→ Sous la direction de
Philippe Mesnard

© Ph. M.

AMIS ? ENNEMIS ? RELATIONS ENTRE MÉMOIRES

On a beaucoup parlé et écrit sur les mémoires de groupe (associations d'anciens combattants, d'ex-résistants, de réfugiés, de survivants, communautés, minorités, diasporas) en limitant leur rapport et leur histoire à des conflits, des « guerres », des concurrences, des stratégies d'occultation ou de mise sous silence à tel point que ces termes sont devenus les lieux communs d'une *doxa* sur la mémoire collective.

PRÉSENTATION

En effet, il y a eu *La Concurrence des victimes* de Jean-Michel Chaumont, titre tapageur publié à La Découverte en 1997, issu d'une thèse universitaire se réclamant des réflexions d'Axel Honneth (*La Lutte pour la reconnaissance*, 1992). Le livre est un peu critiqué. Pierre Bouretz, dans *Esprit*, souligne la présence excessive d'expressions batailleuses issues du marketing. On est effectivement étonné de lire « que, de prime abord, il n'y a rien de ragoûtant à voir des groupes se disputer la palme des plus grandes souffrances », ou que « la compétition pour le statut de victime par excellence peut être réduite à la vaine quête d'un prestige déplacé » (Chaumont, 1997, p. 13). D'autres titres suivent : *Les Guerres de mémoires. La France et son histoire* (2008), recueil codirigé par Pascal Blanchard et Isabelle Veyrat-Masson, dans lequel la plupart des vingt-deux communications portent des titres citant le lexique guerrier : affrontements, polémiques, mémoires victorieuses, défaites et, bien sûr, concurrences. L'ouvrage est accompagné par un numéro spécial de la revue *Hermès* du CNRS sur, cette fois-ci, *Les Guerres des mémoires dans le monde*, codirigé par les mêmes auteurs que Marc Ferro a rejoints. En 2011, Armand Collin publie *La Concurrence mémorielle* de Geoffrey Grandjean et Jérôme Jamin, suivi, l'année suivante de *Shoah, génocides et concurrence des mémoires* de Dominique Vidal aux éditions du Cygne. Liste non exhaustive.

Malgré le souci d'interroger, de problématiser, voire de théoriser les rapports entre mémoires de groupe, c'est l'ensemble du phénomène qui s'en trouve rivé à cette interprétation. D'un aspect, voici que l'on dégage une généralité, un caractère dominant et le reste passe à la trappe. De même que pour la périodisation en histoire, ce n'est pas que ces dynamiques conflictuelles n'existent pas entre groupes mémoriels ou sociaux, bien évidemment, mais les y réduire constitue une erreur méthodologique qui se pare d'un discours scientifique. Les acteurs d'une telle récurrence, pour ne pas dire obstination, interrogent. L'on peut se demander si ne se niche pas là un rêve de batailler, et qu'en convoquant le lexique approprié, ce soit par inférence que la réalité s'en trouve reconstruite à l'image de cette pugnacité sous laquelle pourrait couver une grande inquiétude. Peut-être faut-il se dire que cette attitude reflète les signes du désarroi de la recherche, en particulier, et de la pensée spéculative, en général, devant les violences de masse du XXe siècle (de la guerre des tranchées aux violences coloniales, des bombardements des villes aux génocides). Se manifeste alors une sorte de besoin compulsif d'apporter des réponses, ou d'y croire au point de les convertir en lieux communs, donc, de les partager comme une pensée entendue et, surtout, attendue. Au-delà de quoi, on peut aussi voir là l'avatar de débats qui sont régulièrement venus animer la scène intellectuelle entre singularité ou unicité de la Shoah et comparatisme, aussi bien aux États-Unis, en Israël qu'en France, alors qu'en Allemagne cela avait plutôt tourné autour de l'*Historikerstreit* et de ses suites.

Quelques voix se démarquent : « Une mémoire doit-elle en chasser une autre ? », demande Myriam Revault d'Allonnes dans *Le Monde* du 13 août 1998. Après avoir mentionné dès les premières lignes de son *Multidirectionnal memory* (2009), les propos de Walter Benn Michaels et de Khalid Muhammad opposant à la mémoire des six millions de Juifs assassinés, celle des « 600 millions » (*sic*) de noirs disparus, Michael Rothberg s'emploie fort brillamment à réfuter leurs arguments pour, mettant en évidence que les mémoires se nourrissent l'une de l'autre et se coconstruisent, poser les principes de sa théorie de la « mémoire multidirectionnelle » qu'il développe à travers des études de cas et d'œuvres des deux côtés de l'Atlantique, de l'après-guerre à notre contemporain. Dans un entretien accordé à *Témoigner entre histoire et mémoire* (n° 106, mars 2010), il déclare : « J'ai découvert que l'un des problèmes résidait dans un préjugé d'après lequel les mémoires sont en quelque sorte en guerre les unes contre les autres et que cette guerre se transforme en une compétition où seul un des camps peut prévaloir [...] Ce que j'ai vu, au contraire, c'est précisément une interaction productive qui au lieu de diminuer la mémoire, l'augmentait, et c'est cette sorte d'interaction qui m'a amené à inventer le terme de mémoire multidirectionnelle, parce que les mémoires circulent véritablement, rebondissant en un va-et-vient à travers les traditions, les identités et, en quelque sorte, à travers les périodes historiques et les frontières nationales. »

En 2011, Nicole Lapierre publie *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, annonçant d'emblée qu'elle prend « résolument le contre-pied de cette triste dérive appelée "concurrence des victimes", trop vite présentée comme une évidence. ». Elle mène une relecture des relations entre groupes ou communautés juives et noires avec d'autres exigences et un corpus différents que ceux de Rothberg, faisant ainsi que les deux ouvrages se complètent. Elle propose, en guise de conclusion, un « éloge de l'empathie » qui n'est pas très éloigné de l'esprit qui anime *Multidirectionnal memory*. Avec une intention qui, cette fois, n'est pas réconciliatrice, c'est en •••

Malgré le souci d'interroger, de problématiser, voire de théoriser les rapports entre mémoires de groupe, c'est l'ensemble du phénomène qui s'en trouve rivé à cette interprétation. D'un aspect, voici que l'on dégage une généralité, un caractère dominant et le reste passe à la trappe.

PRÉSENTATION

2009 qu'Hasia Diner jette un pavé dans la mare avec *We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945-1962*. Elle conteste ainsi un autre lieu commun : la non-prise en compte du génocide des Juifs après-guerre. De même qu'entre Rothberg et Lapierre, on trouve dans le livre de François Azouvi un écho, appliqué à la scène française, à la démarche d'Hasia Diner. En 2012, Azouvi publie *Le Mythe du grand silence. Auschwitz, les Français, la mémoire*. « Il s'agit de mettre en évidence que les Français n'ont été ni sourds ni muets quant à l'extermination des Juifs », déclare-t-il. « Non, il ne leur a pas fallu trente ou quarante ans pour accepter de saisir le plus grand crime de l'histoire. ». Le livre ne suscite que des débats périphériques : il bouscule trop frontalement l'édifice de la *doxa* sur le silence d'après-guerre. Dix ans auparavant, on pouvait déjà lire ces trop discrètes lignes écrites dans *Consciences* – au pluriel – *de la Shoah* : « Sauf à entretenir une argumentation communautariste ou à se laisser leurrer par la force de sa présence actuelle, l'histoire du génocide des Juifs, avant sa reconnaissance, n'est pas réductible à un long et homogène recouvrement, encore moins à une occultation intentionnelle » (Mesnard, 2001, p. 13).

C'est en s'inscrivant à la suite de ces initiatives et exigences critiques que s'est tenu, à la Maison Heine à Paris, les 18 et 19 janvier 2013, le colloque « États des lieux de la mémoire », organisé par la Fondation Auschwitz et le Collège international de philosophie. Ce dossier reprend une partie des communications qui y ont été données. Il est cependant ouvert par un entretien avec Olivier Luminet, qui n'a pas participé à la rencontre, répondant pour ainsi dire à la nécessité de porter l'interrogation sur ce laboratoire mémoriel (et politique) nommé « Belgique » – même si certains et la mémoire qu'ils se sont construite pour prétexte en réfute l'unité, voire l'existence légitime et le nom même. Après quoi l'on peut lire le texte de Danielle Rozenberg qui retrace comment les constructions mémorielles ont, dans un premier temps, été mises en attente par le régime de transition démocratique de l'après-franquisme. Étonnante réalité émergente d'un passé qui, en différé, occupe aujourd'hui la société espagnole autant que les provinces autonomes, bien que persiste l'impression d'une unification excessive des mémoires comme si, face au franquisme, ne pouvait se présenter qu'un camp de Républicains ayant digéré tous les autres mouvements et obédiences. Après quoi, Catherine Brun propose un parcours de la construction des mémoires de la guerre d'Algérie, des deux côtés de la méditerranée, chacune recelant ses oublis, ses arbitraires, ses lenteurs, ses réajustements alors que, finalement, la France semble toujours aussi peu touchée par cette histoire. Elle expose comment prennent forme ces processus aux trois niveaux politique, littéraire et artistique, et universitaire. Le texte de Meïr Waintrater expose un remarquable montage alterné du rapport aux génocides des Juifs et des Tutsis. Il en vient à la question du négationnisme qui, jusque-là, n'avait pas été abordée par les précédentes communications. C'est le seul papier sans iconographie, parce que l'on ne peut mettre de l'image partout quand, a fortiori, l'imagination bute sur ce qui a eu lieu. C'est bien d'imagination, mais accueillie et déployée par le théâtre, dont parle Christian Biet en rappelant qu'à la suite des Guerres de religion, bain de sang alors sans précédent en Occident, c'est un décret d'oubli qui a été le geste politique le plus censé pour calmer les esprits. Or, précisément, sous la chape royale, l'art s'est ressaisi et s'est donné pour tâche d'aller représenter la cruauté par les détours dont il a seul, sinon le secret, du moins la maîtrise. Biet part de ce que le théâtre a produit au début du XVIe siècle pour méditer sur ce que la scène donne à voir après-Auschwitz. Quant à Philippe Mesnard, il s'attache à proposer une lecture – contenant en soi un programme – de l'identité des groupes mémoriels et des récits qui les fondent à partir de la question de l'action, de l'héroïsme et de la prise en compte, conditionnelle, de la vulnérabilité. Sans périodiser, sans revenir sur l'interaction des groupes mémoriels, il pose les bases d'une économie des représentations de la violence.

On pourrait croire que ces différents cas reviennent tous, toute chose égale par ailleurs, à une même question d'identité, que toutes les violences sont assorties – ou indexées – à une mémoire.

Ce dossier ne prétend pas à l'exhaustivité. Déjà, *Témoigner entre histoire et mémoire* a consacré de nombreuses pages aux mémoires espagnole et italienne (les n° 110 de septembre 2011 et 112 de juin 2012), aux tabous de l'histoire allemande (le n° 113 de septembre 2012), à l'exposition *Passé coloré famille en guerre* qui, pertinente et dérangeante à la fois, a eu lieu à l'abbaye Saint-Pierre de Gand de novembre 2010 à avril 2011 (le n° 111 de décembre 2011). Les sujets foisonnent : mémoires diasporiques du génocide arménien auxquelles la revue consacrera un dossier en 2015, mémoire de l'immigration turque en Allemagne, mémoires à l'Est et ses constructions entre domination et terreur *versus* nostalgie communiste (*Ostalgie* pour les Allemands de l'ex-RDA), mémoires des expulsions de Pologne, d'ex-Tchécoslovaquie, de Hongrie et de Yougoslavie connues sous l'expression *Flucht und Vertreibung* (1944-1949), mémoires du rapatriement des Harkis – ces deux derniers événements s'étant soldés par des carnages sans nom –, mémoires des minorités d'Amérique du Nord, mémoire de l'esclavage, etc. On pourrait croire que ces différents cas reviennent tous, toute chose égale par ailleurs, à une même question d'identité, que toutes les violences sont assorties – ou indexées – à une mémoire, ce serait là encore figer et réduire la complexité et la richesse de ce qui se joue entre elles – ces mémoires –, entre eux – ces groupes – et la société où ils émergent, se configurent et se reconfigurent.

La Belgique, comme un triangle à deux côtés

→ Entretien avec **Olivier Luminet**, professeur de psychologie à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, maître-d'œuvre du recueil collectif *Belgique - België. Un État, deux mémoires collectives* (Éditions Mardaga, Wavre, 2012, publié également en néerlandais sous le titre : *België-Belgique. Een Staat, twee collective geheugens).*

(1) Historienne de la Première Guerre mondiale et spécialiste de la question des commémorations, en poste à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve.

(2) Politologue, notamment spécialiste des questions de mémoire dans les relations internationales, en poste à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve.

(3) Psychologues, spécialistes d'une approche psycho-sociologique de la mémoire collective, en postes à l'Université libre de Bruxelles.

(4) La communauté belge germanophone se situe à l'est de la Belgique, en province de Liège, dans l'arrondissement administratif de Verviers et sur les cantons d'Eupen et de Saint-Vith. Elle exerce ses compétences sur neuf des onze communes appartenant aux cantons de l'Est et compte environ 77 000 habitants. Français, néerlandais et allemand, si l'on tient compte des communes germanophones.

Habituellement, les recueils d'articles représentent l'aboutissement d'un colloque ou d'un appel à contributions, avec *Belgique - België. Un État, deux mémoires collectives*, ce n'est pas le cas. L'ouvrage s'inscrit dans un projet de longue durée. Les recherches d'Olivier Luminet l'on conduit depuis une dizaine d'années à s'intéresser aux mémoires collectives, et c'est ainsi qu'il s'est retrouvé avec Laurence van Ypersele[1], Valérie Rosoux[2], Laurent Licata et Olivier Klein[3] à organiser un séminaire intitulé « Mémoire collective, approches croisées », auquel ont contribué de nombreux spécialistes, ce qui leur a permis d'aborder, entre autres, les relations entre Allemagne et Tchécoslovaquie, les rapports mémoriels au Chili, les sentiments de honte et de culpabilité dans la mémoire collective. L'exigence du questionnement que poursuivent ces chercheurs les a naturellement menés à porter leur attention sur la Belgique, laboratoire mémoriel s'il en est. À cette occasion, ils ont été rejoints par des chercheurs flamands, Marnix Beyen pour l'historiographie, Elke Brems pour la littérature et par des psychologues cliniciennes, Susann Heenen-Wolff, Ariane Bazan, Anne Verougstrate ; la publication d'un dossier dans la revue anglophone *Memory Studies* marque une étape importante à la fois autoréflexive, d'ouverture pour la continuation du projet et d'interpellation d'un public extérieur. Il est à ce titre intéressant de noter que des trois langues fédérales[4] – d'où l'idée de la Belgique considérée comme un triangle, c'est l'anglais qui est retenu pour publier leurs premiers résultats de cette démarche collective – autrement dit, une quatrième langue que nul ne devrait ignorer et où l'on est tous censés se rencontrer (quadrature linguistique). L'ouvrage ne passe pas inaperçu, il circule, on se le passe, on le lit, on se le lit, on l'apprécie, on le critique. Sur cette lancée, les éditions Mardaga, pour la langue française, et leur partenaire Snoeck, pour le néerlandais, publient simultanément les textes accompagnés de préfaces de Marc Reynebeau, historien de renom et journaliste au *Standaard*, le plus grand quotidien flamand, et de Xavier Mabille[5]. Le projet est d'autant plus pertinent que nous sommes entrés en période hautement commémorative de la Première Guerre mondiale, une des causes ou plutôt précisément un des points d'accroche des durcissements mémoriels dont pâtit toujours la Belgique.

Toutes ces raisons on fait que sur le chemin d'un dossier sur les relations entre les groupes mémoriels, la rencontre avec Olivier Luminet était une étape nécessaire.

_ Ijzertoren – tour de l'Yser. Entrée du monument. Diksmuide – Dixmude.

© Ph. M.

Philippe Mesnard, pour *Témoigner entre histoire et mémoire* : Ma première question porte sur la division linguistique. Ne peut-il y avoir de mémoire partagée que si l'on parle la même langue ? D'où une espèce de complexe endémique de la Belgique[6].

Olivier Luminet : En tout cas, le dialogue des mémoires est plus compliqué certainement du fait de ces deux langues différentes et de la manière dont chaque personne va les maîtriser. Pour arriver à bien comprendre la langue de l'autre, il faut avoir acquis un niveau de connaissance dont peu disposent. On se trouve face à un obstacle quelque part infranchissable, car pour pouvoir parler subtilement de thématiques aussi émotionnelles que celles liées au passé de la Belgique, il faut posséder complètement la langue de l'autre, comme on possède sa propre langue maternelle, avec toutes ces finesses et ses nuances. Cette perte de nuance inhérente à l'emploi d'une autre langue risque souvent de provoquer une simplification de l'interprétation qui peut expliquer pourquoi, lorsque des gestes sont accomplis d'un côté, cela n'est pas admissible pour l'autre communauté et inversement. Par exemple, il y a quelques années, un grand collaborateur flamand a fait des excuses publiques concernant son attitude pendant la guerre. Cela a été immédiatement jugé irrecevable par tout le côté francophone : « c'est pas sérieux », « on peut pas le croire », « c'est pas honnête », « il n'est pas sincère »… Or, plusieurs observateurs ont noté un accent de sincérité dans les propos de cette personne… Pourquoi à un

(5) Il était Président du Centre de recherche et d'information socio-politiques (CRISP), un des principaux commentateurs de la vie politique belge. Il est décédé en 2013.

(6) Évidemment, il y a là, en germe, une question européenne. À quelles conditions une mémoire et, ce faisant, une identité, peuvent-elles être mises en commun si les groupes appelés à la partager ne parlent pas la même langue ? C'est d'ailleurs, une question d'identité, mais aussi de traduction. Il y a la réponse multiculturelle, certes, mais cela sous-entend que la mémoire est au-dessus des cultures, qu'elle les transcende.

La Belgique, comme un triangle à deux côtés (suite)

moment donné s'excuse-t-il ? Pourquoi tant d'années plus tard ? Que cela l'ait amené à une démarche publique déclarant : « Je m'excuse », ce n'est pas rien. Cet aspect a été totalement balayé par toute la presse francophone comme s'il s'agissait d'une attitude non crédible. Alors là, est-ce que la langue peut jouer ? Si les gens avaient pu saisir la subtilité des expressions, ils auraient peut-être pu mieux entendre cette déclaration et au moins essayer de comprendre son geste et d'ouvrir une réflexion.

À ce propos, n'est-il pas important de rappeler la distinction, mentionnée dans le livre entre *refoulement* et *dissociation* (chapitre écrit par Heenen-Wolff et coll.) ? Il y aurait tantôt l'un, tantôt l'autre, ce qui correspondrait à une construction psychologique et à un fonctionnement propre – ou à une névrose spécifique – par rapport au non-dit ?

Olivier Luminet : Lorsque j'ai pris connaissance de cette hypothèse, je me suis dit qu'il y avait des questions intéressantes à creuser. Évidemment, je connais mieux le côté francophone, pour lequel les auteurs suggèrent l'idée de refoulement. Il y a, par exemple, cette histoire si souvent entendue d'une famille flamande qui vient s'installer en Wallonie, rejette immédiatement sa langue d'origine et empêche toute transmission vers les générations suivantes, enfants et petits-enfants. Une jeune femme m'a ainsi déclaré : « D'abord, je n'ai pas compris pourquoi ma mère ne m'a jamais parlé néerlandais, mais, en plus, quand, à 12 ans, j'ai dit : "Maman, je veux faire du néerlandais à l'école", elle me répond : "Il n'en est pas question, tu feras de l'anglais." » Cette personne rajoute : « C'est seulement maintenant que je suis adulte et que je lis votre livre que je peux comprendre son état d'esprit et pourquoi, à un moment donné, elle a voulu mettre de côté cette langue. Maintenant seulement, je comprends que ma mère associait cette langue au passé, à la pauvreté, à une période qu'il fallait oublier et qu'en parlant le français, par contre, elle pouvait acquérir un statut social enviable en Wallonie. » Il y a souvent eu un rejet complet chez ces immigrés flamands de Wallonie de ce qui avait existé avant. Paradoxalement, ce sont souvent des familles maintenant francophones, mais d'origine flamande et, donc, parlant le néerlandais, qui ont transmis à leurs enfants et petits-enfants ce rejet de la langue et de la culture flamande.

– Détail du monument de la Place Poelaert *(Poelaertplein)* à Bruxelles.

© Ph. M.

Suivant cette logique, le non-dit, ce serait toute une langue. Cela ne porte pas simplement sur des événements, mais sur le néerlandais tout entier qui passe dans le non-dit.

Olivier Luminet : Tout à fait. Mais cela n'est pas admis facilement. Pourtant, les gens racontent dans certaines occasions, quand ils se sentent plus à l'aise pour se livrer : « Quand j'étais jeune, on me disait : "Sale Flamand !" Dans la région de Liège, on disait : « *Maussi Flamin* ! » (Maudits Flamands) et cette expression est encore actuellement utilisée. C'était une expression que j'ai entendue prononcer par des gens qui ont maintenant septante ou quatre-vingts ans, et qui ont vécu cela quand ils sont arrivés enfants en Wallonie. Le réflexe était : « cachons ça [l'origine flamande] au plus vite », pour justement pouvoir s'intégrer dans ce nouveau monde.

La façon dont ces antagonismes se sont gelés n'est-elle pas le reflet de la difficulté de l'État d'instituer une nation unifiée ? D'une impossibilité de faire tenir, finalement, un État-nation à long terme ? Il est fait mention de cette hypothèse dans certains textes du recueil.

Olivier Luminet : La question est de savoir si c'est spécifique à la Belgique, ou bien si c'est une situation générale. Je dirais qu'une des particularités de la Belgique est de collectionner les évidences de la difficulté à former un État-nation. Les seuls éléments probants de cet État-nation sont extrêmement ténus. Par exemple, quand on examine de près l'organisation des commémorations de la Première Guerre mondiale, l'élément national est tellement « discret » que cela en devient ridicule. Sur les dizaines de commémorations qui auront lieu en 2014, l'État fédéral en organise deux ! Il y aura une grande commémoration à Liège puis à Mons le 4 août 2014, en présence du gouvernement fédéral et de chefs d'État étrangers, et encore une autre le 28 octobre, à Nieuport et Ypres. C'est tout. Pendant le reste du temps, ce sont les régions et les communautés qui prennent l'initiative d'organiser des dizaines de commémorations et d'événements divers. Ce qui est intéressant, c'est que les autres pays ont répondu à l'inauguration des commémorations de la Fédération Wallonie-Bruxelles. Les entités fédérées semblent s'arracher les ambassadeurs, alors que la Belgique comme État est absente de ces commémorations. Pourtant, on parle d'un événement qui a concerné la Belgique tout entière. Il faut se rendre

La Belgique, comme un triangle à deux côtés (suite)

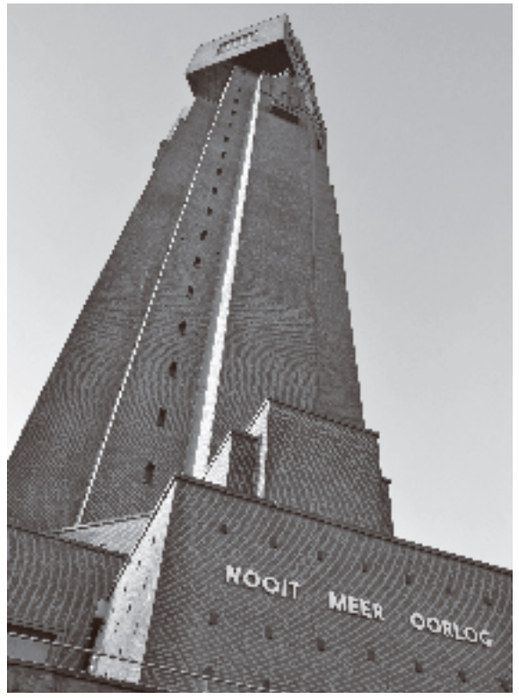
compte que la guerre s'est déroulée à une époque où la Belgique était un État très centralisé, il n'y avait pas de régions alors qu'aujourd'hui cette période très importante de notre passé n'est pensée que par ces régions/communautés qui mettent chacune un accent particulier dans lequel la Belgique est complètement diluée. On va parler des mêmes événements, mais avec une série de discours différents. Alors, ce qui sera intéressant, c'est de voir ce que chaque groupe linguistique va en retenir en fonction du type d'information à laquelle il aura été exposé. On doit bien se rendre compte que les médias sont tellement séparés en Belgique que cela va plutôt renforcer les différences entre les mémoires. Je n'ai pas encore entendu d'initiatives communes de médias francophones et flamands pour traiter ensemble de cette période. Les francophones vont voir les commémorations en Wallonie et à Bruxelles, les Flamands en Flandre, avec toutes les symboliques, toutes les images mises autour de chacune. Et les discours qui n'étaient déjà pas proches risquent d'être encore plus éloignés.

Ainsi, des événements qui auraient, dans d'autres pays, pour fonction de cimenter ou de raviver le sentiment national, ici, produiraient plutôt l'effet contraire. Ceci dit, le fonctionnement de la France, qui est centralisateur à l'excès, repose sur la production d'autres sortes de fiction…

Olivier Luminet : C'est qu'en Belgique il n'y a aucune imposition centrale d'une lecture de l'histoire ou d'une vue de l'histoire. Alors qu'en France, au contraire, c'est une imposition par le haut de l'histoire. L'exemple qui m'avait sidéré, c'est quand Nicolas Sarkozy avait demandé qu'on lise la lettre de Guy Môquet dans toutes les classes de France un jour spécifique chaque année. C'était vraiment le degré extrême de l'absurdité de penser qu'en lisant ce texte, tout d'un coup, la jeunesse française commencerait à s'intéresser au sort dramatique de ce jeune soldat et, par identification, aux douleurs endurées par tous les Français pendant la guerre. En Belgique, le contraste est frappant, il n'y a rien au niveau de l'État fédéral. Il n'y a pas de manuel d'histoire commun, il n'y a pas un enseignement commun de l'histoire. Chaque enseignant parle de ce qu'il veut sur ce qui s'est passé en Belgique durant la Première et la Seconde Guerre mondiale. Ce qui fait que de nombreux enfants n'ont jamais entendu parler à l'école de la collaboration idéologique ou économique, ou de la question royale. Une conséquence importante est que les histoires orales ont sans doute un rôle plus important que dans d'autres pays. C'est pourquoi je m'intéresse beaucoup avec quelques collègues à cette question de la transmission orale des souvenirs historiques. Comme il n'y a rien au niveau de l'histoire officielle par les manuels, l'histoire est plus souterraine, se formant plus souvent à partir de ces transmissions familiales. Et celles-ci sont propices à retenir des versions parfois très déformées de l'histoire. Si vos grands-parents n'ont eu de cesse de dénoncer l'État belge oppresseur des Flamands et responsable d'une répression exagérée des collaborateurs après la guerre et que ce fait n'est jamais démenti à l'école, il est alors très probable que vous le reteniez comme un fait acquis d'autant plus que ces souvenirs viennent de quelqu'un que vous appréciez particulièrement.

Comment fonctionnent-elles, ces transmissions orales, auxquelles vous vous intéressez ?

Olivier Luminet : On a commencé ce travail avec cinq familles francophones et nous avons également interviewé des familles flamandes. Nous interrogeons d'abord de façon individuelle chaque personne à propos de quatre aspects de la Seconde Guerre mondiale : le rationnement, les bombardements, la « question royale » et la collaboration. Une personne de chaque génération répond spontanément soit sur ses souvenirs à propos de chaque thématique dans le cas du grand-parent qui devait avoir au moins 8 ans à la fin de la guerre, soit sur ses connaissances pour la deuxième et la troisième génération. Il est frappant de constater qu'au niveau de la troisième génération, les connaissances sont extrêmement ténues. En termes quantitatifs, la troisième génération parle 10 fois moins longtemps que la première. Pour la deuxième, il reste encore un certain nombre d'informations, avec une variabilité d'une famille à l'autre. Mais il s'agit ici d'un travail préliminaire. Dans les études suivantes, il conviendra de distinguer plusieurs facteurs de variation. Par exemple, ce qu'il est très important de considérer est le lieu où ont vécu les témoins de la guerre. Si on considère la Première Guerre mondiale au sujet de laquelle je suis impliqué dans un nouveau projet de recherche avec des collègues historiens, psychologues, politologues et philologues francophones et Flamands, il sera intéressant de voir si, sur une échelle de temps encore plus longue, des souvenirs plus vivaces se sont maintenus dans le cas des villes martyres où des massacres collectifs de civils ont eu lieu. J'ai le sentiment, en discutant avec quelques personnes qui sont originaires de ces villes, qu'il doit en rester quelque chose aujourd'hui : les sentiments antiallemands ou d'ambivalence par rapport à l'Allemagne sont encore très vifs même dans les plus jeunes générations alors que ce n'est plus le cas ailleurs. Ce sont des villes où, encore aujourd'hui, lorsque l'ambassadeur d'Allemagne s'y rend, on entend dire : « Il n'est pas question qu'on le rencontre, qu'est-ce qu'il ose venir faire chez nous ? »



© Ph. M.

_ Ijzertoren – tour de l'Yser (détail avec inscription : « plus jamais de guerre ») Diksmuide – Dixmude.

L'exemple que vous donnez se situe du côté de la mémoire publique, et il est avéré que la mémoire individuelle est imprégnée de culture(s) collective(s) et s'inscrit dans des cadres socioculturels. Toutefois, entre le fonctionnement de la mémoire individuelle et celui de la mémoire collective, est-ce simplement un niveau d'échelle ? N'y a-t-il pas un fonctionnement de la mémoire individuelle qui ne peut pas permettre d'expliquer la mémoire collective, et inversement ?

La Belgique, comme un triangle à deux côtés (suite)

Olivier Luminet : En tout cas, aux deux niveaux, et là, je vais parler comme psychologue, on s'intéresse particulièrement à toutes les déformations des souvenirs. La psychologie montre que déjà au niveau individuel les événements vécus se transforment tout de suite. Même pour des situations tout à fait banales, la mémoire n'est pas le reflet de ce qui s'est passé. Les personnes, dans les minutes qui suivent un événement, l'ont déjà reconstruit. La reconstruction va très vite, peut-être plus vite que ce qu'on penserait dans d'autres disciplines. L'apport de la psychologie est de dire : la reconstruction est quasi immédiate. Par ailleurs, avant qu'il ne soit question de souvenirs, on ne perçoit pas chacun les choses de la même manière, on ne les voit pas, on ne les entend pas de la même façon. Puis, tout le processus de ressassement va aussitôt transformer le réel vécu : dès que l'on commence à parler avec les autres, on intègre sans s'en rendre compte certains éléments de leurs perspectives. La psychologie a largement contribué à montrer comment, de manière totalement inconsciente, on incorpore tout ce que l'on entend autour de nous et, pourtant, on a l'impression que c'est de notre histoire personnelle dont il s'agit. Ces aspects de reconstruction, qui fonctionnent à un niveau individuel, se passent également à un niveau collectif. Peut-être d'autant plus parce que le collectif nécessite déjà l'apport de toute une série d'individualités qui sont elles-mêmes le produit de plusieurs transformations. Quand on passe des souvenirs individuels aux souvenirs collectivement partagés, c'est-à-dire ceux vécus par un groupe, une communauté, un pays, la transformation et la reconstruction atteignent un niveau supérieur. On assiste à encore plus de brassage, de *rebrassage*, de réflexions et de réinterprétation. Reste l'interrogation essentielle : pourquoi certains événements plus que d'autres sont-ils reconstruits ? On peut donner une série d'explications. L'exemple des frères Van Raemdonck durant la Première Guerre mondiale est sans doute représentatif de transformations dans l'imaginaire collectif flamand. Il s'agit de l'histoire de deux frères catholiques d'origine rurale. Or précisément en Flandre on a pu observer une idéalisation de la ruralité et du catholicisme. On peut donc se dire que ce n'est pas un hasard si on s'est rappelé précisément de l'histoire de ces deux frères. C'est une explication qui tient, mais, en même temps, à certains moments, on peut se demander pourquoi certaines choses restent dans l'imaginaire collectif, plutôt que d'autres. Ce n'est pas nécessairement donné d'avance. Pourquoi des choses vont perdurer, ou bien acquièrent un statut aussi valorisé, aussi mythique, alors qu'au moment où ces événements ont lieu, en fait, il n'y avait vraiment aucun élément qui pouvait le laisser présupposer ?

Si on considère ces légendes à leur niveau collectif, vous semblez dire que ce qui fait le lien participe moins du rapport au réel que de la dynamique de reconstruction et de production de légendes, laquelle s'approvisionne notamment au réservoir des stéréotypes culturels. Je pense aux figures de l'action parmi lesquels trônent l'héroïsme et, notamment, l'héroïsme rebelle. D'où le succès d'un Tijl Uilenspiegel[7] qui a été complètement approprié par la mythologie populaire flamande et détourné par certains mouvements nationalistes flamands comme le montre fort bien le chapitre de Marnix Beyen dans l'ouvrage. À ce titre, on peut avancer que l'action, action volontaire et déterminée d'un groupe qui entend faire reconnaître ses valeurs, permet une mémorisation aisée. Ce qui n'aurait pas lieu, par exemple, dans le cas d'une population civile qui aurait subi des exactions passivement, parce que privée de tous moyens.

Olivier Luminet : L'action, effectivement, remplit un rôle essentiel dans la formation de la mémoire collective. Il y a de plus de plus d'études sur ce qu'on appelle en anglais l'*embodiment* et, en français, l'incorporation. C'est l'idée qu'il y a effectivement une trace plus forte en mémoire quand des aspects moteurs sont impliqués et, ce faisant, une action. Donc, l'action en tant que telle permet de mieux enregistrer les souvenirs. Ainsi, au niveau de la mémoire individuelle, des situations liées à une participation active de l'individu vont favoriser un meilleur souvenir. Par ailleurs, le degré d'émotions positives qu'on a ressenties au moment même d'un événement est un facteur contribuant à un meilleur ancrage de la mémoire. Quand on a vécu des situations difficiles, anxiogènes, de peur, on a plutôt tendance à mettre certaines choses de côté et, en tout cas, ça ne favorise pas l'ancrage de la mémoire. Les années passant, seules les émotions positives sont liées à un souvenir précis sauf dans le cas de situations traumatiques pour lesquelles on pourra avoir soit une reviviscence répétée de souvenirs intrusifs, soit une amnésie des éléments les plus douloureux. C'est ce qu'on appelle le « biais de positivité ». En général, on a plus intérêt pour son équilibre personnel à se souvenir d'événements agréables et les événements désagréables vont être plus facilement oubliés. S'ils sont négatifs, mais pas traumatiques, notre cerveau aura la volonté de les mettre de côté et, donc, nous nous en souviendrons moins bien, avec moins de précisions.

Le trauma est devenu un leitmotiv que l'on retrouve dans les discours de nombreuses disciplines et, désormais, dans le discours médiatique, comme si toute violence implique un trauma. Ne faudrait-il pas nuancer ?

Olivier Luminet : En même temps, je trouve que, dans notre recueil, l'hypothèse du chapitre clinique sur le trauma en Flandre est intéressante et mérite d'être creusée. Le contraste est bien mis en évidence dans le livre entre les aspects de collaboration généralement mis de côté, et l'accentuation sur les représailles de l'après-guerre et sur leurs excès. Le décalage est vraiment intéressant. On entend : « Les représailles ont été absolument terribles, insensées par rapport aux actes qui ont été commis » et, ensuite, quand on dit : « Discutons des actes effectivement commis pendant la guerre », on en revient aux représailles, sans arriver à discuter des actes. Cette séparation entre les deux aspects, cette difficulté à revenir aux souvenirs de la guerre et à ne rappeler que ceux qui l'ont suivie tendrait à montrer qu'il y a un phénomène très complexe s'expliquant par le caractère traumatique de la situation pour de nombreux Flamands. Or, un événement vécu de façon traumatique engendre une mémoire très particulière. Cette difficulté de faire le lien entre l'avant et l'après-guerre est liée à une ambivalence déjà présente durant la Première Guerre mondiale. Quand les Allemands ont dit aux Flamands : « On n'est pas que des envahisseurs, on est aussi vos cousins, on parle la même langue, on a la même culture, vous êtes oppri-

(7) Il existe plusieurs orthographes pour ce nom, notamment « Thyl Ulenspiegel ».

La Belgique, comme un triangle à deux côtés (suite)

més depuis le début de l'État belge. On vous propose que l'Université de Gand soit flamande, on va vous permettre de vous exprimer partout en néerlandais. » Si on se met dans la tête des nationalistes flamands à cette époque qui luttaient depuis des années pour l'obtention de facilités culturelles, on peut comprendre qu'ils aient pu être tentés et que certains ont été séduits par l'idée. L'ambivalence a dû être extrême pour de nombreux Flamands. Les documents historiques[8] montrent cependant que la plupart des nationalistes flamands ont refusé ces offres de l'occupant allemand. Mais je pense qu'ils n'ont pas dû dire « non » facilement. Ils ont fait face à un énorme dilemme. Et cette ambivalence a encore certainement des résonances et des traces dans certaines difficultés communautaires actuelles. Je trouve à cet égard fascinant de voir la position des résistants de la Seconde Guerre mondiale en Flandre. C'est sans doute la région d'Europe où les résistants sont les moins valorisés ! Car la résistance est liée à cet État belge qui, s'il n'est pas honni par tous, est en tout cas rarement apprécié.

Voulez-vous dire : aucune valorisation de la résistance durant la Seconde Guerre mondiale ?

Olivier Luminet : Oui, pour la Seconde Guerre mondiale, il n'y a pas de valorisation des résistants flamands. En revanche, on voit l'ambivalence envers les collaborateurs qui ont été réhabilités et même célébrés. Il y a là un élément central de notre histoire qui n'a pas pu être résolu. Mais en tant que francophone, et le livre tient également cette position, je pense qu'il est trop facile pour nous de juste dire : « Les Flamands nous demandent toujours l'amnistie, c'était des fascistes, point à la ligne. » Il existe un discours très cassant du côté francophone face à ce passé difficile. Un effort est à faire des deux côtés.

D'autant que les francophones ont eu leur Degrelle et le mouvement rexiste, et leur propre division SS. Sur le front de l'Est, il n'y avait pas que des SS flamands !

Olivier Luminet : Effectivement, ce n'est pas intégré dans la mémoire collective wallonne. De surcroît, la collaboration économique était présente en Wallonie, cela a clairement été établi.

Cela rejoint la question du refoulement (versus dissociation) évoquée différemment plus haut. Là, il y a bien du refoulé du côté francophone.

Olivier Luminet : Tout à fait. C'est pourquoi nous plaidons pour ce dialogue des mémoires. Alors, pour la réception du livre, quelques personnes nous ont fait remarquer : « Vous n'avez peut-être pas eu beaucoup d'échos en Flandre parce que votre livre a été considéré comme un bouquin belgicain. » Terrible injure aujourd'hui en Flandre, signifiant : « vous êtes des espèces de nostalgiques de la Belgique d'antan ! » Notre but n'est pas de privilégier une option politique ou une autre concernant la structure de l'État belge. Nous souhaitons par contre insister sur l'importance de se mettre tous à table pour faire état de ces différentes mémoires de notre passé. C'est un fait évident, il y a des mémoires divergentes, mais il n'y a rien de pire que

(8) Cf. par exemple, l'ouvrage de Sophie de Schaepdrijver, *La Belgique et la Première Guerre mondiale*, Berne, Peter Lang, 2006.

© Ph. M.

… Mur de mémoire sur le site de la tour de l'Yser.

de simplement les ignorer les unes, les autres, et chacun de rester dans sa réalité. Les Wallons ont besoin de savoir ce que c'est l'histoire des frères Van Raemdonck[9], comme les Flamands ; chacun a besoin de comprendre ce qu'un mythe signifie, comment il a pu se construire. Et chacun a aussi besoin d'abandonner une partie de ses représentations, parfois complètement erronées par rapport aux faits.

Nous arrivons à la fin de cet entretien. Un point resterait encore à aborder. Il s'agit d'une opposition d'un autre type qui doit bien subsister dans les arcanes de la communauté néerlandophone, non pas à l'intérieur de la Belgique, mais quand même par rapport aux néerlandophones : c'est entre catholiques et protestants. Ce n'est pas abordé dans votre livre. N'y a-t'il rien à dire de la dimension catholique de l'identité flamande qui s'est constituée par rapport à cette autre différence, lourde d'histoire, vis-à-vis des protestants ?

Olivier Luminet : Effectivement, il y a une véritable différence. On entend dire : « Tiens, pourquoi les Flamands ne demandent pas un rattachement aux Pays-Bas ? » Là, il y a une différence, effectivement, identitaire très forte basée sur la composante religieuse. Le protestantisme est quasiment inexistant en Belgique et le mouvement flamand se fonde sur l'Église catholique. Il y a clairement un lien très fort entre les deux, de surcroît dans le milieu rural. Ce qui est fascinant, c'est de voir comment ces choses se perpétuent, puisque même en terme électoral les bastions de l'ex-CVP, maintenant CD&V, restent les campagnes. Les grandes villes, même dans une Flandre globalement à droite, sont pour l'essentiel plutôt à gauche. Cette forte différence campagne/ville est abordée dans le chapitre de Marnix Beyen, soulignant la valorisation de la ruralité en Flandre. L'identité rurale et catholique a pris le dessus et a dominé toutes les autres. Même si les identités urbaines se distinguent, l'imaginaire collectif flamand est centré sur la campagne. ▮

(9) En suivant le récit qu'en rapporte Marnix Beyen, dans la nuit du 25 au 26 mars 1917, Frans Van Raemdonk, soldat flamand en poste sur le front belge de l'Yser tombe sous les balles allemandes alors qu'il porte Aimé Fiévez, un de ses compagnons d'uniforme qui était wallon. On imagine facilement combien les deux corps enlacés peuvent incarner un puissant symbole qui aurait pu alimenter la volonté d'en découdre avec l'ennemi allemand. Mais, non loin, Edward Van Raemdonk meurt également alors qu'il cherche son frère. Très vite, entre autres, par des dessins, des poèmes, des récits, une légende flamande naît voulant que les deux frères soient morts, en martyres, dans les bras l'un de l'autre. Le Wallon Fiévez disparaît alors de la scène (cf. Marnix Beyen, « Le souvenir comme parricide. L'univers commémoratif de la Flandre : produit et producteur d'histoire belge », in *Belgique-België, op. cit.*, p. 75-92, pour cet épisode, p. 75-76.

LA MÉMOIRE DU FRANQUISME DANS LA CONSTRUCTION DE L'ESPAGNE DÉMOCRATIQUE

Les voies incertaines d'une réconciliation nationale

→ Par **Danielle Rozenberg**, Institut des Sciences sociales du Politique, CNRS / Université Paris Ouest

En Espagne, plus de quatre décennies se sont écoulées depuis la mort du général Franco (20 novembre 1975), au cours desquelles le poids du passé conflictuel a joué un rôle déterminant sur le processus de démocratisation : à la fois – sur les stratégies et transactions entre les élites politiques, – sur les orientations institutionnelles (État et Communautés autonomes) en termes de politiques mémorielles, – et, enfin, plus largement au sein de l'espace public via un large répertoire de revendications citoyennes ou de mobilisations associatives.

En décembre 2007, une loi dite de « mémoire historique », de reconnaissance et de réhabilitation des victimes de la Guerre civile et de la dictature, a été promulguée, trente ans précisément après la Loi d'amnistie (14 octobre 1977) qui avait incarné l'esprit de compromis de la transition politique. Cette nouvelle loi introduit une rupture radicale au regard de la législation antérieure. Concernant l'Espagne, nous nous trouvons donc confrontés à deux projets successifs et contradictoires de réconciliation nationale. Je me propose d'analyser ici la place du passé dans la construction de la démocratie espagnole, en mettant en lumière les principaux éléments explicatifs permettant de comprendre une telle évolution.

LE PACTE D'OUBLI DE LA TRANSITION[1]

La loi d'amnistie

Le processus démocratique engagé à la mort du général Franco (novembre 1975) se fondait sur d'une part une volonté de changement majoritairement affirmée des élites politiques (le « consensus » de la Transition) et, d'autre part, la conscience aiguë d'une société espagnole non réconciliée quatre décennies après le soulèvement militaire de juillet 1936 contre la Seconde République.

On rappellera que la sortie de la dictature s'est réalisée dans le cadre de la légalité définie pour garantir la pérennité du régime franquiste. Le roi Juan Carlos accéda au trône en tant que successeur désigné du général Franco et Adolfo Suarez, ministre secrétaire général du parti unique franquiste (*El Movimiento*), fut nommé, en juillet 1976, chef d'un gouvernement composé de membres issus en grande partie de l'élite autoritaire. C'est dans le cadre de cette continuité institutionnelle et politique que s'est dessinée la voie vers une démocratie libérale, une voie négociée entre les réformistes franquistes et les forces modérées de l'opposition, qui allait s'incarner dans la Constitution de 1978.

Il est à signaler que cette prudence des élites, s'accordant sur un changement graduel et concerté, rencontrait l'adhésion de la plupart des citoyens. En témoignent les élections générales des *Cortes* démocratiques, le 15 juin 1977, lors desquelles les suffrages se détournèrent résolument des extrêmes[2]. Durant cette première période de l'après-franquisme, une politique officielle de réconciliation a dominé la vie publique. Celle-ci s'est concrétisée par l'octroi de grâces, la promulgation de lois d'amnistie et, enfin, l'adoption de mesures réparatrices en faveur des vaincus du camp républicain[3].

La *loi d'amnistie* du 14 octobre 1977, votée par un Congrès des Députés tout juste issu des urnes, reflète la tonalité politique dominante des années de la Transition[4]. Succédant à plusieurs grâces et amnisties partielles, elle inclut tous les délits politiques antérieurs au 15 décembre 1976, mais elle contient également deux articles qui instaurent l'impunité pour les actes de violence institutionnelle perpétrés sous la dictature. La loi a eu fondamentalement un double effet : d'un côté, elle a débouché sur la libération des opposants au franquisme encore emprisonnés, et de l'autre elle a institué une sorte de « point final » au débat sur les responsabilités du régime antérieur.

© Ph. M.

– Barcelone, panneau d'un parcours mémoriel à travers la vieille ville rappelant différentes étapes de la dictature franquiste (2010).

(1) Les politistes ont coutume de désigner ainsi la période qui s'étend de septembre 1976 (moment où les dirigeants autoritaires s'engagent à organiser des élections libres à une date précise) à octobre 1982, lorsque la victoire électorale des socialistes atteste du fait que les principales forces en présence acceptent les règles du jeu démocratique. Cf. Juan Linz, « Transitions to Democracy », *The Washington Quaterly*, vol. 13, n° 3, été 1990, p. 157-158.

(2) Aux élections de juin 1977, l'Union du Centre Démocratique (35 %), le Parti socialiste ouvrier espagnol (29 %), le Parti communiste (9 %), l'Alliance Populaire (8 %), et le Parti socialiste populaire (4,5 %) ont recueilli 333 sièges sur 360. Les 33 sièges restants se partageaient entre Convergence et Union, le Parti nationaliste Basque et les « divers autres » (8 sièges) incluant à la fois les phalangistes, l'extrême droite franquiste et les petits partis d'extrême gauche. Les élections générales de mars 1979 allaient confirmer la tendance. Cf. José María Maravall, Julián Santamaria, « Crisis del franquismo, transición política y consolidación de la democracia en España », *Sistema*, n° 68, 1985, p. 79-129.

(3) Terminologie englobant de façon indistincte aussi bien les membres du POUM pris pour cible par les Brigades internationales, les anarchistes de la CNT et AIT, et d'une certaine manière aussi les communistes *(ndlr)*.

(4) La loi a été approuvée par 93,3 % des votes – soit 296 voix pour, 2 voix contre, 18 abstentions et 1 nul, sur 317 suffrages exprimés.

LA MÉMOIRE DU FRANQUISME DANS LA CONSTRUCTION DE L'ESPAGNE DÉMOCRATIQUE
Les voies incertaines d'une réconciliation nationale
(suite)

Des actes symboliques ont parallèlement été accomplis pour créditer d'un sens fort cette volonté réconciliatrice, comme l'illustre le retour en Espagne du *Guernica* de Picasso, ou encore des changements de dénomination de rues et la « neutralisation » des plaques commémoratives dédiées aux morts du camp franquiste faisant de telle façon que sont supprimées les formules glorifiant la « croisade » contre les forces conjuguées de l'anti-Espagne, ou encore stigmatisant « les hordes rouges » avec, à leur place, des inscriptions plus respectueuses des vaincus. Ainsi, au nom d'un double objectif partagé – la réconciliation nationale et la mise en place d'institutions démocratiques – un mutisme officiel a été instauré concernant les années de dictature : il n'y a eu ni procès, ni épuration. Ce choix s'est affiché au niveau le plus officiel. En 2001, le leader socialiste Felipe Gonzalez, ancien président du gouvernement, réaffirmait sa conviction d'avoir fait le juste choix : « Nous avons décidé de ne pas parler du passé. Si c'était à refaire, avec la perspective de ces 25 ans écoulés depuis la disparition du dictateur, je le referais. Ce qui revient à dire qu'en termes historiques, le solde de notre mode de transition me paraît satisfaisant[5]. »

L'ESPRIT DE LA TRANSITION ET SON CONTEXTE (1976-1995)

La mémoire traumatique de la Guerre civile et l'aversion au risque.

La première explication avancée pour rendre compte de la singularité de la transition espagnole est le refus de prendre le risque d'un affrontement associé à la mémoire traumatique de la Guerre civile[6]. Effectivement, lorsque s'achève cette dernière, elle laisse un pays traumatisé et exsangue[7]. La crainte d'une répétition d'un conflit fratricide et un sentiment de culpabilité collective concernant les atrocités de la guerre expliquent à la fois la modération des principaux acteurs politiques et sociaux (limitation des manifestations sur la voie publique, absence de représailles, rédaction d'un texte constitutionnel consensuel), le choix d'un modèle de changement réformiste et, enfin, l'adhésion de la majorité des Espagnols à ce modèle.

Une grande partie de la classe politique de la transition est née dans les années de la guerre ou de l'immédiat après-guerre. En 1977, 73 % des parlementaires élus démocratiquement avaient moins de 49 ans. Éduquée sous le franquisme, la génération accédant au pouvoir a appris l'histoire récente à travers les versions idéologisées qu'en donnait le régime en place – tout en étant sensibilisée, à travers un discours de propagande, aux bienfaits de la paix sociale. Elle avait parallèlement en mémoire, à côté du traumatisme de la guerre hérité et raconté, son propre vécu de la post-guerre durant l'enfance : les familles divisées, la faim, la peur, le pays en ruine[8].

L'incertitude et la peur dominaient dans la société, après la mort du dictateur. De différentes enquêtes d'opinion réalisées en 1966, 1975 et 1977, il ressort, en effet, que la valeur politique dominante en Espagne était « la paix », avant même « la justice », « la liberté » et « la démocratie ». Cette orientation est confirmée par la lecture des rapports FOESSA 1970, 1975 et 1975-1981 qui indiquent une « prédominance de l'ordre et de la paix comme objectifs politiques », présente dans tous les groupes de population[9]. On peut dire que la société espagnole n'a pas fait clairement le pari de la démocratie avant que soit apportée la preuve que celle-ci était compatible avec la paix, l'ordre et le développement économique.

Ainsi, au-delà du rapport de forces existant à la mort de Franco incitant les élites politiques au compromis, les acteurs du changement dans leur ensemble souhaitaient éviter toute prise de risque, redoutant un coup d'État susceptible de dégénérer, comme en juillet 1936, en guerre civile.

La crainte d'une réaction des militaires et de l'extrême droite

Le succès de la Transition espagnole en tant que processus pacifique masque la réalité d'une certaine violence politique[10] et la menace omniprésente de l'extrême droite. On connaît la tentative de coup d'État du 23 février 1981, mais d'autres conspirations, déjouées, ont été longtemps occultées[11]. La prudence politique et le pragmatisme se sont imposés comme mode de gouvernance et, plus largement, parmi les élites au pouvoir et dans l'opposition. On renverra à la stratégie mise en œuvre par le président Suárez pour imposer aux militaires la légalisation du Parti communiste espagnol.

Le temps écoulé

D'autres explications renvoient au temps écoulé depuis les événements violents et au facteur générationnel. L'éloignement dans le temps de la période la plus sanglante et répressive – les années 1936-1949 – a permis de dissiper les tensions. D'autant qu'à la mort de Franco, 70 % de la population espagnole n'avait pas vécu directement la guerre.

Le sociologue Santos Juliá s'est attaché à comprendre l'articulation entre mémoire et oubli durant la transition espagnole[12]. Avec le temps, nous dit-il, la représentation de la Guerre civile a évolué. On est passé de l'exaltation de sa propre cause, à une vision de la guerre comme tragédie collective, avec un sentiment de responsabilité partagée. L'amnistie est apparue comme une étape nécessaire pour enclencher un processus constituant débouchant sur un nouveau régime accepté par la majorité des Espagnols.

Durant la dernière phase de la dictature, des personnes ayant appartenu aux deux camps en guerre se sont retrouvées à dialoguer dans l'opposition de l'intérieur ou de l'exil. Le Congrès de Munich, par exemple, en 1962, rassemble des représentants de la dissidence intérieure (phalangistes, monarchistes, catholiques) et de l'opposition en exil. Au début des années 1970, le clergé laissait ses locaux pour des réunions des Commissions Ouvrières. Santos Julia évoque également un manifeste étudiant daté de 1956 à l'Université de Madrid ayant pour sujet collectif : « Nous, fils des vainqueurs et des vaincus… » On tenait, dès cette époque, le langage de l'amnistie mutuelle et de la réconciliation – y compris au sein du PCE.

Soucieux de distinguer le processus mémoriel inhérent à la société espagnole du positionnement politique de ses élites, Santos Julia récuse l'expression « pacte d'oubli » et l'équivalence établie entre amnistie et amnésie. La guerre, affirme-t-il,

(5) « Opinión », *El País*, 22-4-2001, p. 13-14.

(6) Josep Maria Colomer, *La transicion a la democracia : el modelo español*, Barcelone, Anagrama, 1998 ; Paloma Aguilar, « Justice, Politics, and Memory in the Spanish Transition », in Alexandra Barahona De Brito, Carmen Gonzalez-Enriquez, Paloma Aguilar (dir.), *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford University Press, 2001.

(7) Selon l'étude la plus récente, la Guerre civile a fait environ 600 000 victimes en comptant les individus tombés au combat, les quelque 120 000 morts de civils durant la guerre, c'est-à-dire, d'Espagnols tués derrière les lignes de front et les personnes tuées dans la répression de l'après-guerre. (Julia Santos [dir.], *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999).

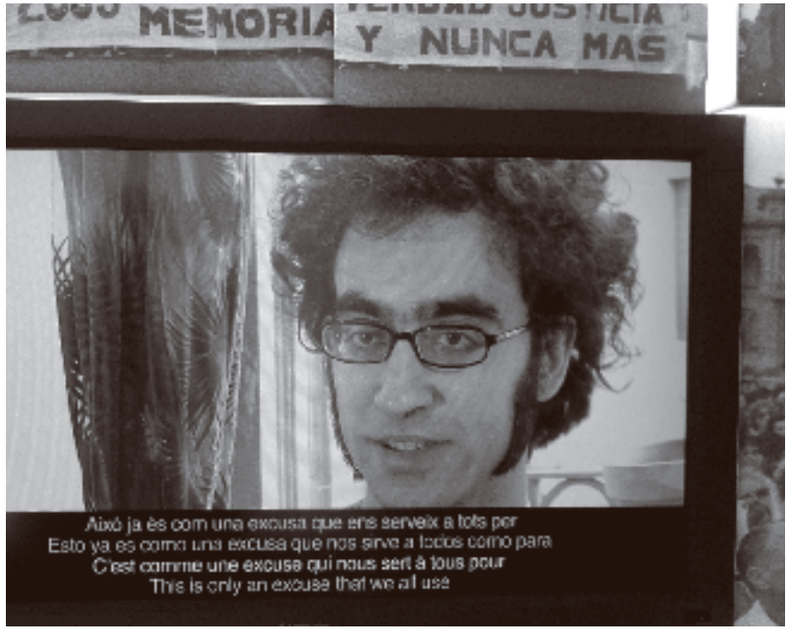
(8) Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 149.

(9) Cf. Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, *op. cit.*, p. 348-354.

(10) Sophie Baby, *Le Mythe de la transition pacifique. Violence et politique en Espagne (1975-1982)*, Madrid, Casa de Velazquez, 2013.

(11) La première, l'opération Galaxie, prévue pour l'automne 1978, est découverte à temps par les services secrets. La deuxième, impliquant des militaires de haut rang et concrétisée par l'assaut du Parlement le 23 février 1981, sera mise en échec par l'intervention du roi Juan Carlos. La troisième est planifiée pour le 27 octobre 1982, veille des élections dont tous les sondages prédisent qu'elles seront gagnées haut la main par les socialistes. Elle est, cette fois encore, déjouée par les services secrets. La dernière conspiration militaire remonte à 1985 : elle prévoyait de faire exploser la tribune officielle – avec Felipe González, mais aussi le roi – le jour de la fête des Forces armées, le 2 juin 1985 à la Corogne. Celle-ci est restée occultée jusqu'à la fin des années 1990.

(12) Julia Santos, « Echar al olvido. Memoria y amnistía en la transición », *Claves de la Razón Práctica*, n° 129, janvier-février 2003, p. 14-24 ; repris dans « Mémoire et amnistie durant la transition vers la démocratie », in *Les Cahiers du Colegio de España*, n° 1, 2004, p. 91-102 ; « El franquismo : historia y memoria », *Claves de razón práctica*, n° 159, janvier-février 2005, p. 4-13.



© Ph. M.

_ Vidéo d'une installation à l'intérieur du Memorial Democràtic (Barcelone).

n'a pas été oubliée : elle a été volontairement « jetée » dans l'oubli (*echada al olvido*) parce qu'au contraire bien trop présente dans les mémoires.

Dans cette relecture *a posteriori* de la Transition, au-delà d'un nouvel « air du temps » consistant à refuser, sous l'influence de Santos, une expression unanimement utilisée par les observateurs vingt ans plus tôt, j'insisterai plutôt sur une contradiction inhérente à la loi d'amnistie de 1977 : celle-ci comporte par définition une injonction d'oubli dont les effets institutionnels ou juridiques se perpétuent jusqu'à nos jours ; son adoption aux *Cortes* s'est imposée comme la condition nécessaire pour une réconciliation nationale, et ce qui a été implicitement pacté entre les ennemis de naguère est le choix de ne pas instrumentaliser politiquement le passé.

MOBILISATIONS CONTRE L'OUBLI ET LA *RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA*

Mobilisations citoyennes

Vers le milieu des années 1990 s'est produit un changement significatif. Le silence porté sur la période franquiste qui avait jusqu'alors prévalu s'est vu substitué par un ample mouvement de réappropriation mémorielle, d'appel à une justice réparatrice en faveur des victimes oubliées de la Guerre civile et du franquisme. Des mobilisations citoyennes, relayées par les partis de gauche dans l'opposition à partir de 1996, exercent une pression permanente sur les pouvoirs publics – État et régions – et mobilisent l'opinion par des actions d'éclat fortement médiatisées.

C'est principalement autour de la question des « disparus » des fosses communes que s'est cristallisée la mobilisation mémorielle en Espagne. L'*Association pour la Récupération de la Mémoire Historique* (*ARMH*), fondée par le petit-fils d'un fusillé, Emilio Silva, a engagé, avec l'appui des familles, une série d'exhumations dans tout le pays, en parvenant à donner un large écho à son entreprise. Son action la plus emblématique est un recours déposé auprès de l'ONU. Sur la base de la « Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées » de 1992 dont l'Espagne est un des pays signataires, l'*ARMH* a tenté de faire pression sur le Parti populaire au pouvoir, résolument hostile à toute réprobation du franquisme[13].

En réponse à cette mobilisation et à un afflux de motions présentées par les partis d'opposition, le 20 novembre 2002, la Commission Constitutionnelle du Congrès des députés votait à l'unanimité une « Déclaration institutionnelle du Parlement espagnol de condamnation du coup d'État du 18 juillet 1936 ».

Le champ des réappropriations mémorielles et de la justice réparatrice ne se limite pas à la question des « disparus ». De très nombreux collectifs réclament que les victimes du franquisme, ignorées par l'Espagne officielle, soient rétablies dans leurs droits et leur dignité[14]. Les principales revendications se focalisent sur :

– le regroupement et l'accès aux archives de la guerre civile et de la répression ;
– la prise en charge par les autorités des exhumations de fosses et l'identification des disparus ;
– l'annulation des jugements sommaires prononcés par les tribunaux franquistes ;
– et encore le retrait des symboles franquistes de l'espace public.

Une nouvelle grammaire de la réconciliation

En mars 2004, le *PSOE*, parti socialiste dans l'opposition depuis 1997 et principal vecteur politique (avec *La Gauche unie*) des demandes de justice rétroactive, est sorti vainqueur des élections législatives, portant José Luis Rodriguez Zapatero au gouvernement. Ce dernier et son équipe ont multiplié les actes symboliques : présence de vétérans des deux camps de la guerre lors des cérémonies de la fête nationale du 12 octobre 2004, déboulonnage de la dernière statue de Franco à Madrid, en mars 2005, et surtout désignation d'une *Commission Interministérielle pour l'Étude de la situation des victimes de la Guerre civile et du franquisme* chargée, sous la conduite de María Teresa Fernandez de la Vega, vice-présidente du gouvernement, d'élaborer une proposition de loi.

La récupération de la mémoire de la guerre et du franquisme a été posée comme une priorité. De par l'implication personnelle, connue, du président Zapatero déclarant : « Dans le bagage essentiel qui m'accompagne se trouve le testament de mon grand-père, un homme qui a lutté et est mort en défendant les valeurs de la démocratie durant la Guerre civile espagnole. "Paix, pardon et justice" disait-il. Ces trois mots réconciliateurs constituent son héritage[15]. » Mais aussi parce que le Parti socialiste, qui a été porté au pouvoir à la suite des attentats terroristes du 11 mars 2004, après une mobilisation sans précédent des forces de gauche rassem-

(13) Cf. Emilio Silva, Santiago Macias, *Les Fosses du franquisme*, Paris, Calmann-Lévy, 2006.

(14) La Commission Interministérielle en charge de la préparation de la loi de mémoire déclare avoir auditionné une quarantaine d'associations et avoir reçu 14 000 courriers de particuliers.

(15) « Prólogo : la memoria como acto de justicia », in Montse Armengou, Ricard Belis, *El convoy de los 927*, Barcelone, Plaza Janés, 2005, p. 15-16.

blées autour du « non à la guerre » en Irak, estime avoir contracté une dette envers ses alliés de la Gauche unie, issus des différentes familles communistes et historiquement investis de la mémoire républicaine, et plus largement envers les victimes du franquisme « oubliées » durant la période 1982-1996, lorsque Felipe Gonzalez était au gouvernement. Une loi de Mémoire historique a été votée par le Congrès des députés, le 31 octobre 2007, ralliant finalement les suffrages de sept partis[16]. Les principaux volets de la loi se résument comme suit :

> *Une condamnation du franquisme* réaffirmée.
> *La reconnaissance des victimes.* Il est stipulé que ces dernières ou leurs ayants droit pourront obtenir du ministère de la Justice une *déclaration de réhabilitation.*
> *L'affirmation de l'illégitimité des tribunaux franquistes* (tribunaux d'exception constitués durant la Guerre civile visant des condamnations d'ordre politique, idéologique ou religieux. Sont également déclarées illégitimes les sentences prononcées pour les mêmes motifs par les tribunaux de la dictature).
> *Un accès libre aux archives* de la Guerre civile et de la répression franquiste est instauré avec la création d'un « Centre documentaire de la mémoire historique ».
> *La nationalité espagnole est octroyée aux enfants et petits-enfants d'exilés* et *d'émigrés* qui en feront la demande.
> *Les plaques, monuments, noms de rues, symboles exaltant le franquisme seront retirés de l'espace public.*
> Le gouvernement et les administrations publiques apporteront leur concours à *la localisation des fosses communes* où sont enterrés les fusillés ainsi qu'à la préservation des lieux de sépulture.

On notera que la Commission interministérielle, puis le législateur se sont refusés à envisager une annulation des sentences prononcées par les tribunaux militaires mis en place à partir de l'été 1937 (à l'origine, selon l'historien Julián Casanova, de 50 000 condamnations à mort exécutées), ou même une révision des jugements édictés qui concerneraient plus de 150 000 personnes (cf. *infra*). Dans le texte de loi voté, l'ambiguïté entretenue dans la terminologie avec le recours à la notion d'*illégitimité*, là où l'exigence de justice rétroactive appelle une *annulation* des sentences et l'affirmation de l'*illégalité* des juridictions franquistes, indique un seuil que les autorités se refusent à franchir. La question centrale est désormais de savoir s'il est possible d'éluder durablement la responsabilité de l'État espagnol.

(16) *PSOE*, *IU-ICV*, *PNV*, *CiU*, *BNG*, *Chunta Aragonesista* et *Nueva Canaria*. Le Parti populaire a voté contre un texte qui, affirme-t-il, « s'inscrit en rupture avec l'héritage qui a permis la transition » et prétend « imposer une mémoire unique et officielle ». À l'autre bout de l'échiquier politique, les Républicains indépendantistes catalans (*ER*) se sont également opposés à une loi dont la mollesse, selon eux, « condamne les victimes du franquisme à une seconde mort. »

RÉFLEXIONS SUR LES POLITIQUES MÉMORIELLES POST-CONFLITS

Déterritorialisation[17] des approches et entrée en jeu du droit international

Face à l'attentisme des pouvoirs publics, différant la diffusion du rapport de la *Commission sur la situation des victimes du franquisme*, puis les décrets d'application de la loi votée, on a pu observer que des initiatives en appelaient à des références ou à des injonctions internationales.

(17) Je distingue ici *la déterritorialisation* se référant à des emprunts/transferts de notions, d'usages et de compétences de *l'internationalisation* impliquant un espace d'échange généralisé.

L'annonce, très médiatisée, faite en 2002 par l'*ARMH* d'une démarche auprès des instances de l'ONU, a signifié une façon nouvelle de penser le thème de la justice rétroactive en Espagne. Cette irruption dans l'espace public de la question des fosses communes n'a pas eu seulement un effet politique déstabilisateur en révélant au grand jour les ambiguïtés du « consensus » ayant fondé la construction de la démocratie espagnole. Elle projetait sur un présent apparemment pacifié la violence des charniers d'Amérique latine (Argentine, Guatemala) et de l'ex-Yougoslavie. La notion de « disparus » empruntée par Emilio Silva, président de l'*ARMH*, au contexte latino-américain s'est substituée au vocabulaire jusqu'alors utilisé : « rouges », « victimes d'exécutions sommaires », etc. Toujours sur ce thème, on observe l'adoption de catégories classificatoires ailleurs en usage, le recours à des « savoir-faire » et protocoles expérimentés sur d'autres terrains (exhumations et tests ADN), et encore une référence omniprésente à la justice internationale (ONU, Cour pénale internationale).

L'idée d'une prééminence du droit international frappant d'imprescriptibilité des crimes dont les victimes demandent en vain réparation, s'est imposée parmi les collectifs mobilisés, ralliant des juristes de renom. J. A. Martín Pallín, Procureur émérite auprès de la Cour suprême, affirme le caractère non constitutionnel des juridictions de Franco nées d'un soulèvement militaire contre le gouvernement de la Seconde République. À propos des exécutions sommaires et des disparitions forcées, il oppose la notion de « crime contre l'humanité » imprescriptible au droit espagnol qui refuse de remettre en cause la légitimité de la justice franquiste, invoquant à la fois le Tribunal de Nuremberg et le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie[18].

Carlos Jiménez Villarejo, ancien Procureur général en charge de la lutte anticorruption, critique le refus de la Cour suprême d'annuler les sentences des Conseils de Guerre, imputable selon lui à la continuité du personnel juridique au sein de l'appareil d'État. Il dénonce l'existence en Espagne de 2 311 fosses communes dans lesquelles gisent des milliers de disparus[19]. Le 17 mars 2006, l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a approuvé à l'unanimité une proposition condamnant les « graves et multiples violations des droits de l'homme commises en Espagne par le régime franquiste entre 1939 et 1945. » Cette résolution suggérait au gouvernement espagnol de constituer « une commission nationale d'investigation ». Elle proposait aussi de faire du 18 juillet 2006 un « jour international de condamnation du franquisme ».

Enfin, l'idée se généralise que l'Espagne, qui s'est octroyée, après la Belgique en 1993, une compétence universelle pour juger les crimes contre l'humanité, ne peut préserver plus longtemps la fiction d'une légalité franquiste. En octobre 2008, le juge Baltasar Garzón, haut magistrat de l'Audience Nationale[20], sur la base d'une liste de 114 266 disparus, remontant des associations et de différentes administrations régionales (à partir des plaintes déposées par les familles), a choisi d'ouvrir une procédure générale à l'encontre des crimes du franquisme qu'il considère imprescriptibles au

(18) José Luis Martín Pallín, « Memoria y Justicia », in Julio Aróstegui (dir.), *España en la memoria de tres generaciones : de la esperanza a la reparación*, Séminaire d'été, Université Complutense / El Escorial, 18-22 juillet 2005.

(19) Carlos Jiménez Villarejo, « La transición judicial : perviviencia del franquismo », conférence au *Colloque international La Transition espagnole : nouvelles approches*, Paris, Collège d'Espagne, 27 mai 2011.

(20) Mondialement connu depuis qu'il a provoqué, en 1998 à Londres, l'arrestation de l'ancien dictateur chilien Augusto Pinochet, le juge Baltazar Garzón doit plus globalement sa renommée à son action contre le terrorisme et à diverses procédures internationales engagées au nom de la compétence universelle.

LA MÉMOIRE DU FRANQUISME DANS LA CONSTRUCTION DE L'ESPAGNE DÉMOCRATIQUE
Les voies incertaines d'une réconciliation nationale
(suite)

regard de la jurisprudence internationale. Désavoué par le Parquet, au motif que la responsabilité de ces crimes relève du pénal et que ces derniers sont prescrits dans le cadre de la Loi d'amnistie de 1977, le juge a dû renoncer à l'instruction envisagée, déléguant aux 62 juridictions territoriales où sont localisées les fosses communes la charge d'instruire les plaintes relatives aux disparitions forcées.

Il convient d'insister sur l'importance du référent juridique international qui vient reconfigurer les approches en matière de gestion politique des passés traumatiques. Portées à la base par les associations de victimes, invoquées au sommet dans les résolutions d'organismes supranationaux, les notions de « droits de l'homme » et de « compétence universelle » mettent à l'épreuve la souveraineté des États et les constructions de compromis (Loi d'amnistie de 1977 en Espagne ; Loi de *Punto Final* de 1986 en Argentine...) qui ont caractérisé nombre de sorties de conflits. C'est finalement la pérennité de grammaires de réconciliation longtemps considérées comme exemplaires qui se voit ici interrogée.

Temporalités des réconciliations / Effets des contextes

Le « modèle espagnol de transition », fondé sur le consensus et l'amnistie, a permis l'instauration d'institutions démocratiques dont la stabilité est acquise[21], et un ancrage définitif de l'Espagne parmi les grandes nations occidentales. Pourtant, la société espagnole est toujours divisée quant à l'interprétation de son passé et aux politiques publiques à mettre en œuvre pour l'affronter. Le « modèle espagnol » a fait long feu, et par un effet boomerang, les questions douloureuses qui semblaient apaisées envahissent le champ sociétal, au sens où Éric Conan et Henry Rousso évoquaient naguère à propos de la France « un passé qui ne passe pas ». L'éloignement dans le temps des événements traumatiques et la perception partagée d'une démocratie stabilisée laissant place au dissensus, d'une part, la relève générationnelle qui voit la « génération des petits-fils », qui n'a pas vécu les faits, réclamer l'établissement de la vérité, d'autre part, dessinent un contexte sociétal propice à la levée du silence porté sur les années de guerre et de répression.

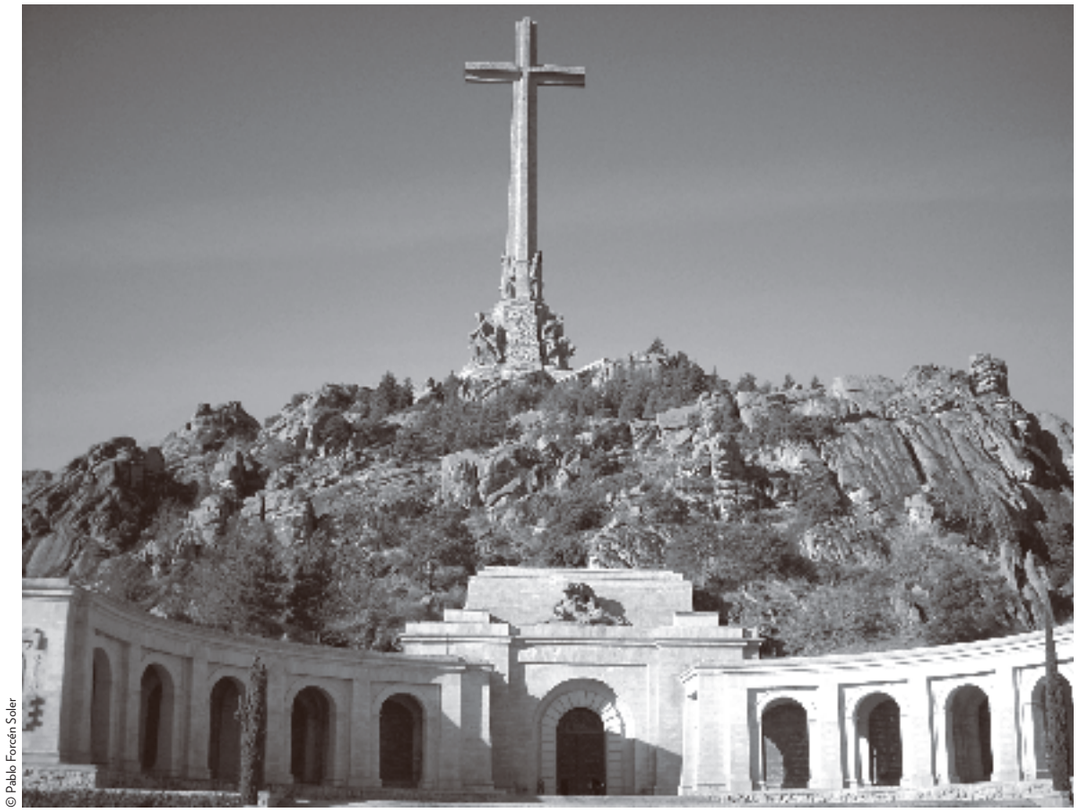
À cet égard, un sondage réalisé par l'Institut Opina pour le quotidien *El País* (18-7-2006) faisait apparaître que 64,5 % des personnes interrogées sont « favorables aux recherches sur la Guerre civile, à la localisation des fosses communes et à une réhabilitation de toutes les victimes. » Toutefois, le changement observé à partir du milieu des années 1990 ne se réduit pas à une évolution des représentations collectives dans un contexte pacifié, et moins encore à une dynamique prédéterminée. Entrent en ligne de compte des dissonances temporelles entre la sphère politique et institutionnelle, les mobilisations catégorielles et les familles demandeuses de justice. À la « raison d'État » privilégiant la lenteur décisionnelle s'opposent l'action des partis politiques et des associations sur le terrain ou la prise de parole des témoins et/ou victimes dans l'urgence des fins de vie.

L'exemple de la France à propos de Vichy et de la collaboration nous apporte un éclairage pertinent quant aux différents facteurs susceptibles de modifier, à la fois, les perceptions et les discours concernant le passé douloureux. La reconnaissance tardive de la responsabilité de l'État français dans la déportation des Juifs (discours du Président Chirac lors des commémorations de la rafle du Vel d'Hiv, le 16 juillet 1995) révèle, par ailleurs, l'existence d'un « temps institutionnel » qui ne saurait se confondre avec celui des individus ou des groupes sociaux concernés.

Enfin, l'analyse se doit d'intégrer d'autres variables tels les enjeux politiques du présent et les stratégies partisanes.

On en fournira deux illustrations. En 1977, l'existence d'un terrorisme basque (ETA) et le poids de l'armée ont pesé sur l'exclusion de certaines catégories – les militaires de l'Union démocratique constituée en 1974 ; les membres de la guérilla antifranquiste – du bénéfice de la loi d'amnistie. Concernant le tournant mémoriel des années 1990, les politistes espagnols (Paloma Aguilar, Julia Santos) avancent un élément explicatif majeur : la fin de l'accord tacite de ne pas instrumentaliser le passé, conclu entre les deux grandes formations politiques (PSOE et PP) au début de

(21) L'Espagne postfranquiste a connu quatre alternances politiques, qui attestent du bon fonctionnement des nouvelles institutions. Le 28 octobre 1982 a vu la victoire du *PSOE* et l'arrivée de Felipe Gonzalez au gouvernement. Le 3 mars 1996, la victoire du *PP* a conduit José María Aznar au pouvoir. La troisième alternance a résulté de la défaite du Parti populaire aux élections du 14 mars 2004, substitué au pouvoir par le Parti socialiste dirigé par José Luis Rodriguez Zapatero. Les élections générales du 20 novembre 2011 ont vu la défaite du PSOE et porté au pouvoir le Parti populaire dirigé par Mariano Rajoy.



© Pablo Foncén Soler

_ Vue frontale de la Basilique Sainte-Croix del Valle de los Caídos (Monument franquiste). San Lorenzo de El Escorial.

la Transition, chacune d'elles se réappropriant publiquement sa filiation : hommage aux combattants des Brigades internationales d'un côté ; béatification de « martyrs » du camp national de l'autre.

En résumé, la politique étatique d'amnistie/amnésie, pérennisée sur trois décennies, s'est trouvée officiellement remise en cause. On notera que la décision émane du même Parti socialiste dont le leader Felipe Gonzalez, ancien président du gouvernement, réaffirmait en 2001 sa conviction d'avoir fait le juste choix.

Changement de contexte, nouvelle initiative. Le 20 novembre 2011, l'arrivée au pouvoir du Parti populaire – hostile à la Loi de mémoire et à ses implications –, conjuguée à la crise socio-économique que traverse actuellement l'Espagne ont relégué les revendications des victimes du franquisme à l'arrière-plan du débat public. Ce constat d'impasse et l'indignation engendrée chez certains par l'exil en Colombie du juge Garzón interdit d'exercer en Espagne (condamnation à propos du cas Gürtel) ont donné naissance à un projet de Commission de Vérité. Appelée par Garzón et plusieurs hauts magistrats comme Carlos Jiménez Villarejo et José Antonio Martín Pallín, par les syndicats UGT et CCOO[22], des personnalités de renom telles l'hispaniste Ian Gibson et l'actrice Pilar Bardem, des militants d'ONG (le Mouvement contre l'Intolérance) et du parti La Gauche unie, celle-ci a officiellement vu le jour voici quelques semaines. Au-delà de l'effet d'annonce, il est trop tôt pour dire si cette initiative aura un impact significatif quant à la sortie de l'impasse mémorielle en Espagne.

Une dernière remarque pour conclure : la « récupération de la mémoire historique », formulation consensuelle et incantatoire, nourrit, certes, des relectures collectives et des réappropriations mémorielles indispensables à la consolidation des valeurs de la jeune démocratie, mais elle apparaît aussi comme un euphémisme par rapport à l'exigence généralisée de justice rétroactive.

Au demeurant, la loi 52/2007 du 26 décembre 2007, communément désignée sous le nom de Loi de Mémoire Historique, a pour intitulé exact : *Loi qui reconnaît et élargit les droits, et établit les mesures en faveur de ceux qui ont subi la persécution ou la violence durant la Guerre civile et la dictature* – une appellation alambiquée, mais révélatrice d'un infléchissement vers la judiciarisation croissante des questions mémorielles en Espagne.

Dans le couple *Mémoire/Justice*, c'est bien le second terme qui cristallise ici, comme dans de nombreux pays confrontés à la gestion d'un passé traumatique, les enjeux du présent. ▮

(22) UGT : Union générale des travailleurs.
CCOO : Comisiones Obreras, commissions ouvrières issues du Parti Communiste.

HISTOIRE, IGNORANCES, MÉMOIRE(S)

Quel(s) savoir(s) pour quelle(s) mémoire(s) de la guerre d'Algérie ?

→ Par **Catherine Brun**,
Paris III Sorbonne-Nouvelle

Chaque nouvelle publication, chaque nouveau film sur ce qu'il est convenu d'appeler la guerre d'Algérie est accueilli comme une révélation, une brèche inespérée dans le prétendu refoulé de l'Histoire, de la pensée, de la création. Ni le « saut quantitatif » impulsé dans les années 1990 par l'ouverture partielle des archives publiques de la guerre, ni les premiers travaux historiques systématiques sur les pratiques de torture en Algérie à partir des années 2000, ni la réalité massive des productions de tous ordres sur le conflit – que les 2 130 titres répertoriés par Benjamin Stora en 1996 sont loin d'épuiser – ne semblent parvenir à triompher de ces résistances et de ces préjugés : en mai 2010, la deuxième matinée du colloque « Amnésies françaises » organisé par Nelly Wolf à Lille s'est intitulée « Oublier l'Algérie ». Stora lui-même, pourtant auteur de près de quarante ouvrages sur la question, estimait en 2005 qu'elle demeurait « à demi taboue » et que les Français avaient une propension à « se replie[r] sur un consensus du silence[1]. »

Il faudrait donc distinguer la réalité des témoignages, des traces et de leurs relais historiographiques ou mémoriels d'une part, et la conscience que la collectivité en prend d'autre part. Essayer alors de revenir non seulement sur les lieux et non-lieux de mémoire de cette guerre[2], mais sur les processus mémoriels et les conditions de possibilité d'une mémoire partageable.

Car le rappel attendu des « trous » de mémoire ou des (sur)investissements mémoriels invite à penser les limites des savoirs historiques positifs auxquels la guerre d'Algérie a donné lieu. Défétichiser l'histoire et décoloniser les savoirs ne suffit pas. Il faudrait contribuer à la constitution d'une « mnémographie » qui examine les stratifications et les articulations mémorielles. Le chantier est immense et je ne pourrai ici qu'égrener des interrogations et tenter de sérier les problèmes. De quoi se souvient-on ? Qui se souvient ? À partir de quand ? Où ? Comment la mémoire se dépose-t-elle ? À quels savoirs ou quelles ignorances s'adosse-t-elle ? À quelle visibilité peut-elle prétendre ? Et pour quels usages ou mésusages ?

Et d'abord, à partir de quand peut-on considérer que l'on bascule du temps de l'événement au temps du souvenir ? La naissance de la mémoire est-elle concomi-

(1) Benjamin Stora, *Le Livre, mémoire de l'Histoire*, Paris, Le préau des collines, 2005, p. 24.

(2) Aux « lieux de mémoire » de Pierre Nora, Gérard Noiriel oppose des « non-lieux » (*Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Le Seuil, Coll. « L'Univers historique », 1988).

HISTOIRE, IGNORANCES, MÉMOIRE(S)
Quel(s) savoir(s) pour quelle(s) mémoire(s) de la guerre d'Algérie ? (suite)

tante de la fin officielle du conflit ? C'est ce qu'affirme Henry Rousso, tant à propos de la Seconde Guerre mondiale que de la guerre d'Algérie. Dans « Les Raisins verts de la guerre d'Algérie[3] », il fait démarrer la première des quatre phases mémorielles qu'il reconnaît, celle de l'amnistie – qu'il appelle aussi « phase de liquidation de la crise » – en 1962. Or, cette postulation, que Rousso ne justifie pas, est discutable au moins à deux titres. Est-il en effet possible d'affirmer que la mémoire et le souvenir attendent le terme des hostilités pour se mettre en branle ? Ne pourrait-on considérer, quand un conflit dure près de huit ans, qu'il entre dans la mémoire collective alors même qu'il se poursuit ? D'autant qu'une guerre n'est une et indivisible que par commodité de désignation et recouvre des événements – massacres, embuscades, insurrections, attentats, exécutions, interrogatoires… – à la fois multiples et divers, dont chacun peut, indépendamment des autres, devenir foyer de mémoire. En outre, et cela est particulièrement vrai de la guerre d'Algérie, il peut être nécessaire de distinguer entre la fin officielle du conflit et son terme réel. Si la date retenue est celle des commémorations en Algérie, le 5 juillet 1962, et de la proclamation de l'indépendance algérienne, deux jours après que le général de Gaulle a reconnu l'indépendance, le cessez-le-feu date du 19 mars, tandis que les massacres ou attentats – qu'ils soient perpétrés par l'OAS sur les Européens en passe de quitter l'Algérie, ou par les Algériens sur les harkis – redoublent de virulence au cours de l'été 1962, pour ne rien dire de la fusillade de la rue d'Isly, le 26 mars, quand les troupes françaises ouvrent le feu sur une foule d'Européens venus manifester contre les accords d'Evian. C'est dire que le terme « réel » de la guerre demeure incertain, et avec lui le temps de la mémoire. D'autant que le commencement même des événements n'est qu'artificiellement établi. Si le 1er novembre 1954, cette fameuse « Toussaint Rouge » marque par une vague d'attentats contre des Européens le déclenchement organisé de l'insurrection algérienne, l'état de guerre n'est alors pas déclaré. De sorte qu'il n'est pas absurde – et les périodisations désormais retenues par les historiens et spécialistes de la période le confirment[4] – de creuser le temps en arrière, tantôt pour faire des insurrections de mai 1945 dans le Constantinois, et de leur violente répression, le début de la fin, tantôt pour mettre l'accent sur le 14 juillet 1953, où sept manifestants furent tués, place de la Nation, pour en avoir appelé à l'indépendance de l'Algérie… Déjà, Kateb Yacine, dans *Nedjma,* et Jean Sénac, dans « Les Massacres de juillet », anticipant sur l'historiographie la plus récente, faisaient de ces répressions, de ces « Fêtes sanglantes de la Liberté », le point de départ du mouvement vers l'indépendance.

On le voit à travers ces exemples : non seulement il est difficile de dater l'entrée en mémoire, mais il faut tenir compte des rajustements mémoriels. Il n'est pas d'événement qui fasse mémoire d'emblée et une fois pour toutes. La répression policière du 17 octobre 1961, aujourd'hui documentée et dont le souvenir est entretenu par le collectif « 17 octobre 1961 », qui réunit les associations « 17 Octobre 1961 : contre l'oubli », « Au nom de la Mémoire », de la Ligue des Droits de l'Homme, et le MRAP, n'a resurgi qu'en octobre 1980, avec un dossier réalisé par Georges Mattéi, témoin des ratonnades, pour le journal *Libération*, puis les publications successives de *Meurtres pour mémoire* de Didier Daeninckx (1984), des *Ratonnades d'octobre*, de Michel Lévine (1985), de *La Bataille de Paris* de Jean-Luc Einaudi (1991) et du *Silence du fleuve* d'Anne Tristan (1991). Non que l'événement ait été passé sous silence à l'époque des faits – on pourrait citer, dès 1961, outre l'ouvrage publié par Paulette Péju, chez Maspero, *Ratonnades à Paris*, et le documentaire de Jacques Panijel, *Octobre à Paris*, tous deux censurés, une manifestation réunissant près de deux cents intellectuels, le 1er novembre, et des tribunes de Maspero dans *Partisans* (novembre 1961) ou d'Antoine Blondin dans *L'Esprit Public* (octobre-novembre 1961) –, mais il a ensuite été oublié, et comme recouvert par celui d'une autre répression, celle du 8 février 1962, au métro Charonne. Les huit morts de Charonne, tous membres de la CGT, compteront longtemps davantage que la centaine d'Algériens assassinés par les forces de l'ordre en octobre. Pour manifester contre la répression : moins de deux cents intellectuels le 1er novembre, cinq cent mille personnes le 13 février. Mais si la solidarité militante a ses poids et ses mesures, la mémoire a ses revers. Le souvenir du 8 février n'a cessé de décroître en même temps que s'affaiblissait le PCF, alors que celui du 17 octobre n'a jamais été autant célébré qu'aujourd'hui. Rappelons que c'est le 17 octobre dernier que le président François Hollande a souhaité reconnaître, au nom de la République, l'existence d'une « sanglante répression » le 17 octobre 1961, alors que des Algériens manifestaient « pour le droit à l'indépendance », et voulu rendre « hommage à la mémoire des victimes ». Depuis les années 1990, le procès de Maurice Papon d'abord (1997), établissant d'inévitables résonances entre la carrière du fonctionnaire sous l'occupation nazie et ses responsabilités à la Préfecture de police de Paris pendant la guerre d'Algérie, puis l'essor d'initiatives mémorielles émanant d'associations antiracistes, et enfin la multiplication des œuvres prenant l'événement pour objet ont contribué à faire du 17 octobre un lieu d'hypermnésie.

© DR

_ Manifestation du 13 février 1962 à Paris commémorant le massacre du métro de Charonne, avec une photo géante de Daniel Fery (15 ans) décédé le 8 février 1962.

Importe, donc, de ne pas aborder la mémoire de la guerre d'Algérie en bloc, mais de sérier les lieux de mémoire possibles, de préciser les variations des investissements et désinvestissements mémoriels dans le temps, de les contextualiser, d'indiquer l'identité des porteurs ou relais de mémoire. À l'évidence, les objets de célébration et les exigences mémorielles publiques diffèrent de part et d'autre de la Méditerranée. En France, les amnisties successives tentent, dès les accords d'Evian, en mars 1962, avant même l'indépendance, d'organiser la pacification, voire la dissolution des blessures de guerre. Dès le 22 mars, deux décrets prévoient l'« amnistie des infractions commises au titre de l'insurrection algérienne » et l'« amnistie de faits commis dans le cadre des opérations de maintien de l'ordre dirigées contre l'insurrection algérienne. » Mais les Français condamnés pour avoir aidé les Algériens ou avoir refusé de prendre part à la guerre restent en prison, en exil, ou demeurent privés de leurs droits civiques. Le 21 décembre 1964 est votée la première loi d'amnistie

(3) Henry Rousso, « Les Raisins verts de la guerre d'Algérie », in Yves Michaud (dir.), *La Guerre d'Algérie (1954-1962)*, Paris, Odile Jacob, Coll. « Université de tous les savoirs », 2004, p. 127-151.

(4) C'est le cas notamment de deux expositions récentes. L'exposition *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, dont j'étais commissaire avec Olivier Penot-Lacassagne (juin-octobre 2012), s'ouvrait sur les insurrections de mai 1945, et l'exposition *Paris en guerre d'Algérie*, orchestrée par Emmanuel Blanchard, Raphaëlle Branche, Omar Carlier, Alain Ruscio, Sylvie Thénault (décembre 2012), qui faisait de la répression de la manifestation du 14 juillet 1953 son point de départ.

HISTOIRE, IGNORANCES, MÉMOIRE(S)
Quel(s) savoir(s) pour quelle(s) mémoire(s) de la guerre d'Algérie ?
(suite)

concernant les « événements » d'Algérie. Elle dépénalise « toutes les infractions [...] commises en Algérie avant le 20 mars 1962 en vue de lutter contre l'insurrection algérienne, à l'exception de celles qui avaient pour but, soit d'empêcher l'exercice de l'autorité de l'État, soit de substituer à cette autorité une autorité illégale » – autant dire qu'il s'agit d'amnistier les défenseurs de l'Algérie française non engagés dans l'OAS. Mais il faut attendre le 17 juin 1966 pour que les porteurs de valises, les insoumis et les déserteurs soient amnistiés. Et ce n'est que le 7 juin et le 24 juillet 1968, au lendemain des événements de mai et de la grève générale, que sont graciés les crimes de l'OAS et amnistiées les infractions commises par les militaires félons, comme si l'État gaulliste ébranlé avait alors voulu marquer sa reconnaissance à ses ennemis de la veille pour le soutien fourni contre les ennemis du moment. Enfin, est votée le 3 décembre 1982 la dernière des lois d'amnistie réintégrant dans l'armée les officiers généraux putschistes et permettant les « révisions de carrière » nécessaires à la perception de l'intégralité de leurs retraites. L'argument du « pardon » celui de la réconciliation prévalent. « Sortir enfin des grands déchirements intérieurs pour permettre l'apaisement national » : telle est la revendication du député Marcel Massot dès 1964. François Mitterrand, en 1982, peut-être dans l'espoir de faire oublier ses propres responsabilités de Garde des Sceaux pendant la Bataille d'Alger, estime lui qu'« Il appartient [désormais] à la France de pardonner. » L'implication de ces « pardons » légaux successifs – amnisties et grâces – est évidente : il n'y aura ni procès – et, par suite, débat public – ni jugement, les pièces du dossier demeurant pour une part essentielle enfouies dans des archives théoriquement rendues communicables au terme d'un délai de soixante ans[5]. La paix civile semble exiger que la démocratie se bâillonne.

Côté algérien, au contraire, l'heure est à la « frénésie commémorative ». Benjamin Stora l'explique dans *La Gangrène et l'oubli* : « Pour les militaires algériens qui prennent le pouvoir en 1965, il s'agit de refaire l'histoire algérienne en faisant oublier l'absence de victoire par les armes en 1962. Il s'agit aussi de faire oublier, par cette histoire-fiction où les militaires jouent le rôle central, certains moments de l'histoire partisane du nationalisme algérien. » Sont ainsi éliminés « l'intervention des masses paysannes (août 1955), urbaines (décembre 1960), le rôle de l'immigration et donc de la Fédération de France du FLN, et enfin la mise à profit des relations internationales pour gagner la guerre. [...] Les idéologues du parti optent [...] pour une histoire massive résumée par la formule lapidaire "par le peuple et pour le peuple". » Est ainsi postulée « l'*unicité* d'un mouvement fondé exclusivement sur l'islam et l'arabité » qui exclut « toute revendication spécifique » portant notamment sur la culture berbère, sur le rôle des femmes dans la révolution, ou encore sur les dissensions entre partisans du MNA de Messali Hadj et militants du FLN. Pour le système institutionnel de l'Algérie indépendante, il s'agit d'installer la légende. À la nécessaire décolonisation de l'histoire se substitue un « nationalisme de la frustration[6] » et de la légende, qui tient lieu à la fois d'histoire et de mémoire – l'histoire officielle devenant après coup mémoire de substitution. L'émergence d'une histoire critique, à partir des années 1980, permet de faire éclater l'unanimisme jusque-là affiché, et de faire droit à une approche plurielle et diversifiée du conflit : spécificités régionales (Abdelmajid Merdaci), place des femmes (Djamila Amrane), place et fonction du religieux (Mohamed El Korso et Omar Carlier), et même écriture de l'histoire (Hassan Remaoun). Parallèlement, et comme si ces brèches historiographiques légitimaient des récits moins étatiquement orchestrés, les mémoires semblent se réveiller, et les publications de souvenirs d'acteurs du conflit se multiplient.

Dans le même temps, en France, émergent des revendications mémorielles communautaires. La réconciliation nationale programmée par les amnisties et grâces successives n'a pas eu lieu. Bien au contraire : l'exclusion de la guerre d'Algérie, à laquelle on persiste à dénier son caractère de « guerre », de toute cérémonie commémorative officielle, et l'oubli délibéré de ses victimes – anciens combattants, appelés, harkis, Européens d'Algérie, immigrés d'origine algérienne – ont pour effet de transformer ces diverses catégories de perdants de l'histoire en revendicateurs à la fois de mémoire, et de reconnaissance.

On sait combien les associations d'anciens combattants ont lutté pour que le conflit devienne officiellement une « guerre », en octobre 1999 ; on se souvient parfois que Jacques Chirac inaugura en décembre 2002 un « mémorial national » en faveur des soldats français morts en Algérie, au Maroc et en Tunisie ; on se rappelle moins qu'il fallut attendre 2005 pour que la situation des militaires français détenus par l'ALN soit prise en considération par la loi de finances, et encore 2010 pour que les anciens prisonniers de l'ALN et du FLN cessent d'être appelés « prisonniers des événements d'Algérie » et obtiennent, avec la requalification en « prisonniers de guerre », le bénéfice des « droits attribués aux prisonniers de guerre, en général[7]. »

Quant aux associations de harkis, scandalisées par la manière dont le président Bouteflika, en visite officielle en France, avait assimilé les anciens supplétifs, le 16 juin 2000, à des « collabos », elles décident en août 2001 de porter plainte contre X pour « crime contre l'humanité et complicité » à propos du massacre, après le cessez-le-feu, de dizaines de milliers de harkis, et par là de mettre en cause la responsabilité de l'État français. Le geste est symbolique, puisque cette plainte n'est pas recevable en droit, l'extension de la notion de « crime de l'humanité » à partir du 1er mars 1994 n'étant pas rétroactive et de ce fait applicable aux crimes antérieurs. De sorte que, comme le note Éric Savarese, ce dépôt de plainte traduit surtout « une démarche à fonction à la fois thérapeutique et politique, qui vise à solliciter de l'institution judiciaire de "faire mémoire" plutôt que de "rendre justice[8]." »

Du côté de ceux qu'il est désormais convenu d'appeler « pieds-noirs », des militances s'inventent, et un parti est créé, en septembre 1999 : pour la reconnaissance des exactions commises par le FLN et des préjudices subis, pour l'écriture d'une contre-histoire, qui réhabilite et valorise l'œuvre coloniale. En mars 2002, quelques jours avant le quarantième anniversaire des accords d'Evian et six mois après que des associations de harkis ont fait de même, onze familles de pieds-noirs assassinés ou disparus en Algérie entre mars et juillet 1962 portent plainte contre X pour « crime contre l'humanité ». Mais là encore, la plainte n'est pas juridiquement recevable. Reste que ces mobilisations diverses aboutiront notamment à la loi du

(5) En fait, le ministère de la Défense décida en 1992 de ramener à trente ans la communication des archives militaires relatives à la guerre d'Algérie, ainsi immédiatement rendues communicables, pour encourager le travail historique.

(6) Mostefa Lacheraf, « Un cadre général pour un essai d'explication de certains phénomènes culturels liés à l'histoire et la société » (avril 1981), *Écrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société en Algérie*, ENAP, 1988, p. 110.

(7) Cf. La résolution n° 2 de la commission temporaire des Anciens combattants (mars 2010) : http://www.assemblee-afe.fr/requalification-de-l-appellation.html (dernière consultation le 21 octobre 2012).

(8) Éric Savarese, « Pieds-Noirs, Harkis, Rapatriés : la politisation des enjeux », *Pôle Sud*, n° 24, 2006, p. 3-14.

HISTOIRE, IGNORANCES, MÉMOIRE(S)
Quel(s) savoir(s) pour quelle(s) mémoire(s) de la guerre d'Algérie ? (suite)

23 février 2005 portant « reconnaissance de la nation et contribution nationale en faveur des rapatriés », et mentionnant, dans son article 4, l'impératif, pour les programmes scolaires, de reconnaître « en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord » et d'accorder « à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit » (article supprimé en février 2006 par décret).

Les immigrés et enfants d'immigrés se mobilisent eux aussi. On se souvient notamment de l'« Appel des indigènes de la république pour la tenue d'assises de l'anticolonialisme », en janvier 2005, en réaction au vote de la loi du printemps 2004 restreignant le port de signes religieux dans les établissements scolaires publics. L'effacement obligé des appartenances confessionnelles, avant même le vote de la loi de février 2005, fait figure de réflexe impérialiste et néocolonial… Les émeutes de l'automne 2005 signaleront sur un autre mode le malaise de jeunes qui se sentent eux aussi abandonnés de la République.

Ces groupes dans leur ensemble circonstanciels, ont donc en partage des exigences de reconnaissance victimaire. Nul doute que la loi d'octobre 1999, en posant l'existence d'une guerre et, donc, en admettant les sacrifices des militaires et des appelés, ait contribué à susciter des désirs concurrents de légitimation et de revalorisation chez d'autres catégories d'acteurs du conflit. C'est d'ailleurs de 2000 que date l'article pionnier de Claude Liauzu sur les « guerres de mémoire[9] ».

Ce qu'Éric Savarese, après Clarisse Buono[10], a pourtant montré à propos des descendants des Européens d'Algérie, c'est que la virulence de ces exigences, non seulement n'était pas relative à l'importance du préjudice subi, mais augmentait quand il y avait eu solution de continuité dans la transmission. « [Pa]rmi les enfants, note-t-il, ce sont ceux auxquels les parents n'ont rien transmis ou évoqué de leur souffrance qui revendiquent [le] statut de Pied-Noir sans avoir subi la douleur de l'exil, endossant par-là la tristesse de leurs aïeux, et qui militent aujourd'hui en faveur d'une cause pour laquelle beaucoup d'anciens rapatriés ne se mobilisent plus, et que la plupart des enfants délaissent. » Importe donc moins la communauté du malheur que le vide, la béance creusés par le silence des ascendants, l'absence de *roman familial*. Les guerres de mémoires les plus terribles seraient celles de la fiction plus que de la nostalgie. Ce ne serait pas un surplus de souvenirs qui serait en cause, mais une fatale absence de légende qu'il faudrait à toute force combler. Affirmer que les revendications mémorielles constituent des revanches sur un passé de mémoires « enkystées » ou effacées ne suffit pas. Il faut admettre que ce à quoi nous assistons depuis les années 2000 relève moins d'une guerre des mémoires que d'une guerre des récits, une guerre des fictions.

Alors, il serait inutile d'espérer dénouer les conflits et emporter la conviction par la seule accumulation de savoirs historiques. Les travaux essentiels de Benjamin Stora sur la mémoire de la Guerre d'Algérie ou de Raphaëlle Branche sur l'état des lieux historiographique sont de ce point de vue sans efficace. Une autre initiative mérite qu'on s'y arrête. Le 19 avril 2007, à Narbonne, Éric Savarese réunit les principaux historiens[11] de la période pour une journée d'étude intitulée « Montrer l'Algérie au public. Pour en finir avec les guerres de mémoires algériennes. » Alors que la municipalité de Perpignan avait voté la réalisation d'un Centre de documentation sur la présence française en Algérie et que s'affrontaient autour du projet le Cercle Algérianiste, dédié à la défense d'une « culture pied-noir », et le Collectif des opposants à l'édification d'un « musée à la gloire de la colonisation », l'objectif était de proposer dans un rapport collectif « une médiation de la communauté scientifique. » « Sans nier la légitimité des processus mémoriels, écrivent les cosignataires du rapport, il s'agit donc, d'une part, de valoriser une réflexion collective sur une histoire commune susceptible de nourrir l'apaisement, en favorisant la connaissance d'un passé à partir duquel Français et Algériens pourront rediscuter d'une histoire et d'un destin commun ; et, d'autre part, de travailler à la réconciliation, en France, des groupes porteurs de mémoires algériennes concurrentes. » Le rôle que se reconnaissent ces chercheurs spécialistes de l'Algérie « n'est ni de nier la réalité ou la légitimité des processus mémoriels, ni de valoriser une mémoire contre une autre, mais de promouvoir l'élaboration d'un récit historique "vrai" dont la vocation est de réunir, et non d'exclure. » Par-delà l'esprit d'ouverture et la volonté de conciliation affichés, il s'agit donc de substituer aux fictions mémorielles la vérité prouvée, « scientifiquement », et par suite historiquement établie. Pour ce faire,

(9) Claude Liauzu, « Décolonisations, guerres de mémoire et histoire », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVII, Paris, CNRS, 2000.

(10) Clarisse Buono, *Pieds-Noirs de père en fils*, Paris, Balland, 2004.

(11) Autour d'Éric Savarese, se réunirent R. Branche, J.-R. Henry, J.-Ch. Jauffret, C. Liauzu, G. Meynier, V. Morin, G. Pervillé, E. Savarese, Y. Scioldo-Zurcher, B. Stora et S. Thénault. Leur rapport, cité ci-dessous, peut être consulté : http://www.univ-perp.fr/fr/Actualites/communication_agenda/evenements/perpignan_un_centre_de_documentation_et_d_exposition_sur_l_algerie_en_debat.html (dernière consultation le 14 janvier 2013).

© Ph. M.

_ Monument aux morts désigné comme « Mémorial national de la guerre d'Algérie et des combats du Maroc et de la Tunisie » (quai Branly, VIIe arrondissement de Paris).

neuf « balises méthodologiques » sont proposées dont aucune n'imagine de maintenir une place ou une fonction à la fiction (entendu au sens de création littéraire). L'« histoire critique », le « récit vrai » demeurent seuls visés. Or, établir l'histoire des faits, des mémoires ou des avancées historiographiques même ne modifie pas l'état de fictions mémorielles qui, littéralement, ne s'y *reconnaissent* pas. Que les fictions mémorielles soient, pour une part, venues combler des trous historiographiques ou réagir à des indignations politiques – Fatima Besnaci-Lancou dit être entrée à la fois en militantisme et en écriture contre les déclarations provocantes du président Bouteflika sur les harkis – ne signifie pas que les progrès de la science historique ou même que quelque repentance tardivement venue puissent en avoir *raison*.

Mais, si la bataille de la raison ne peut être gagnée, celle de la fiction, celle des fictions vaut d'être envisagée sans exclusive ni fétichisme. Il me semble en effet que l'historien n'a rien à perdre à aborder les mémoires comme des fictions et les fictions comme telles – en témoigne le lumineux ouvrage consacré par Lucette Valensi, à travers la « glorieuse bataille des Trois Rois », au Maroc, au XVIe siècle, aux « fables de la mémoire[12] ». Et c'est probablement la limite du rapport élaboré par les historiens du collectif réuni à Narbonne que de ne pas imaginer d'autre discipline pour aborder la guerre d'Algérie que l'histoire, de ne pas entrer en dialogue avec l'anthropologie, la linguistique, la psychanalyse, les arts du spectacle, la littérature, la musicologie… Et pourtant, Raphaëlle Branche insistait dès 2005 sur le renouvellement que pouvait constituer une réflexion « sur les apports réciproques de la littérature et de l'histoire par l'incitation à se glisser dans les questionnements de l'autre[13] », et Benjamin Stora concluait la même année son ouvrage *Le Livre, mémoire de l'Histoire* sur l'impossibilité, pour les historiens, de se passer de la littérature et des travaux de ceux qui l'arpentent et l'explorent. Il déplorait même la propension de certains de ses collègues à se réfugier derrière une « froide objectivité » et par suite, face à une œuvre de fiction, à se contenter de « juger de la véracité [et] de la cohérence historique des faits exposés[14] », comme si la bascule dans la subjectivité, l'écriture des émotions, des méandres de la conscience ou de l'imaginaire devait a priori être tenue pour suspecte et dangereuse. Ne pourrait-on plutôt, après Pierre Vidal-Naquet, postuler que les œuvres de création, comme les témoignages, même lestés des « dépôts de l'imaginaire, du mensonge des idéologies » peuvent « aussi faire apparaître des dimensions du réel qui n'étaient pas perçues comme telles au moment des faits[15] ? » Comment parvenir à mettre en dialogue les « incommunicables subjectivités » mémorielles[16] sans elles ? ▮

(12) Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse histoire des Trois Rois*, Paris, Le Seuil, « L'Univers historique », 1992.

(13) Raphaëlle Branche, *La Guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?*, *op. cit.*, p. 294.

(14) Benjamin Stora, *Le Livre, mémoire de l'Histoire. Réflexions sur le livre et la guerre d'Algérie*, Paris, Le Préau des collines, 2005, p. 224.

(15) Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*. Tome III : *Réflexions sur le génocide*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 1995, p. 221.

(16) Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, Le Seuil/La Découverte, Coll. « Points essai », 1995 [1981-1991], p. 188.

La toute-puissance des victimes

→ Par **Meïr Waintrater**

L'action du roman de Scholastique Mukasonga *Notre-Dame du Nil*[1] se situe dans le Rwanda du début des années 1970. Le pouvoir politique est monopolisé à cette époque par des membres de la majorité hutu, et la minorité tutsi fait l'objet de discriminations dans tous les domaines de la vie sociale. Un prêtre rwandais, partisan du régime, prend la parole en ces termes :

> Lorsque j'étais prêtre au séminaire, j'ai lu un livre à propos des Juifs, un livre secret écrit par les Juifs eux-mêmes, je ne sais pas qui l'a dévoilé. Les Juifs écrivaient qu'ils voulaient conquérir le monde, qu'ils avaient un gouvernement secret qui tirait les ficelles de tous les autres gouvernements, qu'ils s'infiltraient partout. Eh bien moi, je vous le dis, les Tutsi, c'est comme les Juifs, il y a même des missionnaires, comme le vieux père Pintard, qui disent que ce sont vraiment des Juifs, que c'est dans la Bible. Ils ne veulent peut-être pas conquérir le monde, mais ils veulent s'emparer de toute la région. Je sais qu'ils ont le projet d'un grand empire hamite, que leurs chefs se réunissent en secret, comme les Juifs. Leurs réfugiés sont partout, en Europe, en Amérique. Ils ourdissent tous les complots possibles contre notre révolution sociale. Bien sûr, nous les avons chassés du Rwanda et ceux qui sont restés, leurs complices, nous les avons à l'œil, mais un jour il faudra peut-être s'en débarrasser, à commencer par ceux qui parasitent nos écoles et notre université.

Le discours peut paraître outrancier, mais il reflète fidèlement ce qui se disait et s'écrivait au Rwanda au sein de ces milieux. Et la version africaine des *Protocoles des Sages de Sion* a eu des effets comparables à ceux de la version originale. Une minorité qui « tire les ficelles », qui « s'infiltre partout » et qui entretient des projets de conquête est évidemment dangereuse, même quand elle semble opprimée. Un moyen radical, pour se protéger des complots ourdis par cette minorité, consiste à la mettre hors d'état de nuire. Le résultat, en l'occurrence, est le génocide de 1994.

Les Tutsi ne sont pas des Juifs, et les histoires de ces deux groupes humains sont très différentes ; mais les Tutsi comme les Juifs ont été régulièrement représentés avec les attributs d'une toute-puissance d'autant plus inquiétante qu'elle demeurait occulte. Un tel discours se traduit dans les faits selon une logique implacable: il faut les massacrer parce qu'ils sont forts, et on peut les massacrer parce qu'ils sont faibles. La Shoah et le génocide de 1994 sont donc contenus dans les discours avant d'être inscrits dans la réalité.

(1) Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, Paris, Gallimard, 2012, p. 112-113.

La toute-puissance des victimes (suite)

Le parallélisme se poursuit, d'une certaine manière, au-delà du génocide. En mai 1948 naît l'État d'Israël ; en juillet 1994, le pouvoir au Rwanda passe aux mains du FPR. À un demi-siècle de distance, l'Israël de David Ben-Gourion et le Rwanda de Paul Kagame ont fait leur apparition sur la scène internationale en États victorieux marqués par la mémoire d'un génocide.

Israël et le Rwanda ont d'autres points communs encore : ils ont des relations conflictuelles avec leur environnement, ils sont perçus comme des puissances régionales et ils font l'objet de mises en cause – parfois virulentes – au plan international. On dit qu'ils portent la guerre chez leurs voisins ; eux déclarent qu'ils sont menacés par ces mêmes voisins. On impute au gouvernement israélien des milliers de morts dans les territoires palestiniens, et au gouvernement rwandais des millions de morts au Congo ; eux rejettent ces accusations, y voyant la marque d'une hostilité systématique. Dans les deux cas, l'évocation du génocide dans son rapport à l'État est un élément récurrent du débat public où Juifs et Tutsi sont décrits comme des auteurs de massacres autant que comme des victimes.

Certes, les données de départ ne sont pas identiques. La victoire de Kagame a mis un terme à la guerre civile où ses ennemis étaient les génocidaires ; la victoire de Ben-Gourion a marqué la fin d'une guerre extérieure, face à un ennemi qui n'était pas l'Allemagne nazie. Les Tutsi sont une petite minorité de la population rwandaise, bien qu'ils jouent un rôle important dans l'ossature du nouveau régime ; les Juifs forment la grande majorité de la population israélienne. Mais, dans les deux cas, la victoire militaire initiale signifiait une survie à laquelle le souvenir du génocide donnait un sens tout particulier.

Les États israélien et rwandais ont sans doute bénéficié, de ce fait, de quelques passe-droits quant à leur conduite. Ce pouvait être le fruit d'une réflexion sur la manière dont le génocide avait modelé le comportement de l'État, ou encore l'effet de la mauvaise conscience d'un monde qui, n'ayant pas su empêcher le génocide, désirait offrir un dédommagement tardif. Quoi qu'il en soit, les dirigeants israéliens et les dirigeants rwandais n'ont pas été naïfs au point d'ignorer les avantages qu'ils pouvaient trouver au rappel d'un passé récent. D'aucuns ne se sont pas privés de le leur reprocher, et les dénonciations sont devenues monnaie courante. « La mémoire mise au service de la politique », « le génocide servant de prétexte à une expansion territoriale » : nous trouvons cela un peu partout.

Je n'entends pas faire écho à ces reproches, que ce soit pour les approuver ou pour les réfuter. Il est vrai que l'instrumentalisation de la mémoire est difficilement défendable ; mais l'instrumentalisation de la critique de l'instrumentalisation ne vaut pas mieux. Quoi que l'on pense des deux États concernés, le débat sur la gestion de la mémoire dans un milieu saturé de discours politiques est bien moins fécond que le débat qui porte, non pas sur la puissance réelle de chacun des États dans son rapport à la mémoire du génocide, mais sur la manière dont *l'image* de cette puissance affecte *l'image* du génocide. C'est de cela, et uniquement de cela, qu'il sera question ici.

SI LE FAIBLE D'HIER EST ENCORE DANS LE PUISSANT ACTUEL, CELA NE SIGNIFIE-T-IL PAS QUE LE PUISSANT ÉTAIT DÉJÀ DANS LE FAIBLE ?

Aussi grandes que soient les différences entre la Shoah et le génocide de 1994, entre le Proche-Orient et l'Afrique des Grands Lacs, entre les réalités israéliennes et les réalités rwandaises, on est frappé par la similarité des mécanismes à l'œuvre. Les années ont passé –soixante-dix ans pour les uns, vingt ans pour les autres – et le génocide demeure présent. Tout Juif, tout Tutsi était promis au couteau des tueurs ; tout Juif, tout Tutsi est donc, par-delà l'espace et le temps, impliqué dans le génocide. Son essence de Juif ou de Tutsi était visée, et elle continue d'en porter la marque. Il est naturel qu'Israël et le Rwanda aient dans leurs capitales les mémoriaux de leurs génocides respectifs : celui de Yad Vashem à Jérusalem, celui de Gisozi à Kigali.

L'essence du Juif ou du Tutsi – disons, son identité – est en jeu dans la mémoire génocidaire. Mais son existence – disons, son comportement – obéit à des règles différentes. Le Juif au pouvoir à Jérusalem et le Tutsi au pouvoir à Kigali agissent dans une large mesure comme des hommes de pouvoir, sans cesser pour autant de porter l'identité de la victime qu'ils auraient pu être. Et le monde, naguère spectateur du génocide, est troublé par cette étonnante dualité. Si le faible d'hier est encore dans le puissant actuel, cela ne signifie-t-il pas que le puissant était déjà dans le faible ? Ne faut-il pas y voir une indication que les victimes n'étaient pas vraiment sans défense, et peut-être pas vraiment innocentes ?

Les données dont nous disposons indiquent que les habitants des pays occidentaux éprouvent une claire empathie envers les victimes des génocides. On peut même dire que, loin de s'atténuer au fil des années, cette empathie s'est accentuée à mesure que la connaissance des génocides pénétrait au sein de la population. Cela est vrai de la Shoah et du génocide des Tutsi au Rwanda ; cela est vrai également d'autres génocides, comme celui des Arméniens ou celui des Tsiganes, ainsi que de massacres de masse commis au fil des siècles sous diverses latitudes. Évoquer un courant inverse, qui affaiblirait cette empathie du fait de réalités politiques apparues ultérieurement, semble donc contre-intuitif et infondé, si l'on s'en tient à l'état d'esprit majoritaire au sein de la population.

Il convient, cependant, d'être attentif à des évolutions qui se produisent au sein du langage consensuel sur les génocides et leurs victimes. Rarement explicitées, et le plus souvent ignorées, ces évolutions n'en affectent pas moins la perception que nous avons des événements.

Après la découverte d'un génocide, le premier mouvement est le désarroi. En réaction au mal absolu que le génocide constitue à ses yeux, le public est porté à ériger l'image d'un bien absolu. La candidate naturelle à ce rôle est la victime, perçue comme innocente, pure et bonne. Mais, par la suite, il peut apparaître que la victime – en tant que personne réelle, ou dans l'État qui a hérité de son statut – n'est pas à la hauteur des attentes que l'on avait mises en elle. Chez certains, le sentiment d'avoir été floué se mue alors en colère. C'est le temps des formules toutes faites sur « les

La toute-puissance des victimes (suite)

victimes transformées en bourreaux », que l'on a vu fleurir dans l'espace palestinien et dans l'espace congolais.

Pour peu que l'on se laisse aller à ces pensées, on risque d'être porté à revisiter le passé en projetant sur l'ancienne victime les reproches – justifiés ou non – que l'on adresse maintenant à l'État qui est en quelque sorte son avatar. La République n'a jamais été aussi belle que sous l'Empire ; les Juifs et les Tutsi n'ont jamais été aussi estimables que lorsqu'on les massacrait. Sans que les choses soient dites aussi crûment, la mémoire du génocide est menacée d'une reconstruction où les « péchés » de l'Israël contemporain seraient imputés aux Juifs enfermés jadis dans leurs ghettos, et où les « péchés » du régime actuel de Kigali seraient mis au débit des paysans tutsi naguère persécutés sur leurs collines. Voilà comment de sincères défenseurs des droits des Palestiniens, ou des citoyens légitimement troublés par les informations en provenance du Congo, peuvent se révolter contre la fantasmatique toute-puissance des anciennes victimes, et adhérer à des discours fondés sur la stigmatisation de celles-ci.

À ce stade de la relecture de l'histoire, l'amour déçu rencontre une émotion plus trouble encore. L'image de la pure victime suscitait le respect, mais aussi la jalousie et le ressentiment. La jalousie, car les perfections attribuées aux victimes des génocides ne pouvaient que provoquer des pensées ambivalentes chez les gens qui n'avaient pas un pareil héritage. Le ressentiment, car l'hommage rendu aux victimes contient toujours une part de blâme pour les personnes qui ont laissé s'accomplir le crime, c'est-à-dire pour la quasi-totalité de l'humanité. Sur quoi intervient la divine surprise : on apprend que les victimes ne sont pas aussi faibles ni aussi innocentes qu'il n'y paraît. Les victimes seraient donc moins admirables, et les non-victimes seraient moins coupables. C'est ainsi que des courants encore confus, apparus au sein de la bonne conscience majoritaire, peuvent entrer en résonance avec des discours marginaux où la mise en accusation des victimes résulte de pulsions d'un ordre différent.

Dans la France d'aujourd'hui, l'exemple le plus connu d'une conjonction entre la déception récente causée par les victimes et une agressivité plus ancienne à leur encontre est celui du comique Dieudonné M'bala M'bala – qui, jadis antiraciste et associé quelque temps à un comédien juif, a sombré dans le conspirationnisme antisémite et négationniste, en nouant avec l'extrême droite des liens paradoxaux au regard de ses origines franco-camerounaises. Si l'on s'en tient à ses déclarations publiques, Dieudonné a d'abord critiqué la politique israélienne, avant de s'en prendre aux « esclavagistes juifs » qui auraient, dit-il, dominé la traite négrière ; de là, il est passé à la négation de la Shoah et à la révélation du pouvoir exercé par les « sionistes » dans la société. La nocivité actuelle des Juifs (israéliens) lui aurait donc fait découvrir la nocivité intrinsèque des Juifs (esclavagistes), d'où il ressort que les Juifs victimes de la Shoah ne pouvaient pas être vraiment des victimes. Un examen attentif de la biographie de Dieudonné, sur la base des informations qui se sont multipliées depuis qu'il est au premier plan de la scène politique, suggère cependant une causalité inverse, la nécessité première de nier le génocide – par « concurrence victimaire » ou pour d'autres raisons – l'ayant plutôt conduit à chercher des arguments dans l'actualité proche-orientale.

REFAIRE L'HISTOIRE DU PASSÉ À LA LUMIÈRE DE CE QUE L'ON PRÉTEND SAVOIR DU PRÉSENT

De tels discours aboutissent au mythe central du négationnisme, selon lequel les victimes seraient les responsables de leur propre massacre. Mythe central, car il permet de concilier la prégnance des images témoignant du génocide et le refus de toute empathie envers les victimes. On se demande – ou on feint de se demander – à qui profite le crime, et de l'identité du supposé profiteur on déduit l'identité du véritable criminel. Le génocide, proclame-t-on, est un élément d'une vaste entreprise politique, financière et guerrière, qui a été organisée voire exécutée par les dirigeants de ce groupe présenté jusque-là comme victime. Mais comment une population sans défense aurait-elle su mobiliser le mélange de cynisme et de brutalité nécessaire à la réussite de ce plan ? A ce point du raisonnement intervient le rôle des États (Israël et le Rwanda) devenus les représentants des victimes.

La toute-puissance actuelle des ex-victimes rend plausible leur toute-puissance passée, et ce rétro-éclairage permet de refaire l'histoire du passé à la lumière de ce que l'on prétend savoir du présent. La révélation des complots attribués aux victimes – ou plutôt leur rappel, puisque le complot était l'une des pièces du dossier d'accusation qui avait précédé le génocide – vient compléter le scénario. Que les victimes apparaissent, collectivement, sous un jour peu flatteur n'est pas remarquable en soi : après tout, les préjugés contre les Juifs ou contre les Tutsi existent de longue date. La singularité du nouveau discours tient à ce qu'il réécrit la situation génocidaire.

S'agissant des Juifs, la première forme de ce mythe consista à affirmer que le président de l'Organisation sioniste mondiale, Haïm Weizmann, aurait « déclaré la guerre à l'Allemagne » en 1939, peu avant la déclaration de guerre franco-britannique (en fait, les sionistes avaient simplement fait savoir au gouvernement de Londres que, malgré le conflit qui les opposait à la politique britannique en Palestine, ils prendraient part au combat commun contre l'ennemi nazi). Seul un État souverain peut déclarer la guerre, mais aux yeux des antisémites les Juifs sont une grande puissance et bien plus encore. Cette « déclaration de guerre » servit donc d'argument à la propagande nazie et, après la guerre, aux propagandes négationnistes, justifiant la perpétration du crime puis la négation de celui-ci. On retrouve sa trace dans la formule énoncée le 17 décembre 1980 à l'antenne d'Europe 1 par Robert Faurisson, devenue la pierre angulaire de l'idéologie négationniste : derrière « le prétendu génocide des Juifs » se dissimule une « gigantesque escroquerie politico-financière » dont les principaux bénéficiaires sont « l'État d'Israël et le sionisme international ».

Dans ce contexte, le mot « sionisme » est dénué de tout rapport avec le mouvement politique dont est né l'Etat d'Israël. Ce mot n'a d'autre fonction que de désigner les Juifs – en tant que personnes isolées, et simultanément en tant que membres présumés d'une conspiration à l'échelle mondiale. Le lien établi entre « l'État d'Israël »

La toute-puissance des victimes (suite)

et « le sionisme international » permet d'attribuer à cette conspiration un semblant d'ancrage dans la réalité, tout en convoquant l'image de puissance véhiculée par l'État. De nos jours, il suffit de taper sur un moteur de recherche Internet les mots « complot », « sioniste » et « Holocauste » pour être littéralement envahi de textes et vidéos décrivant cette conspiration dans les moindres détails et en diverses langues.

En France, un homme qui se présente comme proche de la gauche « anti-libérale » a mis en ligne une vidéo d'un antisémite américain dont il admire par ailleurs les thèses conspirationnistes sur le système bancaire[2]. La vidéo explique que le nazisme est le fruit d'une alliance entre Hitler et les sionistes ; que les camps de concentration ont été créés et dirigés par les Juifs sionistes, afin d'exterminer les Juifs antisionistes ; et que, suite à l'élimination de leur associé allemand, les sionistes sont devenus « les maîtres du monde ». Le plus étonnant est que ces propos n'ont provoqué aucun trouble dans l'esprit de celui qui a accueilli la vidéo sur sa page personnelle afin d'en faire profiter ses lecteurs. « Je n'ai pas trouvé une seule pensée antisémite dans cette vidéo », écrit-il en commentaire ; ce sont des « faits étonnants, à vérifier ». Le mot « faits » est écrit en lettres capitales, comme pour souligner l'importance des vérifications à effectuer.

Dans le cas rwandais, on retrouve un mythe analogue ainsi décrit par l'historien africaniste Jean-Pierre Chrétien[3] :

> Tous les Rwandais auraient été victimes d'un génocide, le « génocide rwandais », dont la cible primordiale aurait été les Hutu et dont les planificateurs auraient été les exilés Tutsi organisés dans le FPR, alliés du président ougandais Museveni et appuyés par les « puissances anglo-saxonnes » et par Israël. Les responsabilités sont dès lors inversées selon le principe bien connu de la « propagande en miroir ». Dans ce schéma, le FPR aurait programmé une extermination des Hutu, mais aussi le sacrifice des Tutsi de l'intérieur dans le but cynique de disqualifier les autorités Hutu de 1994 : les génocidaires ne seraient que les pions d'une stratégie tutsi de conquête du pouvoir à Kigali et de constitution d'un « empire nilotique » en Afrique centrale. Le génocide n'aurait été qu'une « autodéfense » provoquée. C'est ainsi, expliquait déjà la RTLM en mai 1994, que les Tutsi « se sont suicidés ». Cette thèse, qui fonctionne en boucle sur des sites du Net imprégnés de conspirationnisme et qui relaie un prétendu « Plan de colonisation tutsi » diffusé par des extrémistes hutu rwandais depuis les années 1960, est digne des *Protocoles des Sages de Sion* dans son contenu et dans son fonctionnement. Elle suscite hélas, à droite comme à gauche, des délires où tantôt un « souverainisme » français, tantôt un « altermondialisme » anti-Wall Street, se trouvent dévoyés.

Ces outrances ont peu d'effet sur l'opinion – sans parler, bien entendu, de la communauté des historiens et des chercheurs pour qui elles constituent, au mieux, un bizarre objet d'étude. Elles sont significatives, cependant, pour deux raisons. D'une part, elles se relient fermement aux autres éléments du discours sur la toute-puissance des victimes, et elles leur offrent un prolongement naturel. D'autre part, bien que les auteurs de pareilles inventions appartiennent à des milieux extrémistes où la négation du génocide a valeur d'article de foi, il se trouve des gens apparemment dénués de toute motivation idéologique directe pour les juger vraisemblables, et pour les relayer à leur tour.

*
* *

En conclusion, j'évoquerai un point qui n'a pas été traité ici parce qu'il mérite un développement séparé : comment les ex-victimes des génocides, ou les personnes qui portent un tel héritage, concilient-elles la mémoire de souffrances passées et le sentiment d'une apparente puissance ?

Les Juifs aiment à citer le commandement qui leur fut transmis par Moïse : « Tu ne maltraiteras point l'étranger, et tu ne l'opprimeras point ; car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte » (Exode 22:21). Le principe fut repris par un contemporain de Jésus, rabbi Hillel, qui s'adressant à un païen résuma la Loi juive en une phrase : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. » Les deux impératifs se conjuguent : il suffit d'avoir connu dans sa chair la condition de l'étranger pour savoir en quoi elle est pénible, et donc pour ne pas l'infliger à autrui. Ce que l'on dit là de l'étranger vaut aussi bien pour le pauvre, pour l'infirme, pour toute personne qui n'est pas en mesure de défendre ses intérêts essentiels – ou qui, si elle en a la capacité théorique, ne l'exerce pas effectivement.

Quand la victime d'un génocide se souvient des souffrances qui lui furent infligées, il est possible qu'elle soit, de ce fait, incitée à mieux se conduire. En va-t-il toujours ainsi ? Il serait téméraire de l'affirmer. Les ex-victimes et leurs descendants peuvent aussi bien s'ancrer dans la pensée que le monde entier les a jadis abandonnés à leur sort, et que l'autodéfense est le seul garant de leur survie. En tout état de cause, s'il est souhaitable qu'une personne tire des conclusions altruistes de souffrances endurées par elle-même ou par ses proches, au nom de quoi un étranger serait-il habilité à lui dicter des règles de comportement ? ▮

(2) Cf. la vidéo de Eustace Mullins, mise en ligne par Étienne Chouard le jeudi 12 avril 2012 sur son site : http://etienne.chouard.free.fr/Europe/forum/index.php?2012%2F04%2F12%2F206-appel-du-dr-rath-depuis-berlin-aux-populations-d-allemagne-d-europe-et-du-monde-entier-attention-aux-racines-nazies-de-l-ue#c8443 (consulté le 9 mars 2014). La vidéo en question est visible également sur YouTube, avec le titre « Eustace Mullins : Le rôle du sionisme dans l'Holocauste » https://www.youtube.com/watch?v=GKvPw6YcAS8 (consulté le 9 mars 2014).

(3) Jean-Pierre Chrétien, « Le génocide du Rwanda : un négationnisme structurel », http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article3981 (consulté le 9 mars 2014).

Les leçons de l'Édit de Nantes ou les théâtres de la catastrophe (XVIe-XVIIe siècles *vs* XXe-XXIe siècles)

→ Par **Christian Biet**,
Université Paris Ouest-Nanterre
IUF

Dans une perspective avant tout heuristique, sans considérer que l'analogie donne un accès direct à la vérité, mais sans en rejeter l'intérêt méthodologique, on comparera ici deux périodes qui, l'une et l'autre, ont dû supporter la charge d'une catastrophe majeure, difficilement pensable, une catastrophe juste passée, et en parler malgré tout, de toute urgence, pour l'intégrer, ou non, dans le monde d'après... Et en suivant ce parallèle, on réfléchira sur les manières dont le théâtre, dans les questions qu'il pose, dans le dispositif qu'il installe et dans les formes qu'il propose, réagit aux catastrophes et aux dispositions que le pouvoir ou l'opinion proposent vis-à-vis d'une mémoire possible des événements, ou vis-à-vis d'un oubli nécessaire à l'harmonie du monde d'après. Devoir de mémoire ou devoir d'oubli, nécessité de revenir à l'horreur ou volonté de la dépasser malgré tout, impossibilité d'occultation face à la nécessité de concorde, expérimentation du détour par d'autres espaces, d'autres temps, par d'autres fables historiques pour parler de ce qui s'est passé, seront ainsi les sujets cette (trop) rapide étude. Ces deux périodes ont marqué l'émergence de la constitution de deux mémoires : la mémoire des guerres du XVIe siècle au XVIIe siècle, et, plus particulièrement, la mémoire des guerres de religion qui hante les esprits et les textes de la première partie du XVIIe siècle, et la mémoire relative à la Seconde Guerre mondiale et à la catastrophe d'Auschwitz qui a laissé une trace sur notre présent. Ce sont deux périodes de « l'après », qui tentent, par leur théâtre, de consigner la catastrophe et la violence, de les figurer et, en les figurant, de les penser. Au XXe siècle comme à la fin du XVIe siècle, l'art est en effet un moyen de lutter contre la prostration sans voix d'après les meurtres, contre le refus de considérer, de juger ou de penser les crimes, ou contre leur oubli, il est une manière de se remémorer le fait que les présents sont encore là et que d'autres sont morts : l'art et, plus particulièrement, le théâtre comme art consacré aux revenants, voire art des revenants, c'est de ce point que nous pouvons partir.

LE THÉÂTRE, LIEU D'OBSERVATION D'UNE CONSCIENCE DE LA CATASTROPHE

On peut à bon droit convenir que l'Holocauste est, depuis 1945, la catastrophe à laquelle la pensée se réfère comme événement radical du monde contemporain,

© Musée cantonal des Beaux-Arts, Lausanne

_ Anonyme. *Les Massacres du Triumvirat*, XVIe siècle, huile sur bois, 84,5 x 148,5 cm.

et si Auschwitz peut être nommé le pire absolu de ce que l'humanité peut produire d'inhumain, on peut aussi penser (donc, analyser historiquement) cet événement historique comme le comble de l'histoire de la civilisation industrielle. L'Holocauste, ainsi, pour certains analystes des *Holocaust studies*, apparaît non comme une rupture, mais comme un point limite, une limite ultime, le comble ai-je dit, de l'industrialisation, de la réification de l'humain dans le cadre de l'évolution de l'humanité vers l'inhumanité technique moderne. Et face à la réalisation, et à la réalité radicale de ce comble, l'art et, partant, le théâtre pensent et figurent l'enchaînement industriel menant à la catastrophe, figurent et désignent plus qu'ils ne représentent les blessures de la catastrophe, et tentent de figurer « l'après ». Un « après » qui revient sur l'horreur, ne peut s'en départir, comme pris dans le pire, comme englué dans un « ressassement éternel » (Blanchot) lui-même ancré sur le point limite du comble. Le théâtre d'Edward Bond ou d'Howard Barker en Angleterre et, d'une autre manière, celui d'Heiner Müller en Allemagne sont ces figurations. Bond[1] semble supposer que, dans le moment où l'inhumain atteint ce comble, dans le moment où le langage dit sa défaite, il n'y a pas de place pour être un peu plus inhumain. Alors selon lui, au creux du creux, l'humanité et le bien pourraient apparaître enfin, et se livrer aux regards du public. Barker, qui refuse la figuration de toute parole possible, de toute conciliation, ou de toute consolation, n'envisage pas ce retour de l'humain : il en reste là, dans cette défaite absolue du langage devant les faits. Ce qui se dit alors ne fait

(1) Comme le montre Élisabeth Angel-Perez dans *Voyage au bout du possible*, Paris, Klincksieck, 2006.

Les Leçons de l'Édit de Nantes ou Les théâtres de la catastrophe (XVIe-XVIIe siècles *vs.* XXe-XXIe siècles) (suite)

que ressasser l'indicible. Quant à Müller, il choisit lui aussi les morts, mais pour faire en sorte que le monde, d'avant et de pendant, communique avec le monde d'après et que l'ensemble du processus réside dans cette contradiction politique qui a produit la catastrophe dans laquelle l'humanité s'abîme. Si bien que dans ce pire, dans cette inhumanité moralement (Bond) ou politiquement (Müller) produite par l'humanité, lors de ce processus allégorique (en Grande-Bretagne) ou figural (en Allemagne), la poésie vient sur la scène comme une réplique textuelle de la violence, des blessures et du point limite auquel Auschwitz nous a tous laissés, sans sublimation possible. Ce faisant, le théâtre comme métaphore, ou même comme allégorie de la catastrophe (Bond, Barker), ne fait pas qu'illustrer : il nomme, il pense et, dans certains cas (Müller, et surtout Peter Weiss dans *L'Instruction*), s'arrête poétiquement (à partir du texte) et figuralement (sur la scène et lors de l'événement théâtral) sur les contradictions en prenant en charge le processus historique et politique, en tentant de le mener, par la poésie et par la performance au même point qu'Auschwitz, sans volonté ni espoir de dépassement ou de sublimation.

L'autre crise[2] est celle de la fin du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle : la France sort d'un bain de sang massif, d'un massacre de masse, enfin, d'une trentaine d'années de violences extrêmes intensives, répétées, ponctuées par de grands pics, comme celui d'août 1572 (date de la Saint-Barthélemy). Durant les Guerres de religion, l'un et l'autre camp se sont référés à la notion d'holocauste, prise au sens religieux et littéral du terme. À la différence du XXe siècle, la guerre civile et religieuse implique alors que les deux camps soient à la fois victimes et bourreaux. Et si les protestants semblent plus enclins à pratiquer la référence biblique du point de vue de la victime, les catholiques, en particulier ligueurs, l'emploient plutôt dans le sens de la nécessité d'un holocauste des réformés. Cependant, les deux camps, réciproquement, se saignent à blanc et font subir à toute une population, militante, impliquée ou non, une horreur qui marque les esprits des « gens d'après ». Si bien que, durant la période de paix intérieure relative qui suit l'accession d'Henri IV au pouvoir, la conscience d'une catastrophe juste passée s'impose.

(2) D'autres, avant moi (Benjamin, Blumenberg, etc.), ont mis en rapport les massacres de masse de la fin du XVIe siècle et leur impact sur le début du XVIIe, avec la réflexion contemporaine sur les violences radicales du XXe siècle ; on comprendra alors que j'ose leur emboîter le pas…

© DR

Une catastrophe, là aussi, à laquelle les contemporains se réfèrent comme événement radical du monde d'alors, un pire absolu de ce que l'humanité peut produire d'inhumain, une horreur qu'il faut peut-être oublier et/ou sur laquelle il est pourtant nécessaire de faire retour, pour la penser. Et, pour faire écho à l'analyse historique de l'Holocauste du XXe siècle, on dira, en considérant les années 1590-1620, qu'on peut aussi penser (donc, analyser historiquement) cet événement historique à la fois comme la fin d'un monde, comme l'entrée dans la modernité, et comme le comble de l'histoire de la civilisation médiévale et renaissante. Les Guerres de religion, ainsi, pourraient être non une rupture, mais un point limite, une limite ultime (mais qui fait passage), le comble de la pensée de l'Un, de l'axiologie reposant sur l'Unité mystique de l'État, de l'Union du politique et du religieux. Un comble qui, là aussi, s'illustre par la violence absolue. Et si, contrairement à la Shoah, cet holocauste est symétriquement et réciproquement partagé dans son effectuation et se situe au sein d'un combat entre deux camps, cette effectuation est saisie par la suite comme un tout ultra-violent dont l'actualisation s'est mise en place lors d'un processus commun. En effet, c'est sur l'idée de l'Un, à partir de la radicalisation de la notion d'Union mystique de l'État que les deux camps (avec toutes leurs diversités) fondent leur action jusqu'à ce que l'excès embrase l'ensemble de la communauté humaine et ouvre à l'inhumanité absolue. À quelques années de distance des massacres et lors de la sortie de crise, on ne peut donc que constater que la pensée de l'Un, à la faveur des Guerres de religion, vole en éclats, dans le sang, que la notion d'Union mystique de l'État a atteint son comble, et qu'il est temps d'entrer dans une autre ère, celle que l'on nomme maintenant l'ère moderne, dans laquelle le politique et le religieux sont distincts.

© DR

– Croquis pour la représentation du *More Cruel*.

Plusieurs positions apparaissent alors pour sortir de, ou pour figurer, à la fois la catastrophe juste passée, ses conséquences et son interprétation. Ici nous en opposerons deux : d'une part la position politique impliquant, au nom d'une vérité contradictoire des faits, la continuité du processus de violence, et d'autre part la position politique de reconstruction pacifiée, par l'occultation plus ou moins radicale des faits et par l'institution d'un devoir d'oubli afin d'aller vers une concorde recouvrée.

LA PRISE DE POSITION IMPLIQUANT, AU NOM D'UNE VÉRITÉ CONTRADICTOIRE DES FAITS, LA CONTINUITÉ DU PROCESSUS DE VIOLENCE

Cette première position, à caractère judiciaire et politique, affirme qu'il est capital de nommer les faits et de déterminer les responsabilités pour trouver les coupables et les punir. Au nom de cette analyse, on sera donc amené à produire des incriminations donnant lieu à une justice. Dès lors, les faits seront qualifiés, les coupables seront châtiés, et l'on établira une vérité sur la catastrophe. Cette position, évidemment, ne sera pas nécessairement partagée par tous, car les incriminés pourront eux-mêmes établir une autre description ou une autre analyse des faits, si bien que la vérité et la justice finale seront dédoublées, s'opposeront et, à terme, donneront lieu à un nouveau conflit violent. La catastrophe, devenue cyclique, pourra ainsi trouver ses répliques, plus ou moins fortes, au nom de la justice et de la vérité non partagées. Cette position militante, que l'on trouve aussi bien dans le théâtre (à travers un détour, le plus souvent, par les tragédies de martyrs, principalement dans le théâtre

Les Leçons de l'Édit de Nantes ou Les théâtres de la catastrophe (XVIe-XVIIe siècles *vs.* XXe-XXIe siècles) (suite)

de la Ligue, puis de la contre-réforme au XVIIe siècle) que dans les récits (narrant la violence des ennemis sur les victimes) fonctionne comme une dénonciation des crimes sur le mode judiciaire, tente de fortifier, par le médium théâtral, les partis radicaux, et aboutit le plus souvent à un appel à l'action à partir de l'indignation que le public est censé éprouver.

Cependant, pour éviter la réplication de l'horreur sur le mode réel de la vengeance sanglante militante, la période qui suit directement les guerres, correspondant à ce que nous nommerons une « sortie de crise », expérimente parallèlement plusieurs solutions pour échapper à l'instrumentalisation de l'horreur comme arme politique guerrière et, parmi ces positions tendant à la paix, l'une est très directement proposée, nommée et prescrite par l'Édit de Nantes.

POLITIQUE DE RECONSTRUCTION PACIFIÉE, PAR L'OCCULTATION DES FAITS

S'il apparaît nécessaire de nommer les faits, de les décrire, de les analyser et de pointer les causes générales et particulières pour mieux les comprendre et pour les juger, il peut sembler, politiquement et socialement, tout aussi important *d'oublier* les faits et les responsabilités pour interrompre le processus violent et tenter de produire un présent pacifié, porteur d'un futur sans catastrophe. Un argument corollaire consiste à dire qu'en outre, on doit s'interroger sur la capacité, la nécessité et la légitimité des survivants à mesurer les causes des faits, les responsabilités de chacun et l'action de tous durant la catastrophe juste passée, parce que tous sont comptables, ou responsables, du passé proche, et parce qu'ils n'ont pas le recul historique nécessaire pour en juger. Dans ce cas de figure, on dira qu'il y a peut-être nécessité à décrire les faits passés, mais qu'il y a aussi une nécessité plus grande à vivre ensemble (et non à déterminer « un vivre ensemble », mot politique contemporain aux enjeux apparemment moraux et objectivement lénifiants) après l'horreur, à occulter les faits et les jugements dans l'intérêt de tous, donc d'occulter la catastrophe au nom de la paix. Car, même quand la paix est faite, la question se pose de savoir comment arrêter le cycle des vengeances, des craintes et des humiliations. Faut-il, la paix réalisée, poursuivre, au nom de la paix, mais par la force, les radicaux, les ennemis ou les rebelles d'avant et qui ont perdu le combat ? Faut-il mettre en place des procès pour les punir, ou en tout cas les juger ou, au contraire, faut-il abandonner toute cause et toute rétorsion, y compris pour les pires horreurs ? En d'autres termes, comment balancer entre la volonté ou la nécessité de justice à rendre et l'interruption de l'enchaînement des massacres, et donc des vengeances possibles ?

Ainsi, pour aboutir à la paix, on peut de toute manière faire intervenir la loi en interdisant l'expression de l'horreur à partir du moment où elle met en jeu des événements à peine passés. Ainsi, à la fin du XVIe siècle, le pouvoir royal reprend les principes des traités de paix antiques et modernes pour *organiser une amnésie réputée totale, mais en réalité sélective et décréter la concorde* : Henri IV interdit, donc, *en principe* qu'on fasse directement mention des massacres de masse qui viennent d'endeuiller le passé proche. L'Édit de Nantes, rédigé en 1598 et enregistré par le Parlement de Paris en février 1599, s'il impose la coexistence pacifique des deux Églises, proclame aussi l'abolition mémorielle des actes d'hostilité commis. La chose est d'importance puisqu'elle apparaît dès les deux premiers articles :

> I. Premièrement, que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre, depuis le commencement du mois de mars 1585 jusqu'à notre avènement à la couronne et durant les autres troubles précédents et à leur occasion, demeurera éteinte et assoupie, comme de chose non advenue. Et ne sera loisible ni permis à nos procureurs généraux, ni autres personnes quelconques, publiques ni privées, en quelque temps, ni pour quelque occasion que ce soit, en faire mention, procès ou poursuite en aucunes cours ou juridictions que ce soit.
> II. Défendons à tous nos sujets, de quelque état et qualité qu'ils soient, d'en renouveler la mémoire, s'attaquer, ressentir, injurier, ni provoquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé, pour quelques cause et prétexte que ce soit, en disputer, contester, quereller ni s'outrager ou s'offenser de fait ou de parole, mais se contenir et vivre paisiblement ensemble comme frères, amis et concitoyens, sur peine aux contrevenants d'être punis comme infracteurs de paix et perturbateurs du repos public.

La chose n'est pas nouvelle. Les édits dits « de pacification », forts répétitifs depuis le début des guerres de religion, rappellent tous la même chose : qu'il faut oublier, passer sous silence les faits passés pour penser le présent et permettre la paix future. Il ne faudra pas moins de douze édits en 26 ans pour qu'enfin les défenses et interdits s'opèrent, quant à la notion de mémoire, elle apparaît très expressément dans trois textes majeurs : l'Édit de Saint-Germain-en-Laye, 1570, la conférence de Nérac, en 1579 et l'Édit de Nantes, en 1598[3].

> Premierement, que la *memoire* de toutes choses passées d'une part et d'autre dès et depuis les troubles advenuz en nostre royaume et à l'occasion d'iceulx, demoure *estaincte et assopie* comme de chose non advenue ; [...] Deffendant à tous noz subjectz, de quelque estat et qualité qu'ilz soient, qu'ilz n'ayent à en renouveller la *memoire*, s'attacquer, injurier ne provocquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé, *en disputer, contester, quereler ny s'oultrager ou offenser de faict ou de parole, mais se contenir et vivre paisiblement ensemble*. (Saint-Germain-en-Laye, 1570).

Il faut, depuis 1570 et même depuis l'Édit d'Amboise de 1563, que l'effort de pacification du royaume repose, d'abord, sur une loi qui oblige à l'occultation forcée de toute mémoire, *a fortiori* lorsqu'elle est réincarnée dans les prêches, les lectures, les représentations et les discours publics aux fins d'« exciter le peuple à la sédition » (article 17). Toute mention de la Saint-Barthélemy et des massacres qui viennent juste d'avoir lieu sera donc interdite, et sur ce point les ordres du roi réagissent à un très grand nombre de publications catholiques et protestantes (on l'a vu) qui ont, jusqu'alors, émaillé et entretenu les combats[4]. Cette clause d'oubli et de fraternisation – qui remonte même dans son principe aux paix entre les cités grecques

(3) 1562, I. I. Édit de janvier 1563, II.II. Édit d'Amboise 1568, III. III. Paix de Longjumeau. Édit de Paris 1568, IV. IV. Édit de Saint-Maur 1570, V. V. Édit de Saint-Germain-en-Laye 1573, VI. VI. Paix de la Rochelle. Édit de Boulogne 1576, VII. VII. Paix de Monsieur. Édit de Paris dit de Beaulieu 1577, VIII. VIII. Paix de Bergerac. Édit de Poitiers 1577, IX. IX. Paix de Bergerac. Articles particuliers 1579, X. X. Conférence de Nérac 1580, XI. XI. Conférences de Fleix et de Coutras 1598, XII. XII. Édit de Nantes. Édit général (cf. : http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification).

(4) *Le Martyre de Frère Jacques Clément*, publié à Paris, chez Fuzelier en 1589, et *l'Anti-martyr de Frère Jacques Clément de l'ordre des Jacobins, c'est-à-dire qu'il a justement tué le feu Roy de très heureuse mémoire Henry troisième, et s'il doit être mis au rang des Martyrs de Jésus-Christ avec une belle remonstance aux François* [1590], d'Etienne Pasquier, par exemple. Les titres, indiqués dans ces notes dans leur orthographe originale, sont modernisés dans l'ensemble de l'édition.

Les Leçons de l'Édit de Nantes ou Les théâtres de la catastrophe (XVIe-XVIIe siècles *vs.* XXe-XXIe siècles) (suite)

comme moyen de reconstruire après une guerre – figure ainsi dans toutes les « paix de religion » depuis 1563 et la tendance ne fléchira pas après l'Édit de Nantes.

Les formulations en sont plus ou moins semblables : le traité d'Amboise, par exemple, interdit de « s'attacher, injurier, ni provoquer l'un l'autre, par reproche de ce qui s'est passé, disputer, quereller ni contester ensemble du fait de la religion, offenser ni outrager de fait et de parole. » Et il est clair que ces déclarations sont plus préventives que vraiment efficaces et qu'au mieux elles ne font qu'intimider ou plutôt que limiter les paroles trop violentes. En fait, elles montrent surtout que l'État doit servir de garant à un ordre qui suit les troubles, et dans lequel des clauses juridiques sont là pour dire comment régler ce qui serait les sources de litiges les plus évidents (le droit des personnes, remettre chacun en sa maison, propriété des lieux de culte, coût des destructions, droit aux charges publiques). Elles indiquent aussi que toute ingérence dans les affaires internes des Églises comme dans les violences et les vengeances privées doit être nulle et non avenue. En d'autres termes, ces formulations sont à la fois théoriques et attestent simplement du fait que la paix est nécessaire, mais elles déterminent encore des zones où les juristes pourront pour les unes intervenir et pour les autres se retrancher devant les interdits de la loi[5].

FIGURATIONS DE LA CATASTROPHE ET DEVOIR D'OUBLI

Ainsi, malgré une relative interdiction et une volonté principielle d'oubli, toute aussi relative dans les faits, la littérature et le théâtre ne renoncent pas à figurer les événements tragiques à peine passés. On notera d'abord que, lorsqu'ils vont dans le sens de la politique royale, ils ne sont ni interdits de publication, ni interdits de représentation. La tragédie de Fonteny, *Cléophon*[6], qui en 1600 représente sur scène, assassinat inclus, la dernière journée d'Henri III et ne prend que de transparentes précautions pour parler de la mort du roi (les noms des personnages historiques sont hellénises, mais infiniment clairs), est un parfait exemple du fait que l'interdiction ne prend pas en compte ce qui ne s'oppose pas à, ou qui favorise, la politique royale. D'autres exemples viennent en cela confirmer que les édits, ou les décrets, destinés à ramener le calme par la loi, n'ont qu'une application limitée aux désordres politiques qu'ils peuvent produire. Et l'on sait bien aussi que les décrets sont promulgués pour endiguer les situations bien réelles et bien installées qu'ils combattent. C'est pourquoi l'interdiction de parler et d'écrire sur la Saint-Barthélemy, ce *devoir d'oubli proclamé par la loi*, ne résout rien, en tout cas à moyen ou à long terme.

En outre, *stricto sensu,* l'Édit de Nantes couvre expressément de cette amnistie théorique les années ligueuses depuis 1585 (et pas toutes les guerres, qui ont été amnistiées à chaque Paix). L'article 1 « choses non advenues » en interdit donc la mention comme cause de procès[7], mais insiste, dans les articles 85 à 87, sur le fait qu'il y a des cas non amnistiables (des « cas exécrables », viols, enlèvements, meurtres et pillages sans commandement) qui ne relèvent ni de la guerre ni du règlement des chefs locaux des deux religions. On peut donc parler, mais on ne peut pas « reprocher » tant le « reproche » est une chose différente puisqu'il remet sous les yeux, re-monstre, impute à faute, critique et blâme, et ainsi ne juge pas les faits, mais se prononce sur l'idée du juste et de l'injuste, sur le principe du droit lui-même et des prérequis qu'il contient. En d'autres termes, il est admis qu'on parle de ce qui vient de se passer, qu'on en montre les faits, mais non qu'on en discute le droit, la justice ou l'injustice dans le but, ou dans le dessein d'imputer à faute. C'est pourquoi les prédicateurs sont obligés d'être « modestes » sous peine de procès. Or, blâmer, critiquer, juger du juste et de l'injuste, reprocher, remettre sous les yeux, re-monstrer et imputer à faute, c'est précisément ce que fait le théâtre.

Car le théâtre est, à l'époque, le dispositif idéal pour dire et penser la catastrophe à peine passée (les guerres de religion), mais aussi pour placer cette catastrophe dans une perspective historique et idéologique, pour la mettre parmi toutes celles qui ont produit le siècle qui s'achève : le génocide des Indiens, le début de l'esclavage européen, les guerres civiles anglaises, entre autres horreurs. L'art vivant, alors, s'interroge sur les morts et les fait revenir sur scène, à grand renfort de représentation, par l'hyperfiguration des violences sur la scène même, mais aussi par le recours à la distance historique, géographique, par le recours à des espaces dramatiques et des fictions capables de rendre compte de ce qu'a été le XVIe siècle (passé proche), de ce qu'aurait pu être le XVIe siècle (irréel du passé), de ce qu'est le moment présent, enfin, de ce que pourra être le futur. En cela, la figuration théâtrale, qui incorpore aussi bien la performance violente que le discours rhétorique savant, a pour objet

© Musée du Louvre, Paris

_ Antoine Caron, *Les Massacres du Triumvirat*, 1566, huile sur toile, 116 x 195 cm.

(5) C'est ainsi qu'un grand nombre d'hommes de loi deviennent des « commissaires » des Édits chargés de régler les litiges et qu'après l'Édit de Nantes, des Chambres de l'Édit, mi-parties, fonctionnent à cette fin.

(6) Cette tragédie et les suivantes qui seront citées ont été republiées dans Christian Biet (dir.), *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France (fin XVIe-début du XVIIe siècle)*, Paris, Robert Laffont, Coll. « Bouquins », 2006.

(7) On se reportera à l'article 58 qui efface les sentences, arrêts, etc., prononcés depuis le règne d'Henri II, ainsi que les livres, actes diffamatoires, confiscations, etc. pour cause de religion, si bien que l'article 59 prévoit les restitutions possibles.

Les Leçons de l'Édit de Nantes ou Les théâtres de la catastrophe (XVIe-XVIIe siècles *vs.* XXe-XXIe siècles) (suite)

d'être un dispositif situé au chevet d'un siècle catastrophique à peine mort, donc un dispositif qui peut se pencher sur le monde tel qu'il a été pour le faire revenir, devant une assemblée, par l'image, la parole et le jeu physique, malgré les interdictions de figuration mémorielle, mais encore un dispositif heuristique qui permet, à partir de cette performance d'interroger le passé, le présent et le futur.

LE DÉTOUR COMME SYSTÈME DE REPRÉSENTATION DE L'HISTOIRE

Cependant, pour prendre en compte l'obligation directe du devoir d'oubli, les auteurs et les comédiens traiteront le passé conflictuel au moyen d'un détour par l'histoire latine, grecque, ou lombarde, ou encore ottomane, donc par un déplacement dans le temps et/ou dans l'espace. On notera que ces auteurs, ces comédiens et même les sujets des XVIe et XVIIe siècles, sont par ailleurs rompus à ce genre d'exercice qui passe par le traitement indirect des phénomènes contemporains (par la dissimulation si l'on veut), non seulement pour échapper aux lois ou aux différents types de contraintes politiques et religieuses, ou de censure, mais parce que l'expression artistique, la figuration des conduites humaines présentes, passent le plus souvent par la mise en place d'une distance temporelle et spatiale référente elle-même chargée d'une histoire et capable d'entraîner un mouvement analogique propre à la comparaison et à la pensée critique. En outre, ces détours par ce système référentiel a l'avantage d'être aussi légitimant puisqu'on convoque, de fait, des textes ayant souvent valeur d'autorité littéraire ou théâtrale.

S'il est donc, en principe, impossible de publier sur les Guerres de religion, au risque de contrevenir à la loi, d'en faire un objet d'histoire ou de fiction, la littérature, le théâtre et l'histoire elle-même peuvent ainsi passer par ces déplacements, ces détours, ces emprunts référentiels qui, pour peu qu'on se donne la peine d'y réfléchir, transcrivent dans un autre temps, ou sur d'autres modes, l'intense cruauté dans laquelle le pays vient d'être plongé. On pourrait même affirmer que la littérature et le théâtre s'attachent à transcrire métaphoriquement l'analyse qu'ils font de la situation à peine passée, des violences faites au corps social et au corps de la France toute entière, à travers les récits et les intrigues tragiques canoniques prenant pour objet le corps souffrant des personnages. Sans refuser tout à fait l'occultation de l'actualité proche, ces récits et ces tragédies se calent généralement sur l'oubli nécessaire imposé par l'Édit, sur un renoncement partiel à la tragédie d'actualité[8], pour en détourner l'application par la référence antique (*Scédase*) ou étrangère (*Le More cruel, La Tragédie mahométiste*). Et si, parfois, la tragédie d'actualité réapparaît, elle le fait, d'une certaine manière, au nom du pouvoir royal, si bien qu'elle n'enfreint pas vraiment l'Édit puisqu'elle concourt à la nouvelle harmonie décrétée par le Souverain. De même, juste après la mort d'Henri IV et juste après la mort des Concini, d'autres pièces d'actualité seront écrites et parfois représentées, mais elles iront là encore dans le sens du pouvoir. Ce qu'a donc, de fait, interdit l'Édit, et c'est là tout à fait logique du point de vue du pouvoir royal, ce n'est pas la mémoire en général, mais l'usage séditieux et directement dommageable à la paix (royale) qu'on peut en faire. Et, parallèlement, ce qu'a permis le devoir d'oubli, c'est, pour les fictions narratives et dramatiques, un travail sur la technique du détour par d'autres références afin de réfléchir par la bande sur le bain de sang à peine passé.

Les monceaux de morts et l'horreur commentés sont donc là pour servir à la pensée, et ne sont pas oubliés ; au contraire, ils innervent l'histoire, la littérature et le théâtre, comme des motifs irrépressibles. Et s'ils apparaissent comme des repoussoirs face à la période de paix intérieure et de pouvoir personnel qui suit, bien cadenassés par Henri IV, le premier Bourbon, ils montrent aussi, ce qui n'est pas rien, que chaque pouvoir légitime est enraciné dans le sang versé.

La question est alors de savoir ce que ce retour-détour permet ou souhaite permettre : la production d'un lien possible, autrement dit la production ou l'aide à la production d'une concorde dans le cadre de la nouvelle paix décrétée, ou bien la production d'un lieu de réflexion contradictoire, autrement dit, un déplacement esthétique et heuristique qui amène à faire en sorte que la figuration interroge le présent et que ceux qui la jouent et la voient s'interrogent eux-mêmes et, en assemblée, jugent contradictoirement le monde représenté comme le monde au dehors du théâtre. En outre, si durant les guerres, les édits de pacification servent autant à installer une sorte de silence qu'à interdire les assemblées qui peuvent être armées et séditieuses, après les guerres, il en est de même à ceci près que la paix est quand même presque installée et que l'Édit de Nantes est respecté, souvent par la force, qu'il peut en tout cas apparaître comme l'étant. C'est pourquoi, dans le même temps, le pouvoir peut revendiquer l'établissement et la réalité d'une concorde au nom de la disparition notable de la discorde et d'un respect relatif, mais vérifiable de l'Édit. Cette fois, le pouvoir peut contraindre, avec plus de force, au silence, ou au détour historique, ou à la promotion d'une concorde autour du prince.

C'est pourquoi, dans un premier temps, le théâtre du tout début du siècle se partage entre d'une part un théâtre de propagande à effets frappants, qui juge pour l'assemblée et souhaite l'entraîner dans une action, et d'autre part un théâtre de la contradiction qui hyper-représente la violence, avec là aussi des effets frappants, mais qui, lui, met l'assemblée en état de penser contradictoirement le monde en désordre. Et l'on ajoutera que, à mesure que le XVIIe siècle s'avance et que l'esthétique va vers une tragédie cultivant le discours plus que l'action scénique sanglante, l'on se dirige peu à peu vers la mise en place d'une fin de concorde, quitte à réaliser un coup de force théâtral, comme, en 1643, dans *Cinna ou la clémence d'Auguste*, ou quitte à laisser, à l'intérieur de l'évolution de la fable, des questions contradictoires et d'importantes zones de doute. On passerait donc de la représentation sanglante de la violence ancienne des meurtres de masse sur l'échafaud du théâtre, à la représentation filtrée grâce au détour historique et/ou géographique et ce détour temporel et/ou spatial fonde alors la systématisation du recours à la fiction en distance et à l'esthétisation de l'échafaud tragique. Cette opération permet ainsi aux comédiens et aux auteurs de souscrire aux édits et de ne pas risquer l'échafaud ou l'estrapade, donc d'échapper à la menace de l'échafaud judiciaire grâce à cette appropriation très particulière du devoir d'oubli.

(8) Cf. *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France (fin XVIe début du XVIIe siècle), op. cit.* ; Charlotte Bouteille-Meister, *Représenter le présent : Formes et fonctions de l'« actualité » dans le théâtre d'expression française à l'époque des conflits religieux (1554-1629)*, à paraître Classiques Garnier, 2014.

Les Leçons de l'Édit de Nantes ou Les théâtres de la catastrophe (XVIe-XVIIe siècles *vs.* XXe-XXIe siècles) (suite)

On le voit, les discours du « temps d'après » portent à la fois sur la possibilité, l'impossibilité et l'hésitation à nommer ce qui s'est passé *tout en sachant qu'il faut bien le faire, qu'il est impossible de ne pas le faire,* mais aussi sur l'hésitation à évaluer les responsabilités *tout en sachant qu'en déterminant les responsabilités, on déterminera des culpabilités et l'on devra prononcer un jugement*. Ainsi, d'un côté, il *faut* nommer, qualifier les faits, mais de l'autre, il est tout aussi important d'éviter que se poursuive l'enchaînement funeste *tout en constatant qu'il se poursuit* : un enchaînement qui consiste, en nommant les crimes et en évaluant les responsabilités, à condamner et à punir, au risque de produire, en retour, des réactions rendant pérenne l'enchaînement des violences. En somme, on s'interroge sur la manière de revenir sur la catastrophe : faut-il parler ? Faut-il se taire ? Doit-on souscrire à un devoir de mémoire ? Ou, au contraire doit-on observer un devoir d'oubli ? Et, du point de vue qui nous intéresse ici, et qui est celui de l'art, et plus particulièrement l'art dramatique et le théâtre comme événement esthétique et social, faut-il revenir sur les événements juste passés, et si oui, comment ? Comment, en effet, faire du théâtre et de l'art après la Saint-Barthélemy, ou après Auschwitz, Srebrenica, après le Rwanda ? ▮

On pourra trouver quelques prolongements de cette réflexion dans les ouvrages suivants : Christian Biet (dir.), *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2006 ; Christian Biet, Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyres en France (fin XVIe-début XVIIe siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2009 ; Christian Biet, Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Littératures classiques*, n° 73 (« Le théâtre, la violence et les arts en Europe [XVIe-XVIIe s.] »), Paris, Armand Colin, automne 2010 ; David Lescot, Laurent Véray (dir.), *Les Mises en scène de la guerre au XXe siècle. Théâtre et cinéma*, Paris, Nouveau Monde, 2011 ; Alain Kleinberger, Philippe Mesnard (dir.), *La Shoah. Théâtre et cinéma aux limites de la représentation*, Paris, Kimé/Fondation Auschwitz, « Entre Histoire et Mémoire », 2013.

Mémoires « en progrès » (II)*

car c'est un exploit inutile que
celui qu'on ne fait pas connaître[1].

→ Par **Philippe Mesnard**

D'emblée, je dirai que les pages qui suivent avancent des éléments d'analyse à considérer comme autant d'hypothèses en vue d'interprétations à venir. En ce sens, clore ainsi ce dossier comporte une dimension programmatique. Avec le souci de revisiter le fonctionnement des groupes dits mémoriels (associations, communautés, institutions), nous allons nous attacher ici, ni à la dimension interactionnelle de leur histoire, ni aux liens analogiques que les mémoires tissent entre elles, mais à l'économie des représentations de la violence qui détermine l'identité de ces groupes et, ce faisant, la façon dont ils sont perçus, ou non, dans l'espace public.

Or, si de tout temps les modèles de l'action ont régi la reconnaissance des groupes impliqués dans et par l'histoire, s'ils ont gouverné le choix des figures tutélaires – héros, martyrs – sur lesquels se sont fondés leurs récits, en revanche, depuis ces dernières décades, l'on enregistre d'importantes mutations aux niveaux de la culture, des discours scientifiques et, bien évidemment, des groupes eux-mêmes. La vulnérabilité, la faiblesse, le traumatisme occupent maintenant le centre de la scène. Alors, peut-on se demander, à quelles conditions l'expérience de la violence radicale subie par un groupe dépourvu de moyens de résistance peut-elle être convertie en un récit alors même qu'elle met en échec l'exercice de la narration ? Comment peut-elle être transmise, et donner à un groupe (au sens large) son unité ?

DE QUEL *QUI* S'AGIT-IL ?

Les discours que produisent ces groupes véhiculent les récits de leur histoire souvent étayée par l'expérience de leurs fondateurs, avec des intrigues parfois différentes, voire contradictoires, mais co-construisant et partageant un même univers référentiel, ce qui nécessite des agents (locuteur, porte-parole, conteur, relais dont certains peuvent être parfois, à un niveau local ou plus vaste, de véritables « vedettes » pourvues de charisme et d'autorité). L'interaction de ces différents éléments en jeu les uns avec les autres est déterminante pour l'identité du groupe et, par là même, pour sa reconnaissance. Pour mieux approcher cette question, Paul Ricœur nous est ici d'un grand appui.

En effet, dans *Temps et récit*, puis dans *Soi-même comme un autre* (1990), il s'emploie à élaborer la notion d'identité narrative en la distinguant de l'identité dite substantielle censée correspondre aux caractères fondamentaux attribués à tel sujet

(*) Cette étude prolonge la réflexion présentée lors de la conférence « Memory in progress » prononcée à l'Université de Konstanz, à paraître in *Transnational Memory in the Hispanic World*, special issue of the *European Review* (Cambridge University Press), Nadia Lie, Kirsten Mahlke et Silvana Mandolessi (dir.), Fall 2014.

(1) Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion* [1176-1181], Paris, GF Flammarion, 1990, p. 242.

Mémoires « en progrès » (II)
(suite)

et faisant qu'il ne peut être confondu avec un autre. En revanche, l'identité narrative équivaut à l'ipséité qui, elle, n'existe que par son évolution et les aléas propres à son histoire où se mêlent les parts véridique et fictive qu' « un sujet raconte sur lui-même[2]. » L'on ne développe pas ici toutes les conséquences sur les questions mémorielles et testimoniales que contiennent ces réflexions, mais deux seulement sur le groupe et sur le *qui*.

Le groupe d'abord. L'identité narrative, précise Ricœur, vaut aussi bien pour un individu que pour une communauté (*TR*, p. 442). Ainsi, « l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique » (*TR*, p. 444). L'identité narrative d'un groupe s'élabore à partir de l'interaction circulaire entre ce que ses agents racontent de son histoire, et la reconnaissance de ce récit à travers son évolution ; cette évolution serait-elle conflictuelle au niveau de ses relations extérieures, cela ne compromettrait en rien l'identité du groupe, au contraire, elle en sortirait consolidée. Non seulement l'identité repose sur de tels exercices narratifs, mais les dynamiques contradictoires dans lesquelles elle peut être attirée la maintiennent à la place qu'elle occupe. De là, l'apparente pertinence du lexique des conflits intermémoriels s'affadit considérablement et la fameuse lutte pour la reconnaissance s'avère n'être qu'un aspect – le plus accrocheur – auquel l'ampleur et la complexité du phénomène ne peuvent se réduire.

Qu'un groupe travaille à se différencier des autres avec lesquels il est en relation, que cela implique des tensions et des oppositions aux différents niveaux individuels et collectifs, que chacun se définisse par les histoires qu'il (*se*) raconte, ces évidences dont il n'y a pas à être choqué trouvent leur prolongement aussi bien dans le concept d'*éthos* (Ruth Amossy), que comme positionnement dans une logique de champ (Pierre Bourdieu), avec ses stratégies, mesquines ou grandioses, que ne manquent pas de pratiquer les fortes personnalités des milieux mémoriels, qui en usent pour se forger une image et l'entretenir. Pour cela, ce qui est tenu pour des conflits entre groupes mémoriels relève généralement de rivalités et d'intolérances entre individus. Et que de cruciaux enjeux narcissiques sous-tendent *éthos* et champ mémoriel n'a rien d'étonnant, surtout quand les histoires dont il s'agit sont grevées par la souffrance, l'humiliation et la perte constituées en héritage.

Cela nous conduit à la seconde réflexion ayant trait au *qui*. « Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? », écrit Ricœur (*TR*, p. 442). Et si la réponse ne peut être que narrative, estime-t-il, c'est que l' « histoire racontée dit le *qui* de l'action. » Ici, le terme *action* est aussi important que le *qui*. Lecteur assidu d'Hannah Arendt, Ricœur mentionne l'œuvre maîtresse de celle-ci, *The Human condition*[3] (1958). Arendt y consacre un remarquable chapitre à l'action faisant écho à la célèbre phrase de Dante Alighieri, extrait de *De monarchia* : « Car en toute action l'intention première de l'agent, qu'il agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image[4]. » C'est dans ce sens qu'Arendt écrit :

(2) Paul Ricœur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, « Point essai », 1985, p. 443 – désormais : *TR*.

(3) Nous nous référerons à l'édition française : Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne* [1958], traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, « Agora », 1983 – désormais *CHM*.

(4) Dante Alighieri, *La Monarchie*, préface de Claude Lefort, Paris, Belin, 1993, livre 1, XIII. 1-2, p. 132.

© Ph. M.

_ Fig. 1 : bas relief du monument de Nathan Rapoport commémorant la révolte du ghetto de Varsovie (1947).

> Si l'action et la parole sont si étroitement apparentées, c'est que l'acte primordial et spécifiquement humain doit en même temps contenir la réponse à la question posée à tout nouveau venu : « Qui es-tu ? » [...] Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole. (*CHM*, 235)

> En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent en même temps que l'acte, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire, et qui n'est possible que dans le domaine public. (*CHM*, 237)

Action, parole, gloire, voici les mots clés. Plus que la parole, pourrait-on ajouter, il n'est d'action qui ne réclame, qui n'exige même d'être représentée non seulement pour exister, mais aussi pour servir de modèle (donc, être transmise). Être paré de gloire, accéder au rang de héros – quitte à en mourir –, c'est tenter d'élever la représentation à hauteur de l'éthique pour faire de son acteur une figure exemplaire montrant la voie à suivre pour continuer à vivre ensemble. Et peu importe si cette tentative (ou cette tentation) produit une légende qui occulte la violence recelée *in nuce* par toute action et qui désenchanterait instantanément le héros, fût-il demi-dieu (*Achill, das Vieh*, écrit Christa Wolf dans *Kassandra*). Rien dans l'action n'est irreprésentable (postulat aux conséquences vertigineuses). Aussi ne sera-t-on pas étonné que l'identité d'un groupe se fonde sur la narration des actions de ses protagonistes, lesquels ne manquent généralement pas de se faire passer pour des héros (le *faire passer* n'est pas péjoratif et ne disqualifie ni ne délégitime les actions menées

par lesdits protagonistes, mais il exprime simplement qu'il n'y a pas de héros qui ne soit fictionnalisé ; d'où l'on peut considérer : pas d'action qui, personnalisée, ne soit fictionnalisable).

Nul besoin d'insister plus, on comprend *comment* cela (action, parole, gloire, récit, identité narrative) fonctionne, d'autant que la psychologie cognitive nous apprend que l'action est plus facilement mémorisable par l'individu que la non-action. Mais alors, pour celui qui reste privé des moyens de l'action, y compris de celui de raconter, et que la gloire ne pare pas, quand il ne lui reste plus que vulnérabilité et malheur, passivité et dénuement, perte de repère et errance, quelles possibilités d'identité et de transmission lui reste-t-il ? « Sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélatoire, elle perdrait aussi son sujet » (*CHM*, 235). L'on n'a plus affaire à des hommes, écrit Arendt, « mais [à] des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles » (*ibid.*). De là se déploie le spectre même de l'aliénation qui s'étire de la désolation telle qu'Arendt l'utilise à propos de la condition totalitaire, jusqu'à la terreur concentrationnaire et génocidaire.

Le lien de la parole (orale et/ou écrite) à l'action, en particulier, et à l'expérience, en général, s'est en effet considérablement modifié et, pour certains, altéré sous l'impact des violences collectives du XXe siècle[5].

Comment un groupe peut-il se constituer une *identité narrative* quand le sol sur lequel celle-ci se fixerait n'est qu'un fond sans fond ? Fond sans fond d'un anéantissement qui n'a pas pour fin la mort, mais l'abolition du sens symbolique dont, par nécessité anthropologique, la mort est investie tant que la société humaine préserve son humanité. Alors, quand tuer s'intègre comme pratique parmi d'autres dans un programme de cruauté collective, la mort n'est plus ni limite ni repère, s'y substitue la souffrance elle-même prolongée, après coup, dans les processus officiels de deuil collectif par l'impossibilité même de faire son deuil, voire par le souci d'entretenir la douleur comme lien avec les morts. Aussi bien pour les violences que pour leurs conséquences, la Première Guerre mondiale marque en cela un premier basculement dont rend compte la remarquable étude de Stéphane Audouin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*. À propos des prisonniers, des déportés civils, de ceux qui ont été dépossédés de leur identité territoriale suite à l'éclatement des Empires et aux vagues de déplacements de population qui leur ont été consécutives, les deux historiens demandent : « tous ces oubliés de la commémoration [...] : ne sont-ils pas le chaînon manquant entre les héros trop célébrés de la Grande Guerre et les victimes de la Seconde Guerre mondiale[6] ? »

Que se passe-t-il quand, se fondant sur la ruine et le désastre, plus rien de la ou des victimes ne répond au besoin, à l'attente – peut-être même au désir – d'héroïsation ? La transmission sans modèle pragmatique se réalise-t-elle, malgré tout ? Y a-t-il des groupes dont le récit fondateur puisse fonctionner comme tel et qui y fondent leur identité, sans que ce récit ne relate les actions et hauts faits de certains de leurs membres[7] ? Bien sûr, je vais immédiatement m'entendre dire que c'est une

(5) Parallèlement à Arendt, cf. Walter Benjamin, « Le conteur [*Der Erzähler*]. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » [1936], in *Œuvres III*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 115-151, principalement les premières pages pour cette question ; mais aussi Jean Paulhan, « L'homme muet », *Les Fleurs de Tarbes* ou *La terreur dans les Lettres*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1941, p. 35-37.

(6) Stéphane Audouin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2000, p. 267.

(7) L'on sait que la défaite lors d'une bataille se convertit facilement – parfois plus qu'une victoire – en épisode fondateur, mais ici il ne s'agit pas de cela.

évidence : ces groupes existent et c'est même ce qui caractérise notre belle époque que de donner parole et mémoire à ceux qui, naguère, en étaient dépossédés. Mais il y a peu cette évidence n'avait pas cours, quand aujourd'hui elle nous semblerait naturelle, de quelle mutation alors, imperceptible et radicale pourtant, résulterait-elle ?

QUI DE L'ACTION, *QUI* DE LA VULNÉRABILITÉ

Les groupes porteurs de mémoire qui occupent aujourd'hui le devant de la scène se sont créés sur la base d'une expérience partagée de violence et, généralement, de souffrance endurée par leurs membres fondateurs. Toutefois, la question : « de quelle victime s'agit-il ? », n'a de sens qu'avec son prolongement : dans quelle économie des représentations celle-ci s'inscrit-elle ? Il y a bien sûr de nettes distinctions catégorielles entre un héros martyr, mort au combat ou pour ses convictions, sa foi ou par idéalisme, et des otages fusillés pour l'exemple, des femmes violées, une population déportée et anéantie pour cause de son identité. La façon dont l'une ou l'autre victime prend une place, ou non, dans la représentation de ce qui a eu lieu décide, parfois immédiatement, parfois en différé, comment elle va nourrir l'identité narrative du groupe auquel elle est associée.

La deuxième moitié du XIXe siècle s'avère être un important moment de prise de conscience de cette misère cantonnée aux périmètres des champs de bataille. C'est vers 1850, aux États-Unis, que les premiers cimetières militaires apparaissent à la suite de la guerre du Mexique, pour être institués en Allemagne comme en France avec la guerre de 1870[8]. Dix ans auparavant, en 1859, la bataille de Solferino marque un tournant lorsqu'Henry Dunant s'attache au sort des blessés qui, en masse, attendent des secours improbables. Mais la création de la Croix rouge qui s'ensuivit n'influera pas notablement sur la perception des combattants, chair à canon et non valeureux chevaliers. Malgré les photos d'Alexander Gardner à la bataille de l'Antietam ou de Gettysburg durant la guerre de Sécession et le succès temporaire des clichés de Brady[9], il faudra encore longtemps avant que l'anonymat des blessés et des morts aux combats aient une place dans les représentations culturelles[10]. L'ampleur des famines du XIXe siècle notamment en Inde et dans le Sud-est asiatique n'a guère eu[11], non plus, d'incidence sur la prise en compte de ces souffrances ; de même en a-t-il été pour ceux qui avaient été soumis à la violence des armées d'occupation[12] (Belgique, Serbie en 1914), ou à la répression exterminatrice en tant que populations décrétées ennemis de l'intérieur (Arméniens pour les Jeunes Turcs en 1915 ...).

Arendt signale que les monuments au Soldat inconnu après la Première Guerre mondiale « témoignent du besoin de glorification qui existait encore, du besoin de trouver un "qui", quelqu'un d'identifiable que quatre années de tueries auraient dû révéler » (*CHM*, 238). Ce besoin est étroitement lié au fait que pour l'État, pour la patrie et pour les associations de combattants ou de familles de combattants, la victime héroïque occupe le centre de l'économie représentationnelle de la violence de guerre. Dans le fatras de la boucherie humaine, avant même son érection monu-

(8) Luc Capdevila et Danièle Voldman, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre*, Paris, Payot, 2002, p. 12, 213 *sq*.

(9) Hélène Puiseux, *Les Figures de la guerre. Représentations et sensibilités 1839-1996*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 1997, p. 128-135.

(10) Barbie Zelizer, *Remembering to forget. Holocaust memory through the camera's eye*, Chicago, University of Chicago press, 1998, p. 36 *sq*.

(11) Cf. Mike Davis, *Late Victorian Holocausts. En Niño Famines and the Making of the Thrid World*, London, Verso, 2001.

(12) Annette Becker, *Cicatrices rouges 14-18. France et Belgique occupées*, Paris, Fayard, 2010.

Mémoires « en progrès » (II)
(suite)

© Ph. M.

_ Fig. 2 : face frontale du monument de Nathan Rapoport commémorant la révolte du ghetto de Varsovie (1947).

mentale, le héros mort est un repère symbolique fondamental qui, faisant écho à la notion de « lieu de mémoire » de Pierre Nora, ne perd rien de sa valeur alors que, avec 1914-1918, l'hécatombe est pourtant sans précédent.

La victime héroïque nourrissant les grands récits ne répond pas seulement à des impératifs idéologiques, elle a une fonction épique et identificatoire, elle sert de *témoin*, de balise au sens topologique du terme, sans remettre en cause les principes de la guerre. Il serait, en ce sens, important de penser comment la figure du héros, à laquelle participe toute sa dimension corporelle, répond à une exigence anthropologique – on pourrait aussi dire psychocognitive – de transcender la souffrance et la dégradation du corps, de montrer que cette transcendance est possible, même si elle ne l'est qu'en tant que « vue de l'esprit ». La visibilité est érective et la justesse de la lutte si puissante – du point de vue de chacun des camps – que le corps monumentalisé ne garde aucune trace des sévices subis, rejoignant en cela le corps glorieux du Christ[13]. Et la présence sur quelques monuments de mères, d'épouses, de fiancées ou de sœurs[14] (variations sur le thème de la Pietà) n'ôte rien à la transcendance héroïque, elle y ajoute l'inconsolable comme pathos au-delà de la reconnaissance patriotique[15]. Les victimes combattantes, s'étant sacrifiées pour le bien commun contre les forces qui voulaient le détruire, recèlent les possibilités rédemptrices d'un futur meilleur et, ce faisant, prodiguent des modèles pour les générations à venir. Alors que les autres victimes, civiles, anonymes, non combattantes ne peuvent en rien consoler de la misère et de la violence vécues.

C'est pourquoi il ne faut certainement pas accorder une trop grande importance aux prises de position et discours pacifistes de l'époque auxquels les médias et quelques historiens vouent aujourd'hui une attention proportionnelle à l'hypersensibilité actuelle sur les violences commises sur les civils. Toute la représentation de la guerre a changé, mais entre la Première et la Seconde Guerre mondiale et même longtemps après celle-ci, l'héroïsme a structuré les représentations dominantes, pourvoyeuses de sens et d'identité, notamment dans le champ de ruines européen où, après 1945, la reconstruction et la cohésion nationales s'affirmaient comme un impératif non seulement sur les plans économique et urbain, mais aussi politique et culturel pour sortir des zones grises dans lesquelles s'étaient compromis l'ensemble des pays occupés ou alliés du Reich.

La victime civile se voit, certes, attribuer une place dans les discours et les représentations de la propagande pour démontrer la cruauté de l'ennemi, ou pour stimuler l'effort de guerre. Et quand elle n'est pas recyclée de cette façon, elle devient au mieux un ornement. Il en est ainsi du bas-relief du monument que Nathan Rapoport conçoit en 1947 pour commémorer la révolte du ghetto de Varsovie. Le destin du peuple juif [Fig. 1], chaque individu y étant représenté le dos courbé, est placé sur la face arrière alors que de gigantesques combattants charpentés et virils se dressent sur le devant [Fig. 2]. Même si les cultes communistes ont abondamment produit des figures héroïques, du front à l'usine et au champ, *mutatis mutandis*, ce monumental a tout autant fleuri à l'Ouest bien après ses grands promoteurs que furent nazisme et fascisme. Avec ses deux combattants armes à la main, le mémorial du Mont Mouchet, à la gloire de la résistance non communiste qui, dans cette région reculée du centre de la France, a combattu une division allemande en 1944, en est un fier exemple [fig. 3], et l'on pourrait poursuivre la liste en passant de l'autre côté de l'Atlantique qui ne manque pas de statues de valeureux défenseurs de la liberté. Dans tous les cas, celui qui – citoyen, visiteur, spectateur, pèlerin, endeuillé – se tient face aux monuments fait l'épreuve de sa petitesse.

MÉMOIRE *IN PROGRESS*

Après les camps, la terreur nazie, la guerre, les bombardements, le pillage, la question de la violence n'a pas pour autant été remise en cause du côté des puissances triomphantes du mal dont le nazisme était devenu l'incarnation paroxystique. Les modèles d'action n'ont pas chancelé. Même le retour des déportés, même la découverte des charniers des camps, même la confirmation du génocide des Juifs dénoncé depuis le milieu de la guerre n'ont infléchi ni les canons esthétiques selon lesquels les victimes étaient représentées, ni les récits et les stéréotypes des groupes qui se constituaient alors. Peut-être ont-ils encore renforcé la demande de figures

(13) Je rappelle que dans l'impressionnante quantité de représentations picturales du Christ, rares sont celles qui en représentent le corps meurtri (le *Retable d'Issenheim* [1512-1516] de Mathias Grünewald, le *Christ au tombeau* de Holbein le jeune [1521]…). Cf. également Marie-Christine Sepière, *L'Image d'un dieu souffrant (IXe-Xe siècle). Aux origines du crucifix*, préface de Carol Heitz, Paris, Les éditions du Cerf, « histoire », 1994.

(14) Annette Becker, *Les Monuments aux morts. Patrimoine et mémoire de la Grande Guerre*, Paris, éditions Errance, 1991, p. 59-91.

(15) Ce que Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker abordent avec la question de l' « interdiction du deuil » (cf. *14-18, retrouver la Guerre*, *op. cit.*, p. 293-300).

Mémoires « en progrès » (II)
(suite)

héroïques entraînant dans les pays occupés une survalorisation de la résistance. Les associations de rescapés étaient ainsi dominées par l'image des combattants de l'intérieur, eux-mêmes inscrits dans des cadres politiques et idéologiques très marqués d'une époque qui, au seuil de la Guerre froide, ne laissait entendre aucune réconciliation entre les obédiences adverses.

Mais ce serait emprunter les raccourcis auxquels l'on n'a que trop été habitué que de continuer à soutenir que les orientations politiques ont suffi à étouffer la voix des victimes raciales et civiles (la « théorie » du déni intentionnel de reconnaissance du génocide des Juifs après-guerre – même si la persécution de ceux-ci ne s'est pas arrêtée en mai 1945). La situation était alors plus complexe, bien qu'il ne soit pas certain que son déplacement, aujourd'hui, l'ait simplifiée. Aucun modèle qui pût prendre en compte le malheur des victimes vulnérables n'était suffisamment fort pour permettre de rivaliser avec le système des représentations et des valeurs indexées sur l'action comme fondement de l'identité narrative. Que les politiques aient tiré profit de cette situation ne signifie pas qu'ils l'aient déterminée ; ils offraient des réponses par provision dans la sphère de l'action qu'aucune mémoire de la vulnérabilité ne permettait de fournir, n'étant elle-même pas en mesure de s'édifier. Autrement dit, il ne suffit pas au malheur d'être avéré – fût-ce la cruauté collective la plus vaste jusqu'alors commise – pour être considéré.

Dans ce sens, on pourrait certainement relire la fonction d'Israël aux différents niveaux diasporique, national et international, sa création s'avérant répondre à une nécessité, non pas parce que le génocide en aurait été la fondation, mais parce que la nouvelle nation fournit un incontournable repère élevé sur le modèle d'une action et d'une autonomie dont la plupart des Juifs avaient été privés face à l'oppression des nazis et de leurs collaborateurs, alors que les puissances extérieures qui combattaient elles-mêmes le nazisme les avaient totalement abandonnés.

Parmi les affrontements postérieurs à 1945 (établir un parallèle entre les deux après-guerres et la *brutalisation* qui les a caractérisés serait éclairant), les luttes contre la colonisation ont une fonction de levier dont on n'a pas encore pris toute la mesure dans l'économie représentationnelle des violences et des traces qu'elles laissent dans la culture. Les prises de conscience qui étaient alors déclenchées par ce mouvement sont venues de l'extérieur éclairer le centre de la civilisation occidentale. Cette histoire périphérique a, certes, produit ses propres héros, ses martyrs et ses icônes que l'on retrouve des décades plus tard sur des tee-shirts, mais elle a également, sous couvert du dogmatisme qui lui était propre, permis de donner une visibilité et une place sur la scène internationale à des victimes qui jusque-là n'avaient pas, ou peu, été reconnues, ou ne l'avaient été que rangées sous la catégorie de « classe ».

Si quelques analyses s'attachent à la façon dont les violences que les nazis ont fait subir a motivé, par analogie, l'engagement contre la guerre d'Algérie, il faut, dans l'autre sens, considérer combien la guerre d'Algérie, en particulier, et tous les théâtres de la décolonisation, en général, ont largement contribué à la prise de conscience du génocide des Juifs, de sa spécificité comme de la valeur des témoignages qui nous en étaient parvenus[16]. Rappelons à ce titre que Claude Lanzmann, Pierre Vidal-Naquet, Marguerite Duras, Maurice Blanchot (et tellement d'autres intellectuels tutélaires) ont été fortement engagés contre la guerre d'Algérie, avant de l'être pour la reconnaissance du génocide des Juifs. Ainsi, ces événements sont déterminants – il resterait à mieux en saisir les linéaments et, comme l'on dit, à en faire l'histoire avec, notamment, l'évolution de la situation du Maghreb et des Juifs d'Afrique du Nord –, déterminants dans ce que l'on appelle aujourd'hui la Shoah, bien plus que le procès Eichmann, parce qu'ils ont engagé de vastes couches de population et des processus politiques, culturels, voire sociaux travaillant à moyen et long termes.

© Ph. M.

_ Fig. 3 : monument du Mont-Mouchet (détail).

Entre les années 1950 et 1970, les victimes civiles ont acquis une plus grande visibilité à travers les discours émancipateurs qui mettaient au jour leur condition de défavorisés et, pour les plus à gauche, d'opprimés d'un impérialisme et d'un colonialisme dont des dictatures locales étaient le bras armé. Les victimes, toutes catégories fréquemment confondues à l'excès, s'inscrivaient tantôt dans des discours téléologiques aux fondements et à l'argumentation politiques proches de l'idéologie communiste, tantôt dans des engagements confessionnels porteurs d'un sens émancipateur empruntant eux-mêmes, comme pour la Théologie de la libération, une grille d'analyse marxiste. Ne rompant pas, en ce sens, avec la culture de la lutte politique, cette compréhension du malheur s'autolimitait certainement dans l'approche de la violence subie et de la vulnérabilité en restant toujours dépendante des modèles de l'action et de l'héroïsme[17].

Dans ce contexte, quel sens avait alors la question – ou la nécessité – de construire et d'entretenir une mémoire ? Était-elle ressentie comme une priorité telle que nous l'entendons aujourd'hui ? Vivait-on déjà impérieusement le passé sous le signe mémoriel ? Même si, incontestablement, la société n'était pas soumise à un décret d'oubli comme avec l'Édit de Nantes, la mémoire était, à la différence d'aujourd'hui, un aspect, une dimension, un argument des visions politiques du monde que soutenaient ou défendaient les acteurs institutionnels ou individuels en présence. Elle ne s'était pas constituée en culture mémorielle, alors que régnait toujours ce que l'on pourrait appeler, à la suite de George L. Mosse et, plus particulièrement pour 1914-1918, d'Annette Becker et Stéphane Audouin-Rouzeau, une « culture de guerre ».

Mémoire et politique sont alors un levier l'une pour l'autre, motivées l'une et l'autre par des modèles d'action et une partition ami/ennemi qui a considérablement été reconfigurée après les années 1980 et dont on perçoit les signes avant la chute du Mur. Les variantes du combattant et du mythique libérateur, dominant toutes les obédiences, étayent leur conception de ce qui était appelé la « contre-violence » dont Frantz Fanon et la préface enthousiaste de Sartre aux *Damnés de la terre* seront institués en parangon. L'esprit de combat motivait un militantisme politique qui,

(16) Cf. Michael Rothberg, *Multidirectionnal memory : Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Standford UP, 2009 ; Philippe Mesnard, « Le passé dans l'actualité. Présence de la Seconde Guerre mondiale chez les intellectuels français durant la guerre d'Algérie », in Catherine Brun (dir.), *Algérie : d'une guerre à l'autre*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2014.

(17) Je renvoie ici au dossier du n° 118 de la revue *Témoigner entre histoire et mémoire*, août-octobre 2014.

Mémoires « en progrès » (II)
(suite)

pour renverser la formule de Clausewitz, permettait aux acteurs de l'époque de poursuivre la guerre par d'autres moyens. On pouvait lutter contre l'oubli, pour la justice, contre l'occultation d'autres terreurs (Rousset et la révélation du Goulag) et, pour cela, occuper une place et une fonction testimoniales, en répondant à un autre rapport au passé que les exigences mémorielles qui se sont affirmées à partir de 1990.

Généralement écarté parce qu'il comporte certainement trop de résonances avec notre propre actualité terroriste, le parcours de l'ASALA (Armée secrète arménienne pour la libération de l'Arménie) vaut que l'on s'y attarde un peu en ce que son histoire et son éclipse sont exemplaires de la récente évolution mémorielle des représentations de la violence. Rappelons que l'objectif de l'ASALA était – je résume drastiquement – de contraindre le gouvernement turc à reconnaître le génocide que les Jeunes Turcs avaient perpétré sur les populations arméniennes de Turquie en 1915 et, entre autres, à payer des réparations. Leur revendication ne relevait pas d'une argumentation mémorielle, mais éminemment politique, autorisant des attentats contre les criminels ou ceux qui les soutenaient. Réclamer justice admettait la violence comme *le* moyen de parvenir à de telles fins bousculant l'ordre établi des intérêts internationaux (et diplomatiques). Participant de l'histoire entendue comme succession (causale) de luttes et de conquêtes, de domination et de libération, cette forme d'intervention permettait – permet toujours – d'attirer l'attention d'une façon, somme toute, très conventionnelle en alliant violence et spectacle. De même, on pourrait dire que le mouvement des Black Panthers pas plus que l'ETA basque espagnol ne concevaient la justice dans un cadre de construction mémorielle – peut-être même que pour des mouvements de la sorte la mémoire était complètement indifférente, même si, pour eux, le passé était décisif. À un tout autre niveau, on pourrait tirer des conclusions édifiantes de l'évolution d'Act-up. Mais le cas de l'ASALA paraît plus flagrant parce que, au moment où dans les années 1990 le groupe s'affaiblit, puis disparaît, s'affirment les questions mémorielles dans lesquelles les communautés arméniennes prennent place en produisant un discours fortement imprégné par la mémoire de la Shoah élevé à hauteur de modèle, d'aucuns diront de « paradigme » jusqu'à faire de ce terme un lieu commun, sinon un poncif.

En ce sens, on ne peut tenter d'approcher ce que, aujourd'hui, signifie la mémoire, ce que nous *signifie* la mémoire, sans prendre en compte la question de la « culture de guerre », et la relève qu'y assurait la violence minoritaire durant ces temps d'indignation généralisée qu'ont été les années 1970-1980, puis la mutation qui s'est opérée durant les décades suivantes. Comme si précisément l'économie représentationnelle de la violence et la place centrale qu'y tenaient les figures de l'action et, ce faisant, de l'héroïsme, subissaient un bouleversement considérable au cours duquel la discrète visibilité de ces victimes spécifiques que caractérisent leur vulnérabilité et leur passivité acquérait la possibilité d'une pleine représentation sur la scène mondiale. Le passé, qui apportait une légitimation à une action politique ou militaire sans être nécessairement convoqué sous les auspices de la mémoire, revêt alors la coloration d'un véritable impératif catégorique mémoriel. On invente le « devoir de mémoire » et les quelques variantes qui s'ensuivent.

De là, on reconnaît l'émergence de nouveaux groupes, de nouvelles modalités revendicatives, de nouveaux discours véhiculant de nouveaux récits sur lesquels s'élaborent de nouvelles identités narratives, une nouvelle économie entre information et émotion, une nouvelle économie représentationnelle des violences – et des corps. Mais ce qu'il y a de nouveau, on le sait, repose le plus souvent sur des effets d'agencement.

MEMORY TURN ?

Reprenons certains points, cette fois-ci à l'aide de discours théoriques qui vont nous aider à penser ce qui pourrait être considéré comme un véritable *Memory turn*. La mémoire a acquis une autonomie qu'elle n'avait jamais eue auparavant. Elle polarise aussi bien les traditions que le phénomène touristique[18] ; les reconstitutions réalistes virant régulièrement au kitch, au rétro, au « *vintage* » autant que les événements charriés par les plus violents vents que l'histoire n'a jamais déchaînés. Elle déclenche des enquêtes familiales[19], elle est entretenue par des groupes – et par leur dispute – et, maintenant, par des institutions officielles comme, par exemple, l'IHRA (*International Holocaust remembrance alliance*). Elle est amplement propagée par la culture dont, comme en retour, elle est un vecteur privilégié de diffusion. Depuis les années 1980, la société occidentale, puis mondiale a favorisé cette amplification dont on ne sait pas vraiment si, nouvelle épistémè, elle surdétermine notre vision du monde ou si, fiction sociétale partagée, elle est la caisse de résonance de multiples échos minoritaires (*subaltern*) et locaux réactifs à l'âge de la globalisation. « *Cultural representations enable social groups to develop historical self-awareness and thereby also determine their relationship to other groups. Representations of memory are particularly important in this context*[20] », avancent à juste titre Daniel Levy et Natan Sznaider.

Au nombre des conditions de possibilité de cette autonomisation de la mémoire, à côté de l'influence du fait postcolonial déjà mentionné, l'évolution de la question des genres et de la sexualité n'est pas moindre. Dans son dernier ouvrage, Marianne Hirsch fait ainsi remarquer :

> If gender and sexuality have entered Holocaust studies in the last twenty years, they have primarily been used to create a lens though which we can understand the particularities found in women's testimonies and memoirs, and to shape a plateform that as enabled those stories to emerge and be heard in a context in which masculine and heteronormative stories had for the most part dominated[21].

Cette prévalence des représentations masculines, y compris dans *Shoah* de Claude Lanzmann[22] et dans ses autres films, fait écho à nos précédentes considérations sur l'économie représentationnelle de la violence. En cela, les *Gender studies* ont effectivement pu constituer de perspicaces opérateurs pour déconstruire les mythes héroïques enracinés dans notre « encyclopédie » (Umberto Eco).

(18) David Picar et Michael A. Di Giovine (dir.), *Tourism and the Power of the Otherness. Seductions of Difference*, Bristol, Channel View Publications, 2014.

(19) Harald Welzer, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall, *« Grand-père n'était pas un nazi ». National-socialisme et Shoah dans la mémoire familiale* [2002], traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Gallimard, « *nrf essais* », 2013.

(20) Daniel Levy et Natan Sznaider, *The Holocaust and Memory in the Global Age* [2001], traduit de l'allemand par Asenka Oksiloff, Philadelphia, Temple University Press, 2006, p. 25.

(21) Marianne Hirsch, *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 17.

(22) *Ibid.*, p. 7-10.

Mémoires « en progrès » (II)
(suite)

Les modèles de l'action se sont retirés hors champ alors que la vulnérabilité est venue occuper le centre de l'écran – pour ne pas dire qu'elle le crève – ; un centre pluriel qui suscite tantôt de l'émotion, tantôt de l'exhibition. Il n'est qu'à remarquer combien, dans le même temps que la mémoire, l'humanitaire – avec, précisément, ses nouveaux modes d'*action* – s'est développé à travers le monde en propageant, avec les subtilités de sa propre critique, une nouvelle idéologie victimaire. Les héros du sauvetage ont d'ailleurs trouvé, dans le registre mémoriel, leur alter ego avec le « Juste des nations ».

Jacques Rancière estime, dans *La Mésentente*, que « la fin des grandes subjectivations du tort n'est pas la fin du temps de la "victime universelle". C'est au contraire son commencement[23]. » Il conçoit ainsi que les injustices et les violences commises ne sont plus investies par la subjectivité de la conscience politique. Mais la pertinence de son propos se limite à cette transformation des orientations des droits de l'homme sur le plan humanitaire, et ne stationne en cela qu'au niveau de l'actuel. Or, au niveau du passé, ce sont les groupes, les institutions et la culture mémoriels qui assurent cette reconfiguration œuvrant également pour une vision des droits de l'homme suprapolitiques. En ce sens, l'on peut comprendre que la mémoire désormais autonomisée devienne le substitut de ce que fut, *mutatis mutandis*, l'idéologie du progrès avant les catastrophes de ce XXe siècle qui, s'il a dû commencer en 1914 comme l'avance Éric Hobsbawm, ne serait pas si court et déborderait même largement sur le XXIe – au point que l'on peut se demander s'il n'en repousse pas l'entrée. La « mémoire "en progrès" » parviendrait-elle vraiment à intégrer ce qui de la barbarie reste représentable et – tour de force – à faire des processus mémoriels combinés à ceux de paix et de réconciliation des leviers vers la démocratie universelle ? Ce seraient là, effectivement, les conditions pour rendre possible à long terme une identité narrative naguère impensable à partir de la figure d'une victime non héroïsable dont la seule qualité est sa vulnérabilité.

Mais peut-être la mémoire, comme le progrès jadis, nous joue-t-elle aussi des tours – donc, dans un tout autre sens que celui d'un *Memory turn*. Les figures de l'action se sont déplacées hors champ, on dirait qu'elles sont devenues furtives, quand la mémoire-écran[24] nous donnerait à voir ce qui, auparavant, était tenu à l'écart. Ce n'est pas pour autant que la « culture de guerre » aurait disparu comme sous l'éblouissement de la culture mémorielle (allez visiter à Moscou le récent Mont des Saluts, immense zone muséifiée à la gloire de la Grande Guerre patriotique de 1941-1945) ; ces deux cultures, coexistant sur une scène animée d'ombres chinoises, se partagent la tâche éminemment périlleuse de représenter la violence radicale, l'une pour la valoriser, voire l'entretenir, l'autre pour la dénoncer en espérant la conjurer. ▮

(23) Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

(24) Cf. Andreas Huyssen, entretien vidéo le 11 décembre 2012 (disponible sur demande à la Fondation Auschwitz).

Bibliographie sélective

PARMI LES INCONTOURNABLES / Pour penser la question des relations entre mémoires (une sélection privilégiant des travaux récents à dominante théorique)

- Assmann, Aleida, *Das Neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, Munich, Beck, 2013, 231 p.
- Audouin-Rouzeau, Stéphane et Becker, Annette, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, « folio histoire », 2012, 398 p.
- Azouvi, François, *Le Mythe du grand silence*, Paris, Fayard, 2012, 475 p.
- Becker, Annette, *Oubliés de la Grande Guerre. Humanitaire et culture de guerre*, Paris, [Noêsis] Hachette, 1998, « Pluriel Histoire », 395 p.
- Bourke, Joanna, *An intimate History of Killing. Face to face killing in 20th Century Warfare*, London, Basic Books, 1999, 509 p.
- Craps, Stef, *Postcolonial Witnessing. Trauma Out of Bounds*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, 170 p.
- Gros, Frédéric, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, « *nrf essais* », 2006, 308 p.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, « Points histoire », 322 p.
- Hirsch, Marianne, *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012, 305 p.
- Huyssen, Andreas, *La Hantise de l'oubli. Essais sur les résurgence du passé*, Paris, Kimé, 2011, 166 p.
- Martin, Jean-Clément, *La Vendée de la mémoire (1800-1980)*, Paris, Seuil, 1989, 300 p.
- Lapierre, Nicole, *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, « un ordre d'idées », 2011, 328 p.
- Lavabre, Marie-Claire, *Le Fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994, 320 p.
- Lefranc, Sandrine, *Les Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002, 363 p.
- Levy, Daniel et Sznaider, Natan, *The Holocaust and Memory in the Global Age* [2001], traduit de l'allemand par Asenka Oksiloff, Philadelphia, Temple University Press, 2006, 234 p.

Mac Donald Sharon, *Memorylands. Heritage and identity in Europe today*, New York, Routledge, 2013, 293 p.

- Mesnard, Philippe, *Consciences de la Shoah. Critique des discours et des représentations*, Paris, Kimé, 2000, 419 p.
- Mesnard, Philippe, *La Victime écran*, postface de Rony Brauman, Paris, Textuel, 2002, 175 p.
- Mosse, Georges L., *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes* [1990], traduit de l'américain par Édith Magyar, Préface de Stéphane Audouin-Rouzeau, Paris, Hachette, 1999, « Pluriel histoire », 291 p.
- Mosse, Georges L., *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne* [1996], traduit de l'anglais par Michel Hechter, Paris, Abbeville, 1997, 213 p.
- Robin, Régine, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, « un ordre d'idées », 2003, 525 p.
- Rosoux, Valérie, *Les usages de la mémoire dans les relations internationales. Le recours au passé dans la politique étrangère de la France à l'égard de l'Allemagne et de l'Algérie, de 1962 à nos jours*, Bruxelles, Émile Bruylant, 2001, 403 p.
- Rousso, Henry, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, « *nrf essais* », 2012, 338 p.
- Rothberg, Michael, *Multidirectionnal memory, Remebering the Holocaust in the Age of decolonization*, Stanford, Stanford UP, « Cultural Memory in the Present », 2009, 379 p.
- van Ypersele, Laurence (dir.), *Questions d'histoire contemporaine. Conflits, mémoires et identités*, Paris, PUF, 2006, 245 p.
- Waintrater, Régine, *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre*, Paris, Payot, 2003, 274 p.
- Welzer, Harald, *Das kommunicative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, Munich, Beck, 2002, 260 p.