'après les principes élaborés par Louis Joinet et El Hadj Guissé, éminents experts de la Sous-commission des droits de l'homme, et destinés à lutter contre l'impunité, ces victimes ont droit à la vérité, à la justice, à la réparation. Il faudrait peut-être ajouter qu'elles ont aussi droit au pardon et à la réconciliation. En un mot, elles ont le droit de s'efforcer d'oublier le passé et de se donner un avenir.

La culture, la tradition, la pratique religieuse, la philosophie de vie, génèrent différentes approches de la question du pardon. Mais il ne faudrait pas que cet oubli soit imposé aux victimes par leurs bourreaux, surtout si rien n'est fait pour leur assurer un avenir.

Alors que les programmes de désarmement, de démobilisation, de réinsertion et de réintégration s'adressent d'abord aux ex-combattants, la grande majorité des victimes des conflits telles les personnes âgées ou handicapées continuent d'être les parents pauvres de ces programmes. Les fonds pour venir en aide d'urgence aux victimes civiles sont rarement prévus, sauf dans le cadre plus général des fonds dont disposent pendant la première année les opérations de paix pour les projets à impact immédiat. Il est donc urgent de faire coïncider les formules de consolidation de la paix avec les réalités des conflits armés contemporains.

La pratique des missions de paix intégrées a permis de prendre en compte, dans le cadre de ces programmes, le sort des « compagnes de guerre » plus ou moins forcées et de leurs enfants. Le rappel des droits des victimes dans des forums où elles ne sont guère représentées, mieux, la participation de certaines d'entre elles par le biais, par exemple, d'organisations féminines comme ce fut le cas en Sierra Leone, peuvent contribuer à introduire cette dimension dès le début du processus de paix.

Les commissions de vérité et de réconciliation

L'expérience a montré aux Nations Unies qu'il ne saurait y avoir de paix durable sans des recours par lesquels les victimes pourront être entendues, leurs souffrances partagées, la solidarité avec elles exprimée, et la justice rendue. Or la guerre comme l'oppression, c'est d'abord l'effondrement de l'État de droit, très souvent précédé par l'effondrement ou la décadence de l'institution judiciaire. C'est aussi la faillite de l'obligation de protection due par l'État à tous ceux qui vivent sous sa juridiction, nationaux comme étrangers. C'est enfin la défaillance du devoir de solidarité de la communauté internationale au nom de la dignité inhérente à tout être humain.

Par ailleurs, plus la crise ou la guerre perdurent, plus la ligne de séparation entre groupes victimes et groupes bourreaux se brise, actes de vengeance, contre-attaques et représailles aidant, quand les actes de terrorisme ne s'y mêlent pas. Et partout où ils se produisent, ce sont, dans l'écrasante majorité, les civils innocents qui paient le plus lourd tribut. En réalité, la mise en place d'une commission de vérité, de réconciliation, de justice, qui souvent fait contrepoids à l'amnistie générale, peine à rendre véritablement justice à tous. Elle peut cependant satisfaire le droit à la vérité, parfois à une forme de réparation, certainement l'obligation de mémoire et, en théorie, le devoir de réforme légale ou institutionnelle pour tirer leçon du passé.

De nombreuses formules existent quant à leur composition, mais la tendance qui se dessine va vers la Commission mixte où des commissaires internationaux, parfois majoritaires, apportent une dimension d'impartialité et une touche de solidarité internationale. Le cas de la Sierra Leone, évoqué auparavant, en est une illustration. Mais il y aurait danger à recourir aux formules toutes faites ; chaque situation doit être évaluée selon ses propres mérites.

Dans ce domaine comme dans d'autres, les Nations Unies s'efforcent non pas d'imposer mais de suggérer, conseiller, accompagner et soutenir les pays qui ont la volonté de s'engager dans ce processus toujours difficile. Le cadre qu'offrent les normes internationales de justice et de respect des droits de l'homme assure légitimité et fiabilité. Les leçons tirées du passé ou d'autres vécus permettent souvent d'éviter des écueils.

Le problème qui se pose en premier est celui de leur financement (3 millions de dollars d'assistance en Sierra Leone contre plus de 20 millions au tribunal pénal mixte, pour un nombre très réduit d'accusés). Il y a toujours un espoir empirique de voir la Commission de vérité créer et développer sa propre dynamique vers le dépassement du passé et la construction d'un avenir autre. Ensuite leur fonctionnement peut poser problème dans un contexte où les bourreaux d'hier sont rarement absents de la scène quand ils ne sont pas auréolés des lauriers de la victoire, où la volonté politique n'est pas toujours présente, où la confiance du public doit se mériter, où les confessions des suspects seront rarement spontanées. Les recommandations des commissaires peuvent avoir une profonde portée, notamment en ce qui concerne la possibilité d'exclure ceux qui auraient commis ou encouragé de graves violations des droits de l'homme, des hautes fonctions politiques, administratives, militaires ou de police.

Mais le sort réservé aux recommandations des commissaires et au suivi de leur mise en œuvre est souvent décevant. Car il existe aussi des commissions en trompe-l'œil. « Sim pa rèlè » est l'exemple même de rapport publié pour être enterré et les recommandations faites il y a neuf ans cherchent toujours preneur dans le contexte actuel d'Haïti.

Les Nations Unies tentent d'apporter leur assistance dans la fourniture de moyens matériels, humains, scientifiques (par exemple des équipes de médecins légistes), au partage de pratiques positives, au rappel et à la mise en œuvre des normes internationales.

Mais en règle générale, il y a une contradiction entre la durée de la présence ou de l'assistance des Nations Unies et le temps et l'investissement nécessaires pour aboutir à une véritable transformation des institutions, sinon des mentalités. La coopération internationale est généralement trop friande de résultats rapides pour investir à long terme, spécialement dans le domaine judiciaire ou quasi judiciaire.

La justice transitionnelle

Des pays de plus en plus nombreux ont essayé de mettre en place un processus légal et judiciaire destiné à venir à bout d'un passé de violations des droits de l'homme à grande échelle. Il vise à la fois la rétribution des crimes, le besoin de comprendre, la satisfaction du droit des victimes à la justice et la réconciliation par la séparation des criminels d'avec le groupe auquel ils appartiennent, évitant ainsi la responsabilisation collective porteuse de vendettas.

Les efforts des Nations Unies dans le domaine de la justice transitionnelle doivent être fondés sur la Charte des Nations Unies et sur les quatre piliers du droit international que sont les droits de l'homme, le droit international humanitaire, le droit international des réfugiés et le droit pénal international.

Ces piliers permettent d'en assurer la légitimité internationale et la fiabilité, contrairement à l'importation ou à l'imposition de modèles nationaux venus d'ailleurs.

Il est remarquable que les juridictions auxquelles participent les Nations Unies s'interdisent de recourir à la peine de mort.

Du Tribunal pénal international pour le Rwanda et le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie à celui mixte sur la Sierra Leone ou le Cambodge et aux juridictions nationales expérimentées en Éthiopie et tentées en Indonésie, plusieurs modèles existent. Mais les leçons à en tirer sont les suivantes :

- la nécessité que la justice rendue pendant la transition soit conforme aux normes internationales, y compris pour les droits de la défense et les droits des victimes ;

- la nécessité d'éliminer de la loi les germes de la guerre et de la division, y compris la discrimination et la victimisation des plus faibles, des plus démunis, des plus vulnérables économiquement, socialement ou culturellement ;
- la nécessité de bâtir un système judiciaire national, indépendant, fiable, professionnel, à même de justifier la confiance de tous sans exclusion ;
- la nécessité de former des corps d'agents de l'application des lois, professionnels et non corrompus, incluant tous les secteurs de la population ;
- la nécessité de ne pas fermer la porte à toute réconciliation.

À ce niveau également, la réflexion et l'action des Nations Unies sont en plein essor. Le Conseil de sécurité comme le secrétaire général y contribuent régulièrement. Les cas où les Nations Unies ont été amenées à jouer le rôle de la police, puis de la justice, face au vide institutionnel (Timor-Oriental, Kosovo) ont forcé le Secrétariat à rechercher des formules où il ne se trouverait pas en contradiction avec les normes mêmes édictées par l'Organisation, qu'il s'agisse de la garde à vue, de la détention provisoire, de l'impartialité des juges, de l'indépendance des juridictions ou encore de la présomption d'innocence.

Des unités chargées des questions liées à l'État de droit sont apparues tant au niveau central (Département des opérations de maintien de la paix) que sur le terrain, au sein des opérations de paix (p. ex., Burundi, Côte-d'Ivoire, Afghanistan). Les comités exécutifs mis en place par le Secrétaire général ont essayé d'harmoniser les approches pour passer sans trop de heurt de l'urgence qui ne saurait s'éterniser à l'institutionnel qui nécessite des fondements solides.

Dans ce domaine également, l'urgence ne saurait compromettre la construction du durable. Haïti est l'exemple même où, faute d'avoir aidé à générer des institutions nationales solides et durables, l'intervention régionale et internationale a été condamnée à la répétition coûteuse et démotivante. Il faut aussi admettre que la justice n'est pas la seule forme de restitution de la vérité et de conservation de la mémoire.

Bien souvent, l'écrit et l'image, l'expression artistique, ont été de plus sûrs vecteurs de communion avec les victimes et du rejet des horreurs sans nom commises par exemple au Rwanda.

Une approche basée sur les droits de l'homme permet la meilleure transition possible. S'agissant d'un domaine encore en friche, la collaboration avec les ONG telles que le Centre international pour la justice transitionnelle, les universités, la société civile, les organismes de base et les

organismes internationaux de financement est la clé d'une transition réussie. Mais rien ne peut remplacer la volonté politique nationale de sortir d'un conflit et de créer les conditions d'une vie nouvelle pour le pays.

CONCLUSION

La promotion de la démocratie, de la société civile, des femmes et des institutions nationales de promotion et de protection des droits de l'homme renforce la réconciliation.

La réconciliation est également sensible aux traditions culturelles et religieuses de chaque peuple et doit inclure pour chacun une promesse de vie meilleure.

En aidant à garder intact, par des temps troubles et difficiles, le respect des normes garantissant la dignité de chaque être humain, les Nations Unies peuvent aider les pays concernés à mieux traverser une passe toujours difficile, tout en respectant leur volonté, leur identité, leur droit à une solidarité internationale méritée. L'attachement à ces normes de dignité et de droits humains malgré leurs violations récentes est un signe d'espoir et montre la capacité de rebondissement des pays concernés.

La promotion de l'égalité, de la non-discrimination, d'une véritable solidarité internationale et de perspectives réelles de progrès économique facilite le pardon et la réconciliation en donnant du goût à l'avenir. C'est en aidant à la solidarité nationale et internationale autour de tels objectifs que l'ONU peut justifier son rôle, sa raison d'être. Mais c'est en élargissant toujours davantage la place de la justice dans l'œuvre de construction de la paix qu'on en assure la fécondité et la pérennité.

RÉSUMÉS / ABSTRACTS

Les discours sur la mémoire face à la tragédie de la traite négrière

The Discourse on Memory and the Tragedy of the Slave Trade

Ali Moussa Iye

Ali Moussa Iye rappelle les questionnements éthiques et politiques soulevés par l'équation établie entre devoir de mémoire et politique de pardon dans la gestion des crimes de l'histoire. Il explique comment l'extermination des Amérindiens et la déportation des Africains, tragédies encore largement occultées, interrogent la pertinence et l'universalité des concepts utilisés et posent la question du traitement inégal des mémoires douloureuses. S'attachant à la traite négrière et à l'esclavage, il présente les caractéristiques de ce crime contre l'humanité et évoque les théories monstrueuses héritées des Codes noirs, élaborés en plein « Siècle des lumières », qui nourrissent encore les préjugés raciaux et les discriminations à l'encontre des populations d'ascendance africaine. Il rappelle les résistances culturelles menées par les esclaves pour survivre à leur déshumanisation et influencer profondément les sociétés esclavagistes. Il présente le projet « La Route de l'esclave » de l'UNESCO dont un des buts est justement de mettre en lumière les interactions culturelles générées par cette tragédie et de promouvoir le dialogue issu de ces rencontres tragiques entre cultures.

Ali Moussa Iye reminds us of the ethical and political questions raised by the relation established between the duty of memory and the politics of forgiveness in managing the crimes of history. He explains how the extermination of American Indians and the deportation of the Africans, tragedies which are still largely occulted, question the relevance and the universality of the concepts used, and how these issues raise the question of the unequal treatment of painful memories. Addressing the issues of slave trade and slavery, he examines the characteristics of this crime against humanity and evokes the monstrous theories inherited from the black Codes and elaborated during the "Enlightenment Era", which still nourish racial prejudices and discriminations against the populations of African descent. He evokes the means of cultural resistance developed by the slaves in order to survive their dehumanization and which have influenced deeply societies based on slavery. He also presents the UNESCO 'Slave Route' project, whose aims include bringing to light the cultural interactions generated by this tragedy, and to promote the dialogue that resulted from this tragic encounter between cultures.

Le devoir de mémoire et la responsabilité

Duty of Memory and Need for Accountability

Ted Moses

La notion de «devoir de mémoire» souligne un élément essentiel, souvent oublié lorsqu'il s'agit des atrocités passées commises contre l'humanité. Nous avons un devoir collectif et individuel de nous souvenir et de dénoncer de tels actes, ainsi que ceux qui les ont commis. La vérité doit être notre point de référence commun pour décider comment progresser, car c'est seulement par la mémoire et la vérité que nous pouvons nous assurer de l'imputabilité. Les États ont le devoir de garantir le respect des droits humains et de poursuivre ceux qui commettent des crimes contre l'humanité. Ne pas assumer ces responsabilités peut avoir des résultats désastreux.

Les peuples autochtones, pris globalement, ont subi des souffrances affreuses dans la période historique contemporaine. Cependant, dans le processus mis en place actuellement par l'organisation des Nations Unies pour traiter des droits humains des peuples autochtones, processus qui est devenu la norme sur ces questions, certains États tentent «d'aseptiser» la terminologie juridique en omettant toute référence aux notions d'«ethnocide» et de «génocide culturel». Ces omissions sont incompatibles avec l'impératif d'établir la vérité sur les atrocités passées et avec celui d'empêcher leur répétition.

Se réconcilier avec le passé implique des réparations. Afin d'être efficaces, celles-ci doivent être significatives, et être conçues pour améliorer les perspectives présentes et futures des survivants. Pour apporter la guérison et la réconciliation, nous devons nous attaquer aux causes profondes du mal. En ce qui concerne les peuples autochtones, les abus passés doivent être réparés, entre autres, par la reconnaissance de leurs droits humains collectifs, en tant que peuples. Le pardon est un aspect important de la réconciliation avec le passé, mais les nouveaux départs doivent également apporter de nouveaux espoirs pour le futur des peuples autochtones.

The “duty of memory” captures the often forgotten critical element in considering past atrocities against humanity. We have a collective and individual duty to remember and to speak out against such acts and those who perpetrated them. The truth must be our common reference point in deciding how to move forward as only through memory and truth can we ensure accountability. States have a duty to guarantee respect for human rights and prosecute those who commit crimes against humanity. Failure to do so can have calamitous results.

Indigenous peoples globally have suffered horrendous wrongdoings in historical and contemporary times. However, in the current UN standard-setting process on Indigenous peoples' human rights, some states are attempting to

“sanitize” legal terminology by omitting any references to “ethnocide” and “cultural genocide”. These actions are incompatible with establishing the truth about past atrocities and preventing their recurrence.

“Mending the Past” implies reparations. To be effective these must be meaningful and be designed to improve the present and future prospects of survivors. To bring healing and reconciliation we must deal with root causes. In the case of Indigenous peoples, past abuses must be redressed by, inter alia, recognition of their collective human rights as peoples. Forgiveness is an important aspect of mending the past, but new beginnings must also bring new hope for the future of Indigenous peoples.

Qu’attendre des « politiques du pardon » ? *What Can We Expect from the ‘Policies of Forgiveness’?* Sandrine Lefranc

Que peut-on attendre de politiques inspirées par la figure du pardon, alors que l’expression même de « politiques du pardon » semble absurde ? Si l’on en attend quelque chose, c’est que la « mémoire » d’un passé de violence n’a pas été effacée par un changement politique ou par le passage du temps, ni n’a été surmontée par l’exercice de la simple justice... Les victimes s’entêtent, refusant l’« oubli », l’amnistie ou des formes de réparation qu’elles jugent insuffisantes. Et pour tenter de les satisfaire, sans pour autant menacer des équilibres politiques souvent fragiles, de nombreux gouvernements, par exemple dans le cône sud latino-américain, ou en Afrique du Sud, ont eu recours à des politiques s’appuyant sur une rhétorique du pardon. Ce texte revient sur deux des vertus qui leur sont prêtées : leur contribution à la diffusion d’un récit historique écrit à plusieurs mains, par opposition à une histoire officielle, et la reconnaissance de la victime qu’elles permettent.

What can we expect from policies inspired by the notion of forgiveness, whereas the very expression “policies of forgiveness” seems absurd? If one expects something from it, it is because the “memory” of a violent past has not erased by political change or by the passage of time, nor was it overcome by the simple exercise of justice... The victims are stubborn; they refuse to forget, they refuse amnesty and reparations which they consider insufficient. And in order to attempt to satisfy them without threatening often fragile political balances, many governments resort to policies based on the rhetoric of forgiveness, for example in the Latin America or in South Africa. This text examines two of the virtues attributed to such policies: their contribution to the diffusion of a historical account written by several hands, in opposition to an official history, and the recognition of the victim which these policies allow.

Les problèmes de la reconstruction identitaire

The Reconstruction of Social Identity

Michel Wieviorka

La poussée des identités culturelles interpelle de l'intérieur les démocraties occidentales et met à l'épreuve le passé, les dictatures, les régimes autoritaires et les totalitarismes, aussi bien que les mouvements religieux, nationalistes, etc. Le débat du devoir de mémoire s'inscrit dans cette perspective. Il mobilise la sociologie, l'histoire, la philosophie politique, les pratiques politiques et institutionnelles, dont celle du multiculturalisme. Dans cette communication, nous exposerons les défis théoriques que posent les questions de la mémoire et de la subjectivité, de la mémoire collective, du travail de la mémoire et de la crise de l'histoire.

The rise of cultural identities engages Western democracies from within, and it challenges the past, the dictatorships, the authoritarian and totalitarian regimes, and the religious and nationalist movements, etc. The debate on the duty of memory fits in this perspective. It mobilizes the disciplines of sociology, history, political philosophy, as well as political and institutional practices, including multiculturalism. In this communication, we will address the theoretical difficulties that are raised by the questions of memory and subjectivity, of collective memory, of the work on memory and of the crisis of history.

Mémoire et pardon : le cas des Inuits

Mending of the Past: The Case of the Inuits

Peter Irniq

Peter Irniq explique comment la vie des Inuits a été affectée par l'arrivée de l'homme « blanc ». Bien que la présence des gens venus du Sud eut quelques conséquences bénéfiques, ceci s'est fait au prix d'une perte de la culture inuit, de la langue et des croyances, telle que la spiritualité inuit et le chamanisme. Les conséquences négatives ont été déjà ressenties par plusieurs générations, et continueront d'avoir un impact pour de nombreuses années à venir. Certains groupes ont re-évalué l'impact de cette situation sur les Inuits du Nunavut, et se sont engagés dans une réinterprétation du passé en prenant en considération les points de vue des populations locales. D'autres groupes résistent à accepter la responsabilité des actions de leurs prédécesseurs. La formation du territoire de Nunavut a été rendue possible par la détermination et la foi de ces Inuits. Un objectif pour les Inuits consiste à assurer la pérennité de leur tradition et de leur langue et à s'assurer que le Qaujimaqatuqangit

inuit soit non seulement enregistré correctement, mais aussi qu'il survive pour que les générations à venir. Les Inuits visent à avoir une société équilibrée dans tous les aspects de leur vie. Il y a un sentiment d'urgence chez les chefs inuits, qui souhaitent atteindre ces objectifs de leur vivant, car leur vie a été remplie de tristesse et de douleur par rapport à leur passé.

Mr. Irniq speaks of Inuit life altered by the arrival of the 'white' man. Although benefits came of the presence of the southerners it was at the expense of Inuit culture, language and beliefs, such Inuit spirituality and shamanism. The negative results have been felt by a few generations already and will continue to have an effect for years to come. Some of the groups have re-evaluated their impact on the Inuit of Nunavut and are taking action to interpret the past taking into account the point of view of the local residents. Some groups are resisting taking responsibility for the actions of their predecessors. The formation of the Nunavut Territory was made possible by the dedication and beliefs of those same Inuit. It is Inuit objective, using the tools of today, to ensure their tradition, language and Inuit Qaujimaqatungit not only get recorded correctly, but also continue for the generations to come. Inuit aim to have a balanced society in all aspects of their life. There is an urgency for Inuit leaders to achieve their objectives in their lifetime, a lifetime that is also filled with sadness and hurt from their past.

Les pensionnats pour autochtones, outils d'assimilation : un héritage honteux

Aboriginal Boarding Schools: A Tool for Assimilation and a Shameful Heritage

Diom Roméo Saganash

Ce texte livre l'expérience vécue de l'assimilation forcée qu'ont subie les enfants autochtones du Québec et du Canada qui ont été placés dans les pensionnats autochtones. L'auteur témoigne de son expérience personnelle. Il analyse les formes du racisme qui ont présidé à cette expérience et ses conséquences sur la mémoire individuelle et collective.

This is a testimony of the real-life experience of forced assimilation imposed on aboriginal children in Quebec and Canada which were placed in boarding schools. The author talks about his personal experience. He analyzes the forms of racism which were at the basis of these boarding schools, and its consequences on the individual and collective memory.

Les pensionnats indiens : souvenir et réconciliation

Indian Boarding Schools: Memories and Reconciliation

Gail Guthrie Valaskakis

Jusqu'en 1992, les mémoires inédites des peuples autochtones du Canada qui ont fréquenté les pensionnats étaient passées sous silence dans l'histoire politique et sociale du Canada. Au cours des deux dernières décennies les Premières Nations, les Inuits et les Métis ont commencé à se souvenir de leurs expériences liées au régime des pensionnats et à parler de l'impact de leur séjour dans ces pensionnats résultant dans la perte de leur langue, leur culture, leur famille, leur communauté et des abus physiques et sexuels. Cet article examine le développement et la signification du régime des pensionnats indiens du Canada, incluant la relation entre le régime des pensionnats et les traumatismes historiques ; les initiatives canadiennes vers la guérison et la réconciliation tout particulièrement la Fondation autochtone de guérison, et une approche plus étendue vers la guérison et la réconciliation qui semble plus prometteuse pour les peuples autochtones et les autres au Canada.

Until 1992, the unwritten memories of Canadian Aboriginal people who attended residential schools were silent in the social and political history of Canada. In the past two decades, First Nations, Inuit and Metis have begun to recall their residential school experiences and to speak about the impact of losing their languages, cultures, families and communities, and experiencing instances of physical and sexual abuse. This paper reviews the development and meaning of Canadian Indian residential schools, including the relationship between residential schools and historic trauma; Canadian initiatives toward healing and reconciliation, particularly the Aboriginal Healing Foundation, and broader approaches toward healing and reconciliation that hold promise for indigenous people and others in Canada.

La violence politique au Pérou et la population

« invisible », une vieille histoire

Political Violence in Peru and 'Invisible' Populations: An Old Tale

Sofia Macher

Ce texte est un témoignage sur l'impact de la Commission Vérité et réconciliation au Pérou, mais il constitue aussi une réflexion plus large sur l'importance de telles commissions, et sur les conditions de leur succès. Le rapport de la Commission a établi des faits qui étaient inconnus ou non reconnus dans le discours public sur les violences sociales qui ont agité le Pérou. La

violence était beaucoup plus intense qu'on ne l'admettait publiquement. Les autochtones et les analphabètes, surtout dans les régions rurales, ont subi des violences autrement plus importantes que les autres groupes de la population. Et parmi eux, les femmes ont subi des violences encore plus grandes, incluant des viols. L'auteure note que la préoccupation centrale d'une Commission de la Vérité est la possibilité de conduire un processus, impliquant l'ensemble de la société, qui puisse garantir que les horreurs vécues ne se répéteront pas. La CVR a estimé crucial que la société péruvienne et l'État lui-même écoutent les récits des victimes, dans leurs propres mots, et dans une ambiance respectueuse, ce qui permettait de rendre la dignité aux victimes. Une Commission de la Vérité doit interpellier non seulement les bourreaux, mais l'ensemble de la société qui a permis que ces choses arrivent. La réconciliation n'est pas possible tant que les responsables des crimes perpétrés n'ont pas été punis. Que la justice soit faite est donc la première condition indispensable pour faciliter la réalisation d'un nouveau pacte social. La deuxième condition est celle des réparations, dont l'objectif central doit être celui de rendre leur dignité aux victimes. Les réformes institutionnelles constituent une troisième condition, et doivent s'accompagner de politiques publiques visant à corriger l'inefficacité de l'État.

This text is a testimony on the impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru, but it also constitutes a broader reflection on the importance of such commissions, and on the conditions of their success. The Commission Report established facts which were unknown or not recognized in the public discourse on the social violence in Peru. Violence was much more intense than publicly admitted. Indigenous peoples and the illiterates, especially in the rural areas, underwent much more violence than the other groups of the population. And among them, women experienced even more violence, including rapes. The author notes that the fundamental task of a Truth Commission is to make possible a process engaging the whole society, which can guarantee that the horrors that have been experienced will not be repeated. The Truth and Reconciliation Commission estimated that it was crucial that the Peruvian society and the State itself listen to the testimonies of the victims, in their own words, and in a respectful environment, as a condition for restoring their dignity to the victims. A Truth Commission must engage not only the torturers, but the whole society, which allowed these things to happen. Reconciliation is not possible as long as those who were responsible for the perpetrated crimes have not been punished. That justice be made is thus the first essential condition to facilitate the realization of a new social pact. The second condition is that of reparation, whose central objective must be to restore their dignity to the victims. The institutional reforms constitute a third condition, and must be accompanied by public policies aimed at correcting the inefficiency of the State.

Traditions autochtones de tolérance et de réparation

Aboriginal Traditions of Tolerance and Reparation

Darlene Johnston

Le Canada, qui est perçu comme un modèle et comme une source d'espoir pour les sociétés multiculturelles, semble avoir émergé, depuis la deuxième guerre mondiale, comme un état postcolonial. Mais les peuples autochtones considèrent que le colonialisme est bien plus qu'un arrangement politique ou législatif entre les anciens empires et leurs colonies. Le colonialisme a été fondé sur la dépossession des Autochtones par des sociétés de colons. Or peu de Canadiens se perçoivent comme des colonisateurs. La dépossession des autochtones est perçue comme un fait accompli, une chose du passé, et non pas comme un tort qui se perpétue dans le présent. Et peu d'entre eux sont prêts à remettre en question la légitimité du régime qui a succédé à la colonisation.

Or il n'est pas difficile de distinguer les victimes de ce colonialisme de ses bénéficiaires. Quelle responsabilité ont les bénéficiaires ? Il est du devoir de chaque citoyen de connaître l'histoire de la terre autochtone sur laquelle il vit. Qui a été déplacé ? Comment cela est-il arrivé ? Où vivent à présent les personnes déplacées ? Comment vivent-elles ?

La réponse désolante est que les Autochtones vivent dans des conditions propres au tiers-monde, dans un pays développé. Si on appliquait l'index de développement humain sur les Autochtones vivant sur les réserves, ils se classeraient au 68^e rang alors que le Canada est au premier rang. Le colonialisme est donc encore bien vivant au Canada.

Le refus de voir la persistance de ces rapports coloniaux requiert les lentilles correctrices de la mémoire et de la vérité. La transition au post-colonialisme doit se faire par l'admission des torts causés et par la réparation. Les traditions autochtones sur la réciprocité pourraient être une source d'inspiration pour les Canadiens qui cherchent une voie pour dépasser les rapports coloniaux.

As societies around the world struggle to contain ethnic and religious conflicts, Canada is often seen as a beacon of multicultural hope. Canadian jurists, scholars and politicians are proud to export our now-entrenched ideals of respect for equality and protection of minorities. Few would mention Canada and colonialism in the same breath. As a matter of political history, Canada is understood to have shed its colonial status sometime between Confederation and the Second World War, with the patriation of the Constitution in 1982 definitively signaling the emergence of the post-colonial Canadian state. Aboriginal people, however, understand that colonialism is more than a matter of the

political and legislative arrangements between former empires and colonies. On the ground, colonialism turns on the dispossession of Aboriginal peoples by settler societies. While it is hard to deny that Aboriginal people in Canada have been and continue to be colonized, few Canadians self-identify as colonizers. They are deemed to be a thing of the past, with the event of colonization a fait accompli. The act of dispossession is seen as a past tragedy, not as a continuing wrong. Even if enlightened Canadians can agree, with hindsight, that colonial dispossession was morally wrong, few are prepared to extend that judgment backwards in time to question its legal validity, or the legitimacy of the successor regime.

For citizens of Canada, however, there can be no perch outside the social dynamics of colonialism. Questions of blame aside, there is no difficulty distinguishing the victims from the beneficiaries of colonialism. But what, if any, responsibility should the beneficiaries bear? In my view, every citizen is responsible for knowing the history of the aboriginal land upon which they live. Who has been displaced? How did the displacement happen? Where are the displaced people living now? How are they living now? The sad answer is that Aboriginal people live in third-world conditions in the midst of a first-world country. In his 2005-2006 Report on Plans and Priorities, the Minister of Indian Affairs acknowledged that "applying the United Nations Human Development Index would rank on-reserve Aboriginal communities 68th among 174 nations, while Canada overall was ranked first." As long as the displaced continue to live in poverty and despair, in shocking contrast with the displacers, or their place-holders, colonialism is alive and well in Canada.

Blindness to the persistence of colonialism requires the corrective lenses of memory and truth. The transition to post-colonialism is not simply a matter of constitution making or institutional change. It must be purchased by an acknowledgement of the Wrong of colonialism and reparation to the Wronged. In Canada, colonialism was facilitated by the refusal of Europeans to respect Aboriginal ideals of reciprocity and non-contradiction. Ethnohistorical evidence from the early encounter period demonstrates that current Canadian ideals of tolerance and pluralism were deeply embedded in Aboriginal societies. Judged by indigenous standards, the disrespect and interference which characterized Canadian colonization were clearly wrong. However, an exploration of the language and protocols relating to Aboriginal reparations can provide guidance to Canadians seeking a path to post-colonialism.

Lieu de mémoire et traite transatlantique :

l'exemple du Mémorial de Gorée

Places of Memory and the Transatlantic

Slave Trade: the Example of the Gorée Memorial

Amadou Lamine Sall

Il s'agira de communiquer sur l'importance de sauvegarder, dans le temps et dans l'espace, dans le matériel et l'immatériel, dans le souvenir et le présent des civilisations, l'irréductibilité de la mémoire dans la marche des peuples et des nations. Un peuple sans mémoire est un peuple amnésique, sinon mort. L'histoire de la traite négrière étalée sur trois siècles de déportation est une histoire souvent mal connue. De brillants analystes, sociologues et économistes ont démontré combien cette saignée humaine constitue une des plus grandes tragédies de notre humanité. Ses effets, encore aujourd'hui, expliquant pour beaucoup le retard de l'Afrique. Cette mémoire qui prend en charge cette douloureuse histoire est une mémoire vivante. Elle doit rester vivante pour ne jamais oublier mais surtout pour installer le pardon et bâtir l'avenir dans une vaste chaîne de solidarité et de partage. L'île de Gorée au Sénégal est un des lieux de mémoire ! Le Mémorial qui va être érigé avec le soutien de l'UNESCO et de la communauté internationale va perpétuer et faire vivre cette mémoire.

This communication is about the importance of safeguarding, in time and in space, in material forms and immaterial ones, in the memory of civilizations and in their present, the irreducibility of memory in the lives of peoples and nations. A people without memory is amnesic, if not dead. The history of the slave trade, which spread over three centuries of deportation, is often poorly known. Brilliant analysts, sociologists and economists showed how much this human bleeding constitutes one of the greatest tragedies of our humanity. Its effects, which extend until today, explain for much the lagging behind of Africa. The memory that takes on this painful history is a live memory. It must remain alive, not only in order to never forget, but especially in order to promote forgiveness and to build the future in a vast movement of solidarity and of sharing. The island of Gorée in Senegal is a locus of memory! The Memorial which will be set up with the support of UNESCO and the international community will perpetuate this memory and keep it alive.

Mémoire et politique en Haïti

Memory and Politics in Haiti

Laënnec Hurbon

Chaque chef d'État en Haïti est adulé au moment où il accède au pouvoir, et voué aux gémonies au moment où il est contraint de laisser le pouvoir. Ses biens sont en règle générale mis sous séquestre, mais lui sont restitués quelques années après. Comme si la mémoire dans la vie politique était facilement réduite à une peau de chagrin. Les événements se succèdent, mais ne s'accumulent pas et semblent laisser peu de traces. Cette situation correspondrait à un phénomène structurel, et en tout cas serait caractéristique du système politique haïtien. Le texte porte sur l'interrogation sur cette défaillance de la mémoire dans la vie politique haïtienne sur un double registre : sur l'histoire de l'indépendance (1804) aux années 1980, donc sur la longue durée ; sur l'histoire immédiate des années 1980 à nos jours.

L'analyse est conduite en particulier, dans un premier temps, autour de la mémoire de l'institution esclavagiste d'où l'État haïtien est sorti sur la base d'une rupture radicale. Qu'en est-il de cette mémoire, de ses lieux, de sa prégnance dans l'évolution politique du pays pendant les deux derniers siècles ? Dans un second temps, on se demande si la récurrence des régimes dictatoriaux n'est pas tributaire d'une tendance à l'oubli des crimes politiques (assassinat d'opposants, dilapidation des biens publics, absence de sanction véritable etc.), par quoi toute idée de justice se trouve à l'avance ruinée dans le système social haïtien. Comment expliquer une telle pente de la vie politique ? Faudra-t-il se rabattre sur les séquelles non instruites de l'esclavage dans les rapports sociaux ? Ou à l'inverse sur un trop plein de cette mémoire, comme si en Haïti le temps s'était arrêté et que les générations se croient toutes contemporaines des avènements de l'indépendance ?

Each Head of State in Haiti is adulated when in power, and vilified when forced to step down. His accumulated wealth is generally put under sequestration, but given back to him a few years later. It is as if memory in political life were destined to shrink to irrelevance. Events follow one another, but do not accumulate, and they seem to leave almost no trace. This is a structural and characteristic aspect of the Haitian political system. This text is a probe into the lapse of memory in the Haitian political life, on a double register: on the history of independence, from 1804 until the years 1980, therefore over the long duration; and on the immediate history, from the years 1980 until the present time.

The analysis focuses specifically, at first, around the memory of the institution of slavery, from which the Haitian State has emerged on the basis of a radical shift. What happened to this memory, to the locations where it is anchored, to its impact on the politics of the country over the last two centuries ?

We then ask whether the recurrence of dictatorial regimes is not due, in part, to a tendency to forget political crimes (assassination of opposition figures, dilapidation of public goods, absence of real sanctions, etc.), which ruins the very idea of justice in the Haitian political system. How can we explain this degradation of political life? Should we resort to the unrecognized consequences of slavery in social relations? Or, on the contrary, to a saturation of this memory, as if time had come to a stop in Haiti, and generations all think of themselves as contemporary to independence?

Une saga inter-générationnelle : un récit personnel

An Inter-generational Saga: A Personal Narrative

Neil Bissoondath

L'approche de Neil Bissoondath sera celle d'un romancier pour qui le passé et la mémoire (surtout individuelle et familiale) sont d'une importance capitale. Dans ce texte, il aborde la question de l'importance de la mémoire pour les individus, et les dangers de la manipulation politique. En effet, les narrations individuelles et familiales remettent quelquefois en question les idées reçues, et des situations collectives de domination cachent aussi des histoires personnelles de libération qu'il ne faut pas occulter.

Neil Bissoondath's approach is that of a novelist, for which past and memory (specially individual and family memory) are quite important. In this paper, he tackles the question of the importance of memory for individuals, and the dangers of political manipulation. Individual and family narratives sometimes question received truths, as collective situations of domination also hide personal narratives of liberation, that should not be overlooked.

Du devoir de mémoire à la politique du pardon :

les « impensés » algériens

From the Duty of Memory to the Politics of Forgiveness – The Unthinkable in Algeria

Abdelmadjid Merdaci

Entre scotomisation et instrumentation politique de la guerre d'indépendance, la société algérienne n'est pas parvenue à se libérer de son passé colonial et du poids des non-dits. Elle est confrontée aujourd'hui à l'obligation

de reconstruire ses rapports avec l'ancienne puissance coloniale à l'ombre de nouveaux déchirements qui appellent, à l'initiative des « politiques du pardon » engagées par le pouvoir, plus le refoulement que le devoir de mémoire.

Between the scotomization and the political instrumentalization of the war of independence, the Algerian society has not succeeded in liberating itself from its colonial past, and from the weight of its untold realities. It is now confronted with the obligation of reconstructing its relationship with the previous colonial power while being torn between conflicting trends, which, like the policies of forgiveness, resemble more an attitude of repression of painful truths than a duty of memory.

L'Acadie : une mémoire réaménagée

de la reconnaissance au recommencement

Acadia: A Rearranged Memory, from Recognition to Starting Anew

Chedly Belkhodja

Ce chapitre propose une analyse de la mémoire dans un contexte de relecture du passé dans une société démocratique. En 2004, l'Acadie a commémoré un événement important de son histoire, soit le 400^e anniversaire de la fondation du premier établissement français en Amérique du Nord en 1604. En 2005, elle célèbre le 250^e anniversaire de la déportation des Acadiens (1755). Ce travail interroge le travail de mémoire au sein de la société acadienne, de l'occasion manquée de la reconnaissance politique des torts causées par la déportation à une fuite dans la représentation commémorative du passé.

This chapter proposes an analysis of memory in a context of a re-reading of the past in a democratic society. In the year 2004, Acadia has commemorated an important event of its history, the four-hundredth anniversary of the founding of the first French settlement in North America in 1604. In the year 2005, it commemorates the 250th anniversary of the deportation of Acadians in 1755. This text is a questioning of the work on memory in Acadian society, from the missed opportunity of the political recognition of the harm done by the deportation, to the escape in the commemorative representation of the past.

Palestine : nostalgie bourgeoise et récits d'exil

Palestine: Bourgeois Nostalgia and the Narratives of Exile

Salim Tamari

Les événements commémoratifs organisés cinquante ans après la guerre de 1948 ont constitué une occasion d'examiner la signification de la perte de la patrie ainsi que celle du processus de « retour » limité qui eut lieu après les accords d'Oslo en 1993. Dans cet essai, l'auteur se penche sur le long silence et la culture du secret qui a caractérisé une partie des victimes de la *naqba* (l'expulsion violente des Palestiniens en 1948), dans le contexte de la disparition des villes côtières et de leur culture urbaine. Il se penchera aussi sur les interprétations contradictoires de ce qui s'est réellement passé durant la guerre, ainsi que sur les attitudes fort ambivalentes de ceux qui sont retournés face à leur patrie transformée.

Commemorative events held after 50 years of the war of 1948 were an occasion to examine the meaning of the loss of the homeland and the process of limited 'return' that occurred after 1993. In this essay the author examines the prolonged silent and the lack of disclosure on the part of victims of the Nakba, in the context of the demise of coastal cities and their urban cultures. Also addressed are the conflicting interpretations of what happened during the war, and the ambivalent attitudes of the returnees to the transformed homeland.

Israël : le devoir de mémoire et la politique du déni

Israel: The Duty of Memory and the Politics of Denial

Rachad Antonius

Abordant la problématique de la mémoire, du déni et du pardon, le texte souligne que contrairement à d'autres situations coloniales, la dépossession des Palestiniens ne fait pas partie du passé, et que l'entreprise de prise de contrôle du territoire et d'exclusion ou d'expulsion de ses habitants est toujours en cours d'exécution. Cette situation empêche toute reconnaissance des torts 'historiques' infligés aux Palestiniens, et *a fortiori* toute demande de pardon et toute réparation.

Le texte souligne le fait que le récit palestinien de la *naqba* de 1948 (l'expulsion des Palestiniens de leur territoire), fondamental pour comprendre la situation actuelle, a finalement été corroboré par les *nouveaux historiens* israéliens, mais que ce récit fait face à une politique systématique de déni, qui

est illustrée par les prises de position de certains courants politiques et de certains intellectuels fortement médiatisés. Il fait état de l'impact de cette politique du déni sur les perceptions dominantes du conflit dans les sociétés occidentales.

Addressing the issues of memory, denial and forgiveness, the author underscores the point that, contrary to other colonial situations, the dispossession of the Palestinians is not something of the past, and that the Israeli enterprise of taking control of the land and of exclusion or expulsion of its inhabitants is still on-going. This situation prevents a recognition of the historical torts suffered by Palestinians, and a fortiori any demand for forgiveness and any reparation.

The text also explains that the Palestinian narrative of the Naqba of 1948, which is fundamental to understand the present situation, has finally been corroborated by the 'New Israeli Historians'. But this narrative faces a systematic policy of denial, which is illustrated by the stand taken towards this issue by certain political trends in Western societies and by some well-known writers and academics. The text examines the impact of this politics of denial on the dominant perceptions of the conflict in Western societies.

Le devenir victime de l'Allemagne

Victimhood and the Future of Germany

Régine Robin-Maire

Les discours de la mémoire forment aujourd'hui une immense cacophonie, pleine de bruit, de fureur, de clameurs et de controverses. Où que l'on se tourne, un passé commémoré ou haï, célébré ou occulté, raconté, transformé, voire inventé, est saisi dans les mailles du présent. Des méandres de la légende de l'Ouest américain à l'effacement des traces dans les pays de l'Est après la chute du Mur ; de l'obsession des origines à la disparition des anonymes ; de réécritures de l'histoire en communautés imaginaires remontant à la nuit des temps comme dans certains discours qui se tiennent en Israël et ailleurs ; du grand nivellement qui renvoie parfois dos à dos la Résistance et Mussolini en Italie ou Franco et les républicains en Espagne aux trous de mémoire persistants de la France coloniale, de l'évanescence du virtuel à la passion de l'archivage et de la conservation, partout on taille sur mesure dans le souvenir et l'amnésie. Cette communication examine le rapport au passé et les dangers de la mémoire saturée qui pourrait bien être une des formes de l'oubli. On prendra l'exemple de l'Allemagne, point d'origine de presque toutes les politiques de la mémoire du monde contemporain.

The discourses of memory constitute nowadays a huge cacophony, full of noise, of fury, of roars and of controversies. Wherever we look, we find a past which is either commemorated or hated, either celebrated or concealed, transformed, even invented, and trapped in the web of the present. From the meanders of the legends of the American Far West to the erasing of traces in Eastern countries after the fall of the Berlin Wall; from the obsession with origins to the disparition of those who are anonymous; from the re-writing of history into imagined communities going back to the dawn of time, as is done in some discourses in Israel and elsewhere; from the levelling that sometimes sends back to back the Resistance and Mussolini in Italy, and Franco and the Republicans in Spain, to the persistent lapses of memory of colonial France; from the evanescence of the virtual to the passion for archiving and conservation, everywhere, memory and amnesia are custom-shaped. This text examines the relationship with the past, and the dangers of a saturated memory that could well be a way of forgetting. We will take the example of Germany, which is the point of origin of almost all the politics of memory in the contemporary world.

De la fête nationale aux luttes commémoratives autour du 11 septembre chilien

The Chilian 9/11

Alfredo Joignant

Le 11 septembre 1973 a toujours été un enjeu de luttes au Chili, dont témoignent aussi bien les différentes manières de le remémorer (fête, célébration ou commémoration) que les divers mots employés pour nommer ce qui avait eu lieu ce jour-là (*pronunciamiento* ou coup d'État). Cette communication se propose d'analyser l'histoire de cette date à partir des luttes de concurrence auxquelles elle a donné lieu, l'enjeu étant toujours le destin de sa mémoire dont la signification et la force sont le résultat instable de guerres de mots et de batailles commémoratives. Dès lors, ce qui se dégage ce sont diverses définitions des acteurs et de leurs réputations, de la chute de la démocratie et du régime politique qui s'ensuivit (régime militaire, autoritarisme ou dictature) et de la manière de s'en souvenir, au terme de quoi le passage du temps accouche non pas d'une, mais de plusieurs manières de faire le récit de l'histoire.

The meaning of September 11, 1973, has always been an issue for the struggles in Chili, a fact witnessed by the various ways of celebrating it (rejoicing, celebrating or commemorating) as well as by the various words used for designating it (pronunciamiento or coup). In this paper, we wish to analyse the history of that date, from the standpoint of the competing struggles to which it gave rise,

keeping in mind that what is at stake is the fate of its place in the collective memory, the significance of which is the unstable result of a war of words and of commemorative struggles. What comes out of this analysis are the various definitions of the actors of the events of that date, of their reputation, of the fall of democracy and of the subsequent regime that followed it (military regime, authoritarianism or dictatorship), and of the way of remembering the events. The passage of times gives birth not to one narrative, but to a plural way of narrating history.

La mémoire et les mémoires : le cas argentin

Memory and Memories: The Argentinian Case

Elena de la Aldea

Le texte fait un survol de la situation sociopolitique de l'Argentine avant et après le coup d'État de 1976. Il analyse les causes socioéconomiques du coup d'État, ainsi que les mouvements populaires qui le déclenchèrent. Il souligne une caractéristique fondamentale du terrorisme d'État : les violations de la loi par les institutions mêmes qui avaient mission de la protéger, et signale les conséquences de cette situation pour la subjectivité collective, dès lors assoiffée de Justice.

Victimes et victimaires ont le droit et le devoir de justice : la réparation pour les victimes, la reconnaissance de la responsabilité pour ceux qui ont causé ces torts. Seul ce double processus peut fermer le cycle de la violence. Car l'oubli imposé amène à une impasse, alors que la mémoire élaborée socialement permet de rétablir la confiance de la société d'opérer des transformations collectives.

The paper is an overview of the socio-political situation in Argentina before and after the coup of 1976. It presents an analysis of the socio-economic causes of the coup, and of the popular movements that triggered it. It underscores a fundamental characteristics of State terrorism : the violations of the Law by the very institutions that had the mission to protect it. It signals the consequences of this situation for the collective subjectivity, which becomes then thirsty for Justice.

Both the victims and the perpetrators have rights and obligations towards justice : reparation for victims, and recognition of their responsibility for those who caused the harms. Only this twin process can close the circle of violence. Because imposed forgetfulness leads to a dead-end, whereas socially constructed memory allows re-establishing confidence in the capacity of society to transform itself collectively.

Mémoire, histoire et politique
 des Droits de l'Homme dans l'Argentine d'aujourd'hui
*Memory, History and the Politics of Human Rights
 in Contemporary Argentina*
 Rodolfo Mattarollo

La mémoire et *les* mémoires sur la longue nuit du terrorisme d'État auront une reconnaissance de légitimité de la part de la société politique quand elles seront contenues dans l'enceinte publique de l'Espace pour la Mémoire créé par le gouvernement dans ce qui était le siège d'un des plus abominables centres clandestins de détention : l'École de mécanique de la marine à Buenos Aires. Cela correspond au glissement de sens qui va de la *connaissance* de la vérité à la *reconnaissance* de la vérité dans les travaux d'une Commission de vérité et justice. Au sein de l'Espace pour la Mémoire il sera possible de bâtir enfin un pont entre la Mémoire et la Politique. L'Histoire racontera peut-être ces retrouvailles.

The memory as well as the memories of the long darkness of State terrorism will become recognized as legitimate by political society when they will be comprised within the public premisses of the Space of Memory, which has been created by the government in what used to be the headquarters of one of the most horrendous clandestine detention centers : the Marines Mechanical School in Buenos Aires. This corresponds to a semantic shift that goes from the knowledge of truth to the acknowledgement of truth in the works of Truth and Justice Commission. In this Space of Memory, it will be possible to build bridges between Memory and Politics. History will perhaps narrate this encounter.

Entre l'exil et les nouvelles appartenances,
 l'ethnopsychiatrie : un outil d'intervention clinique et politique
*Between Exile and New Identities, Ethnopsychiatry:
 A Tool for Clinical and Political Intervention*
 Cécile Marotte

Ce texte discute de l'accueil réservé aux demandeurs d'asile au Canada, et il analyse l'écart entre d'une part les considérations éthiques et théoriques fondées sur les Droits de l'Homme, et d'autre part la réalité politique des modalités d'adaptation et d'intégration. Contre l'oubli de l'appartenance première, il propose la mémoire obligée. Contre l'oubli de la violence, de

l'esclavage et de l'exil, il propose le devoir de mémoire. Il suggère enfin que la réparation consiste en un métissage habile – mais utopique – entre le pardon impossible, le devoir de vérité et la responsabilité politique des États.

This text discusses the way asylum seekers are received in Canada, and it examines the gap between ethical and theoretical considerations based on Human Rights on one hand, and the political reality of the modalities of adaptation and integration on the other hand. Against the oblivion of original identities, it proposes dutiful memory. Against the oblivion of violences, of slavery and of exile, it proposes the duty of memory. It suggests, finally, that reparation is a subtle – but utopian – mix between an impossible forgiveness, a duty of truth and the political responsibilities of States.

Les limites de la jurisprudence : la recherche de la justice sociale dans l'affaire de la réparation pour les Canadiens chinois

The Search for Social Justice in the Chinese Canadian Redress Case: The Limits of Jurisprudence

Peter S. Li

Depuis les années 1980, certains Canadiens chinois ont cherché à obtenir des réparations de la part du gouvernement canadien concernant les injustices résultant de la taxe d'entrée imposée aux Chinois, ainsi que de l'Acte sur l'immigration chinoise de 1923. L'incapacité d'arriver à un règlement politique a incité quelques Canadiens chinois à poursuivre la recherche de réparation par des démarches juridiques. Or les jugements défavorables aux demandeurs chinois de réparation ont fait l'objet d'appels à la Cour suprême du Canada, mais cette dernière les a rejetés. Ce texte défend l'idée qu'il y a des limites à la jurisprudence lorsqu'il s'agit d'injustices historiques qui avaient été sanctionnées en leur temps par loi. L'expérience dans le cas de la réparation aux Canadiens chinois suggère également que la réparation implique un engagement pour l'inclusion sociale dans la société civile, et que c'est le processus politique, et non pas l'instance judiciaire, qui est le cadre le plus approprié pour aborder les négociations et les règlements de réparation.

Since the 1980s, some Chinese Canadians have sought redress from the Canadian government based on injustices arising from the Chinese head tax and the 1923 Chinese Immigration Act. The inability to arrive at a political settlement prompted some Chinese Canadians to pursue redress through legal proceedings. The unfavourable rulings against the Chinese Canadian redress seekers were appealed to the Supreme Court of Canada which eventually dismissed the appeal.

This paper argues that there are limits to jurisprudence in dealing with historical injustices that were sanctioned by law. The experience in the case of the Chinese Canadian redress also suggests that redress involves a commitment to social inclusion in civil society, and that the political process, and not legal proceedings, is better suited to deal with redress negotiations and settlements.

Publics contestataires, mémoire et politique du pardon

Counterpublics, Memory and the Politics of Forgiveness

Daniel Drache

Il serait rassurant de savoir qu'en tant que société, les Canadiens ont atteint un consensus sur le fait que toute violation des droits humains est une violation de trop. Mais les Canadiens ne peuvent être naïfs au point d'ignorer que la mémoire sociale est partielle et sélective. Ce que nous retenons est hautement politique, et ce que nous refoulons de façon sélective n'est ni aléatoire ni irrationnel. Pourquoi? La mémoire sociale est exactement comme la mémoire individuelle lorsqu'elle est confrontée avec des actions passées qui suscitent la culpabilité, les torts et la honte. Il n'est pas facile d'assumer la responsabilité de n'avoir pas agi de façon éthique, avec compassion et justice. La plupart d'entre nous avons besoins d'être poussés par un ensemble de carottes et de bâtons. Alors, les individus se surprennent eux-mêmes en prenant des initiatives importantes de réconciliation envers leurs familles, leurs amis, leurs collègues, et leurs voisins qui ont leur ont fait des torts ou à qui ils ont fait des torts. Les publics contestataires globaux ainsi que les lois internationales sont les carottes et les bâtons qui forceront les États à s'engager dans des processus de vérité et de réconciliation.

It would be comforting to believe that as a society, Canadians have reached a consensus where one human rights abuse is one too many. Canadians cannot be naïve and ignore the fact that societal memory is frequently partial and selective. What we remember is intensely political, and what we selectively screen out is neither random nor irrational. Why is this? Societal memory is just like individual memory when confronted with past acts of guilt, wrongs and shame. No one easily owns up to their failure to act ethically, compassionately, and justly. Most of us need to be pushed and prodded with an assortment of carrots and sticks. Then, people often surprise themselves by taking crucial step of reconciliation towards their families, friends, colleagues, and neighbours who have either wronged or been wronged by them. Global counterpublics and international law are the carrots and sticks that force states to engage in truth and reconciliation.

Ethique et responsabilité de l'État : Quel rôle pour les Nations Unies ?

Ethics and State Responsibility : What Role for the United Nations ?

Bacre Waly Ndiaye

Les changements survenus dans la nature des conflits armés, où de plus en plus des acteurs non étatiques prennent le devant de la scène, ont entraîné des changements profonds dans les opérations de maintien de la paix entreprises par les Nations Unies. En général, le premier point sur lequel s'accordent les ex-belligérants, dès le début de négociations de paix, est l'amnistie générale par laquelle ils se donnent l'absolution réciproque. Néanmoins, depuis la fin des années 1990, les Nations Unies se sont imposées comme règle de ne plus jamais endosser l'amnistie de crimes de droit international tels que le génocide, les crimes contre l'humanité, les crimes de guerre, la torture, et les viols. Car les victimes ont droit à la vérité, à la justice, à la réparation. Elles ont aussi droit au pardon et à la réconciliation. Mais l'expérience a montré aux Nations Unies qu'il ne saurait y avoir de paix durable sans des recours par lesquels les victimes pourront être entendues, leurs souffrances partagées, la solidarité avec elles exprimée, et la justice rendue. Or la guerre comme l'oppression, c'est d'abord l'effondrement de l'État de droit, très souvent précédé par l'effondrement ou la décadence de l'institution judiciaire. C'est aussi la faillite de l'obligation de protection due par l'État à tous ceux qui vivent sous sa juridiction. C'est enfin la défaillance du devoir de solidarité de la communauté internationale au nom de la dignité inhérente à tout être humain. Par ailleurs, plus la crise ou la guerre perdurent, plus la ligne de séparation entre groupes victimes et groupes bourreaux se brise : actes de vengeance, contre attaques et représailles aidant. C'est pour toutes ces raisons que les Nations Unies ont décidé de mettre l'instauration de l'état de droit au cœur de leur action. L'ONU est appelée à jouer un rôle de plus en plus important dans la promotion de la paix au sein de sociétés déchirées.

The changes that occurred in the nature of armed conflicts, where, increasingly, non-State actors play a prominent role, have required deep changes in the peace-keeping operations undertaken by the United Nations. In general, the first point on which warring parties agree as soon as peace talks begin, is the general amnesty through which they give each other absolution. However, since the end of the Nineties, the United Nations have imposed upon themselves a rule, that of never endorsing the amnesty of international crimes such as genocide, crimes against humanity, war crimes, torture and rapes. This is so because victims have the right to truth, to justice and to reparation. They also have the right to forgiveness and to reconciliation. But experience has shown at the United Nations that durable peace is not possible without giving the victims the recourse

through which they will be heard, their suffering shared, solidarity with them expressed, and justice rendered. However, war and oppression means that the Rule of Law collapses, a collapse that is preceded by that of the judicial institution. It also means the failure of the State to protect all those who live under its jurisdiction. It finally means the failure of the duty of solidarity, in the name of the dignity inherent in every human being, on the part of the international community. Moreover, the longer the crisis or war lasts, the more the boundary between the victimizers and their victims becomes blurred, due to acts of vengeance, counter-attacks and retaliations. For all these reasons, the United Nations have decided to place the establishment of the Rule of Law at the heart of their action. The United Nations is thus called to play an increasingly important role in the promotion of peace in divided societies.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Rachad Antonius est professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal, et directeur adjoint du Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté. Ses domaines de spécialisation incluent les conflits au Proche-Orient, les sociétés arabes contemporaines, les communautés arabes du Québec, les relations ethniques et la sociologie de l'immigration. Il est aussi spécialiste des méthodes de recherche en sciences sociales, et plus particulièrement des méthodes quantitatives. Il est l'auteur de *Interpreting Quantitative Data with SPSS* (2003) ainsi que d'un rapport de recherche intitulé *La pertinence des principes de droit international pour le règlement du conflit israélo-palestinien* (2003).

Chedly Belkhodja est professeur agrégé au Département de science politique de l'Université de Moncton et rédacteur en chef de la revue *Égalité*, revue acadienne d'analyse politique. Il s'intéresse au phénomène du populisme et du déficit démocratique dans les sociétés occidentales. Il mène également une réflexion sur la représentation de l'identité acadienne dans le contexte des dynamiques de la mondialisation. À ce titre, il a réalisé un documentaire produit par l'ONF sur l'incidence du tourisme sur l'identité acadienne. *Tableaux d'un voyage imaginaire* explore la fabrication d'un paysage touristique dans l'espace atlantique. Ses articles ont été publiés dans *Revue canadienne de science politique*, *Politiques et Sociétés*, *Argument*, et *Francophonie d'Amérique*.

Neil Bissoondath est un romancier et un nouvelliste de réputation internationale et un commentateur culturel reconnu. Il a fait ses études à Trinidad et à l'Université York. Son œuvre inclut *Digging Up the Mountains* (1985), *A Casual Brutality* (1988), *The Innocence of Age* (1992), *On the Eve on Uncertain Tomorrows* (1991), *Retour à Casaquemada* (1999), *The Worlds Within Her* (1998). Il a publié un essai politique percutant sur le multiculturalisme canadien, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (1994) qui a été traduit en français et pour lequel il a reçu le Prix Spirale en 1995. Neil Bissoondath a reçu *The Canadian Authors Association Award* pour *The Innocence of Age*, le Prix des Antilles insulaires et la Guyane pour *Tous ces mondes en elle*, et le Prix de la fiction Hugh MacLennan en 2002 pour *Doing the Heart Good*. Il a également été finaliste pour le *Guardian Fiction Prize*, le *Books In Canada First Novel Award*, et le *Governor General's Literary Award*. Neil Bissoondath vit dans la ville de Québec.

Elena de la Aldea est professeure à l'Université de Buenos Aires et a dirigé le Département de psychiatrie sociale de l'Hôpital de Lanus (1970-1976). Exilée au Mexique (1976-1987), elle fut professeure à l'UNAM et membre actif de l'équipe internationale de Santé mentale Mexico-Nicaragua (1984-1989). Elle a travaillé comme psychothérapeute avec les réfugiés centro-américains au Mexique (1976-1986). De retour à Buenos Aires en 1987, elle s'occupe des victimes de la répression en Argentine (DONAC, 1989-1994). Elle donne des cours et des conférences en Espagne depuis 1988, collabore

avec le Mouvement œcuménique des droits de la personne depuis 1989. Elle a assuré des ateliers au Pérou à l'Université Cayetano Heredia, sur la violence sociale, en collaboration avec le D^r Cécile Rousseau, dans le cadre du projet IPAZ/McGill qui a porté sur la violence dans les communautés autochtones de l'Ayacucho, au Pérou (2003). Elle œuvre toujours comme psychothérapeute familiale et individuelle.

Daniel Drache est le directeur associé du Robarts Center for Canadian Studies et professeur de science politique à l'Université York. Il dirige en ce moment un important projet de recherche sur la gouvernance dans le domaine public après le triomphe du marché. Le Robarts Center est engagé dans un projet majeur de recherche interdisciplinaire qui examine le concept émergeant de la sphère publique à l'heure de la mondialisation, les mouvements globaux des idées, de l'information et des peuples. Ce projet de recherche explore les dimensions multiples et les recoupements de l'exclusion sociale, de l'identité et du lien social dans notre hémisphère. Il a écrit abondamment sur la globalisation et les limites du marché, sur les blocs commerciaux, l'emploi, la pensée de Harold Innis et l'intégration économique. Ses rapports et ses études sont disponibles sur le site <www.robarts.yorku.ca>.

Laënnec Hurbon est directeur du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CNRS) de l'École des hautes études en sciences sociales à Paris et professeur à l'Université Quisqueya de Port-au-Prince, dont il est l'un des membres fondateurs. Laënnec Hurbon est spécialiste des rapports entre religion, culture et politique dans la Caraïbe et auteur de plusieurs ouvrages. Parmi ses publications, il faut noter *Culture et dictature en Haïti* (1979), *Dieu dans le Vaudou haïtien*, (1987), *Comprendre Haïti* (1987), *Le barbare imaginaire* (1988), sous sa direction, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe* (1989), *Les mystères du Vaudou* (1993), *Les Transitions démocratiques* (1996), *L'insurrection des esclaves* (2000), *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle*, *Une démocratie introuvable* (2002), et de nombreux articles scientifiques. Il est également directeur de la revue *Chemins Critiques*.

Peter Irniq est le commissaire du Nunavut. Il enseigne la culture inuit, et a été le premier Inuit à occuper le poste de directeur des Ressources renouvelables. En 1982-1983, il a été premier président du Conseil de Keewatin puis président de la Keewatin Inuit Association pendant cinq ans. En 1987, Peter Irniq a été élu dans la circonscription d'Aivilik (Territoires du Nord-Ouest), insistant sur l'importance de la participation des Inuits aux postes les plus élevés dans les secteurs de l'emploi, de l'éducation et des affaires. En tant que membre de la Commission d'établissement du Nunavut, Peter Irniq a travaillé au Comité des opérations gouvernementales et des communications. En 1997-1998, Peter Irniq était sous-directeur de la Division du

patrimoine et de la culture du ministère de l'Éducation, de la culture et de la formation du gouvernement des Territoires du Nord-Ouest. L'année suivante, il devenait sous-ministre adjoint au ministère de la Culture, de la Langue, des Aînés et de la Jeunesse.

Darlene Johnston est professeure adjointe à la Faculté de droit de l'Université de Toronto depuis 2002 où elle collabore au programme Ethnicité, immigration et pluralisme juridique. Elle est aussi responsable des liaisons auprès de la population étudiante autochtone. Ses enseignements concernent le droit autochtone et le droit de la propriété. Ses recherches actuelles portent sur la relation entre l'identité « totémique », la territorialité et la gouvernance. Darlene Johnston a précédemment été professeure à la Faculté de droit de l'Université d'Ottawa, de 1989 à 1995. En 1995, elle s'est jointe à l'équipe de négociation territoriale de la Première nation Nawash Chippewas. Depuis plusieurs années, l'implication juridique de Mme Johnston a contribué à la reconnaissance des droits de traités des Premières Nations, notamment en ce qui concerne la pêche commerciale et la sauvegarde de sites ancestraux et culturels sur les territoires traditionnels.

Alfredo Joignant est professeur au Département de science politique de l'Université du Chili. Ses domaines de spécialisation comprennent la socialisation politique, la compétence politique, le personnel politique et les études électorales. Ses nombreuses publications portent sur la construction démocratique du Chili, la socialisation politique, les problèmes théoriques de la sociologie chez Pierre Bourdieu et Anthony Giddens, la démocratie, le pluralisme et la tolérance, les métamorphoses de la gauche chilienne, la Constitution de 1980, la refondation politique, les élections présidentielles de 1999 et la sociologie électorale. Sur l'histoire et la mémoire, il a publié notamment *Historia y memoria. La evolución de la figura del ciudadano en los manuales de historia y de educación cívica chilenos* (1973-1998), en 2000, *Los enigmas de la comunidad perdida. Historia, memorias e identidades políticas en Chile* (2000-2010), en 2002.

Micheline Labelle est professeure titulaire au Département de sociologie de l'UQAM et directrice du Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté (CRIEC) et de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations à l'UQAM. Elle a été la première titulaire de la Chaire Concordia/UQAM en études ethniques (1993-1996) et membre du Conseil des relations interculturelles du Québec (2002-2004). Elle a publié de nombreux articles scientifiques sur l'immigration, la diversité, la nation et la citoyenneté. Elle est l'auteure de *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti* (1987) ; co-auteure de *Histoires d'immigrées : itinéraires d'ouvrières colombiennes, haïtiennes, grecques, portugaises de Montréal* (1987) ; de *Ethnicité et enjeux*

sociaux: le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels (1995) et de *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois* (2004). Elle a reçu en 1990 le Prix Thérèse Casgrain du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Sandrine Lefranc est chargée de recherche au Laboratoire d'analyse des systèmes politiques (CNRS) à Nanterre et enseigne à l'Institut d'études politiques de Paris. Co-rédactrice en chef d'une revue de théorie politique, *Raisons politiques*, ses recherches portent sur les situations « d'après-violence politique », les politiques du pardon et de la réconciliation nationale dans les démocraties nouvelles (Cône Sud latino-américaine et Afrique du Sud), les déclarations de « repentance » dans les démocraties établies, les théories de la résolution de conflits, etc. Elle a publié dans les revues *Esprit*, *Revista de ciencia política*, *Revue internationale des sciences sociales*, etc. En 2002, elle publiait *Politiques du pardon* pour lequel elle a obtenu le Prix Philosophie.

Georges Leroux est professeur au Département de philosophie de l'UQAM. Il enseigne la philosophie grecque et l'histoire des idées. Spécialiste de l'histoire de la tradition platonicienne, il s'est surtout intéressé à des questions éthiques et politiques. Traducteur de Platon et de Plotin, il a fait paraître en 2004 une traduction annotée de la *République*. Il collabore à plusieurs revues et journaux, où il écrit sur des questions de culture et de société

Peter S. Li est professeur de sociologie à l'Université du Saskatchewan, et directeur du Economic Domain, Prairie Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration. Il a été président élu (2004-2005) de l'Association canadienne de sociologie et d'anthropologie et vice-président (2004) de la International Society for the Study of Chinese Overseas. Il est l'éditeur de la revue *Journal of International Migration and Integration*. Ses domaines de recherche portent sur la « race » et l'ethnicité, les Chinois d'outre-mer, l'immigration et le multiculturalisme. Il a notamment publié *Ethnic Inequality in a Class Society* (1988), *Racial Oppression in Canada* (1988), *The Chinese in Canada* (1988, 1998), *The Making of Post-War Canada* (1996), *Race and Ethnic Relations in Canada* (1999) et *Destination Canada: Immigration Debates and Issues* (2003). En 2002, il a reçu le Outstanding Contribution Award de l'Association canadienne de sociologie et d'anthropologie.

Sofia Macher a été commissaire de la Commission de la Vérité et de la réconciliation du Pérou. Elle est présentement membre de l'équipe professionnelle de l'Institut de défense légal et membre du Comité exécutif international d'Amnistie internationale dont elle a été vice-présidente de 1990 à 1993. Sofia Macher a été membre du groupe de travail qui a élaboré le pré-projet de fondation de la Commission de la Vérité. Elle était représentante de la société civile à la Table de dialogue de l'OEA qui a négocié le retour du pays

à la démocratie. Elle a également été ex-secrétaire exécutive de la Coordination nationale des droits humains, coalition qui regroupe 65 organisations de défense des droits de la personne au Pérou, de 1987 à 1993.

Cécile Marotte dirige actuellement le projet d'assistance aux victimes de violence organisée en Haïti pour la fondation IFES (International Foundation for Election Systems, Washington). Elle a également étroitement collaboré avec l'équipe de psychiatrie transculturelle de l'Hôpital de Montréal pour enfants et a été présidente du RIVO (Réseau d'intervention auprès des personnes ayant vécu la violence organisée) à Montréal. Elle est l'auteur de nombreux articles et ouvrages se rapportant aux victimes de la violence organisée en Haïti, ainsi qu'à la situation des demandeurs d'asile au Canada. Elle a publié notamment *Mémoire oubliée: Haïti 1991-1995* (1997).

Rodolfo Mattarollo est actuellement sous-secrétaire aux droits de l'homme en République Argentine. Il a été fonctionnaire des Nations Unies, chargé des droits de l'homme au Salvador, en Haïti et en Sierra Leone. Défenseur des prisonniers politiques en Argentine il a dû s'exiler en France pendant la dernière dictature militaire de son pays (1976-1983). Il a été professeur invité à l'Université de Paris V (France) et professeur de droit international à l'Université de Lomas de Zamora (Argentine). Il a publié des nombreux articles sur le droit international des droits de l'homme y compris en France, notamment dans *Le Monde Diplomatique*.

Abdelmadjid Merdaci est chercheur à l'Université Mentouri de Constantine. Il a récemment publié « Une guerre algérienne au fond des yeux » dans *Photographier la guerre d'Algérie* sous la direction de Benjamin Stora et Laurent Gervereau (2004) et « Constantine entre dissidence et insurrection » dans *La guerre d'Algérie*, sous la direction de Mohamed Harbi et Benjamin Stora (2004). Il a également écrit *La fonction présidentielle en Algérie* (2004) et a dirigé l'ouvrage *La Nuit rebelle* paru en 2004.

Ted Moses est grand chef du Grand conseil des Cris (Eeyou Istchee) depuis 1999, et président de l'Administration régionale cri. Il a été ambassadeur aux Nations Unies pour le Grand conseil des Cris et le négociateur cri lors des pourparlers avec le gouvernement fédéral au sujet des obligations du gouvernement envers les Cris. En 1989, il a été élu rapporteur pour le séminaire des Nations Unies sur les *Effets du racisme et de la discrimination raciale sur les relations sociales et économiques entre les populations autochtones et les États*. Il est le premier Autochtone, et le premier citoyen autochtone canadien, à recevoir cet honneur. Reconnu comme un expert sur les Nations Unies, Ted Moses a représenté le Grand conseil des Cris à la Conférence mondiale sur l'environnement à Rio. Il a représenté les peuples autochtones de l'Amérique du Nord à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne. Il a joué un rôle important aux Nations Unies afin de faire

reconnaître les droits des peuples autochtones par le droit international. Il a contribué à la prise de position des Nations Unies relativement à la politique « d'extinction » des droits des Autochtones du Canada, à l'effet que cette politique contrevenait aux obligations du Canada en vertu des traités internationaux. Le 7 février 2002, le grand chef Moses et le premier ministre du Québec, Bernard Landry, ont signé un accord établissant une véritable relation de nation à nation entre les Cris du Québec et le gouvernement du Québec. Le gouvernement du Québec lui a conféré sa plus haute distinction en le nommant Officier de l'Ordre national du Québec au mois de mai 2002.

Ali Moussa Iye est chef de la Section Histoire et culture, au sein de la Division des politiques culturelles et du dialogue interculturel de l'UNESCO. Il est né à Djibouti et est docteur en sciences politiques de l'Institut d'études politiques de Grenoble. Il a été éditeur en chef d'un hebdomadaire national puis directeur de la Presse et audiovisuel dans son pays avant de rejoindre l'UNESCO en 1996. Parallèlement à ses fonctions, il a poursuivi ses recherches sur le Droit coutumier des Pasteurs Somalis et les traditions démocratiques des peuples de la Corne de l'Afrique. Outre ses contributions à plusieurs revues régionales et internationales, il a publié un ouvrage, *le Verdict de l'Arbre*, sur la « démocratie pastorale » ainsi qu'un recueil de nouvelles. Il a occupé plusieurs fonctions au sein de l'UNESCO, notamment comme coordinateur du Programme Culture de la Paix de l'UNESCO dans la Corne de l'Afrique et comme responsable de programme de lutte contre le racisme. Il est le responsable du projet phare, la « Route de l'esclave » et des projets des Histoires (Histoire de l'humanité, du monde musulman, Histoire générale de l'Afrique, de l'Amérique latine et de l'Asie Centrale) à l'UNESCO.

Bacre Waly Ndiaye est le rapporteur spécial de la Commission des droits de l'homme sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires depuis juillet 1992. M. Ndiaye travaille comme avocat à Dakar (Sénégal) et est membre du Conseil du Barreau sénégalais, et il a de nombreuses réalisations dans le domaine des droits humains. Il a été membre fondateur (1979), secrétaire général (1980-1982) et président (1982-1985) de la Section sénégalaise d'Amnistie internationale. Depuis sa nomination comme rapporteur spécial, il a présenté de nombreux rapports à la Commission des droits de l'homme et à l'Assemblée générale. Il a en outre entrepris plusieurs missions en Yougoslavie, au Rwanda, au Pérou, en Indonésie et au Timor oriental, en Colombie, au Burundi et en Papouasie Nouvelle-Guinée de Bougainville. M. Ndiaye a également participé en 1993 à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, et durant l'année 1995, il a été nommé membre de la Commission Justice et Vérité en Haïti. Il a été honoré par le prix du Service international des droits de l'homme en 1994.

Régine Robin-Maire est professeure au Département de sociologie de l'UQAM, historienne et romancière. Avec Marc Angenot, elle dirige le Réseau d'analyse des idéologies et des cultures contemporaines (RAICC). Elle a contribué à la fondation de l'École française d'analyse du discours et a été cofondatrice du Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes (CIADEST, 1991-1997). Fascinée par la mémoire collective et individuelle, par la culture et l'identité, elle se livre à l'analyse sociohistorique des représentations de soi en contexte interculturel dans les discours littéraires, historiques et multimédiatiques. Lauréate du Prix du Gouverneur général du Canada (1987) et du Grand Prix du livre de la Ville de Montréal (2001), elle est membre de la Société Royale du Canada depuis 1998 et a été faite Chevalier de l'Ordre des palmes académiques (France, 1994).

Diom Roméo Saganash est directeur des relations avec le Québec au Grand conseil des Cris. Il cumule une longue expérience en tant que négociateur et conseiller politique et juridique. Il fut élu au poste de vice-grand chef de la nation crie en 1990 et a présidé le Comité consultatif pour l'environnement de la Baie James de 1997 à 2000. Engagé au sein de sa communauté, il a créé, puis présidé, le Conseil des jeunes de la nation crie. Roméo Saganash a également joué un rôle majeur dans les négociations de l'entente historique, La Paix des Braves, signée le 7 février 2002 entre le gouvernement du Québec et le Grand conseil des Cris.

Amadou Lamine Sall est conseiller du ministre de la Culture du Sénégal. Poète, écrivain et conférencier, il est organisateur des Biennales de la poésie de Dakar, président-fondateur de la Maison africaine de la poésie internationale (MAPI) et directeur des éditions Feu de brousse. Auteur de neuf recueils de poèmes et de plusieurs anthologies, ses œuvres ont été traduites dans plusieurs langues dont l'allemand, le portugais, l'espagnol, l'anglais et le flamand. Il est lauréat des Grands Prix de l'Académie française.

Salim Tamari est le directeur du Institute for Jerusalem Studies, professeur de sociologie à l'Université Bir-Zeit en Palestine, et a été professeur invité à l'Université de Californie à Berkeley en 2005. Il est aussi l'éditeur des revues scientifiques *Hawliyat al Quds* (Annales de Jérusalem) et *Jerusalem Quarterly*. Ses publications récentes incluent : *Al Quds 1948 (Jérusalem 1948)* (2001) ; *al Quds al Intidabiyyah fil Mudhakharat al Jawahariyyah (La Jérusalem du mandat dans les mémoires de Wasif Jawahariyyeh* (avec Issam Nassar, 2005) ; *al Jabal didd al Bahar (La Montagne contre la mer – Études sur la culture urbaine palestinienne*, 2005) ; *The King of Palestine and other Essays in the Modern Social History of Ottoman and Mandate Periods* (sous presse, 2006).

Gail Guthrie Valaskakis est directrice de la recherche à la Fondation autochtone de guérison, et professeure émérite de l'Université Concordia à Montréal. Elle est actuellement co-directrice du Réseau autochtone de santé mentale ;

elle siège sur le Conseil consultatif de l'Institut de la santé des Autochtones (qui fait partie des Instituts de Recherche en santé du Canada) et est membre du Comité de rédaction de la revue *Cultural Studies* et du *Journal of the National Aboriginal Health Organization*. Mme Valaskakis s'intéresse à l'évolution culturelle et sociale de la population autochtone depuis les trois dernières décennies. Elle a été présidente de l'Association canadienne de communication, ainsi que de la Quebec Writer's Federation. Elle a aussi été coprésidente du Projet des universitaires autochtones. Enfin, elle a reçu en 2002 le National Aboriginal Achievement Award pour souligner ses contributions aux médias et aux communications autochtones.

Michel Wieviorka est professeur à l'École des hautes études en sciences sociales où il dirige le Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (laboratoire associé au CNRS). Il est membre des comités de rédaction des revues *Ethnic and Racial Studies*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *Critical Horizons*, *French Politics, Culture and Society*, et directeur avec Georges Balandier des *Cahiers internationaux de sociologie*. Il a développé un programme de recherche sur le terrorisme qui a abouti notamment à *The Making of Terrorism* et, avec Dominique Wolton, au livre *Terrorisme à la Une* (1987). Au cours des années 1990, ses travaux de terrain ont porté sur la violence et l'insécurité, *Violence en France* (1992) et sur le racisme, notamment avec *L'Espace du racisme* (1995) et *La France raciste* (1999). Il a également mené des recherches sur les problèmes de différence culturelle, qui ont donné deux ouvrages, *La différence culturelle, une reformulation des débats*, co-dirigé avec Jocelyne Ohana (2001), et *La Différence* (2002).