

Jacques Beauchemin (dir.)

Mémoire et démocratie en Occident

Concurrence des mémoires
ou concurrence victimaire

P.I.E. Peter Lang



Mémoire et démocratie en Occident

**Concurrence des mémoires
ou concurrence victimaire**



P.I.E. Peter Lang

Bruxelles • Bern • Berlin • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Jacques BEAUCHEMIN (dir.)

Mémoire et démocratie en Occident

**Concurrence des mémoires
ou concurrence victimaire**

Collection « Diversitas »
n° 8

Cet ouvrage bénéficie de l'appui financier du Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes dans le cadre du Programme de soutien à la recherche en matière d'affaires intergouvernementales et d'identité québécoise.



© Jacques Beauchemin (dir.), 2011
P.I.E. PETER LANG S.A.
1 avenue Maurice, B-1050 Bruxelles, Belgique
www.peterlang.com ; info@peterlang.com

ISSN 2031-0331
ISBN 978-90-5201-669-6 (paperback)
ISBN 978-2-8076-1789-6 (eBook)
D/2011/5678/06



Open Access: Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0. Pour consulter une copie de cette licence, visitez le site internet <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Ouvrage imprimé en Allemagne

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Nationalbibliothek »
« Die Deutsche Nationalbibliothek » répertorie cette publication dans la
« Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont
disponibles sur le site <http://d-nb.de>.

Table des matières

INTRODUCTION

Le rapport à l'histoire dans la société des identités. La dette mémorielle comme enjeu.....	9
--	----------

Jacques Beauchemin

CHAPITRE 1

Mémoire et histoire. Guerre à finir ou coexistence pacifique ?	25
---	-----------

Christian Rioux

CHAPITRE 2

La mémoire cicatrise-t-elle ?	35
--	-----------

Yvan Lamonde

CHAPITRE 3

Recours aux sources. Mes Aïeux et le Québec post-référendaire.....	45
---	-----------

Éric Bédard

CHAPITRE 4

La réécriture du roman national est-elle possible en France ?	71
--	-----------

Régine Robin

CHAPITRE 5

Concurrence des mémoires et crise du récit national. Le cas des représentants de l'islam anglais	83
---	-----------

Paul May

CHAPITRE 6

Mémoire de passés, mémoire d'avenirs. Que se cache-t-il derrière le mot « pardon » ?	105
---	------------

Peter Brown

CHAPITRE 7

Héros pour les uns, bourreau pour les autres. De la méfiance stéréotypée à la confiance.....	121
---	------------

Magdalena Dembinska

INTRODUCTION

Le rapport à l'histoire dans la société des identités

La dette mémorielle comme enjeu

Jacques BEAUCHEMIN

Département de sociologie, UQAM

L'avènement de la société moderne s'est accompagné d'une angoisse : la nécessité désormais de faire l'histoire. Ce que toutes les sociétés humaines antérieures avaient inhibé grâce aux réponses que leur offraient le mythe ou la religion, la société moderne en faisait une question ouverte¹. C'est en effet lorsque se dérobent dieux et croyances que s'impose la tâche autrefois confiée aux puissances de l'invisible, d'écrire le destin commun. Cette histoire, il fallait aussi la consigner de manière à ce qu'elle ne s'abolisse pas dans le simple écoulement du temps. L'angoisse d'une histoire à faire et à écrire en l'absence de garants de vérité, la société moderne la sublimera de toutes les manières. L'idéologie du progrès en tant que nouvelle croyance des Temps modernes confèrera un sens à l'action collective. La raison et la conduite éclairées des affaires humaines constitueront un succédané aux mythes anciens. De nouvelles eschatologies entreprendront de recoudre le fil brisé de l'ontologie de la continuité des sociétés prémodernes. Le communisme, en tant que fin dernière et inéluctable, rassérénait quant aux incertitudes engendrées par le capitalisme. Mais en même temps le XIX^e siècle de Faust s'inquiète déjà du projet moderne d'une pleine maîtrise du monde. C'est le XX^e siècle qui montrera aux modernes désenchantés que nous sommes devenus les dangers d'une telle prétention.

La société moderne a longtemps entretenu un rapport plus serein au passé qu'à l'avenir. Le récit du passé qui s'accumule dans les livres n'est-il pas cette chose inerte destinée à éclairer le présent ? Pourtant, litiges et controverses quant aux « vérités » que l'histoire prétend fonder

¹ Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

ébranlent les certitudes. Cela parce que, comme pour les inquiétudes que soulève le devenir, les incertitudes face au passé trouvent leur source la plus lointaine dans la déliquescence de ce qui reste de l'unité du monde après la mort de Dieu et de la fin des grands récits fondateurs.

L'une des conséquences de l'impuissance de l'histoire à asseoir ce qui serait une certaine vérité du passé, c'est d'attirer à elle ceux qui voudraient s'y inscrire rétroactivement en invoquant les injustices mémorielles dont ils auraient été victimes. Si l'histoire s'ouvre ainsi à tout venant, c'est que la société elle-même n'est plus certaine de son identité non plus que du parcours qui l'a conduite jusqu'à elle-même. Dans les sociétés contemporaines où s'achève cet éclatement de la référence collective, on observe ainsi l'encombrement des acteurs se précipitant au cœur de l'histoire espérant y inscrire la mémoire de leurs propres parcours. Ils instituent par là un genre de concurrence mémorielle au sein d'une histoire qui jusque-là pouvait prétendre tant bien que mal à un certain monopole de la narration de l'aventure collective. C'est ainsi à ce moment précis des transformations de la société moderne que l'idée d'une concurrence de mémoires et d'une crise de l'histoire nationale qui lui serait consubstantielle trouve son sens. Du point de vue sociologique, notre tâche consiste alors à remonter le temps et à faire la généalogie de cette déliquescence d'un rapport au passé suffisamment partagé pour que la société dans son ensemble puisse y trouver ses raisons communes. C'est cette dynamique qu'il nous faut interroger pour autant que l'on veuille débusquer les motifs de notre fascination toute contemporaine pour la commémoration, le devoir de mémoire et de notre désir de réparer des torts imputables au passé auprès de ceux qui auraient souffert de ses oublis.

Histoire et historicité

Touraine a jadis défini la notion d'historicité comme la capacité de la société de produire réflexivement ses grandes orientations culturelles². Parce que la société moderne serait parvenue au moment de son histoire où elle n'a plus d'autre référence qu'elle-même pour orienter son destin, l'enjeu du conflit social résiderait alors dans le « contrôle de l'historicité ». Au-delà de la question du partage des biens sociaux, les luttes sociales viseraient alors la capacité à faire l'histoire, à investir d'une volonté les orientations normatives de la société. Ces luttes menées en vue du contrôle de l'historicité se déploient dans le présent mais elles sont aussi tournées vers l'avenir : c'est bien l'histoire « à faire » dont il est question sous l'idée du contrôle de l'historicité. Mais ce futur qu'il faut dessiner n'est-il pas lui-même inscrit dans une trame sur laquelle

² Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

passé, présent et futur sont indissociablement liés et dont il conviendrait de dégager le sens ? Le rapport à l'histoire constitue de la sorte un enjeu de la lutte en faveur du contrôle de l'historicité. C'est une certaine lecture du passé qui autorise telle ou telle interprétation du présent et c'est cette même lecture qui prétend tirer les leçons susceptibles d'éclairer les voies de l'avenir.

Cela signifie que, dans la société moderne, le conflit social étend le territoire de la lutte aux lieux de la mémoire. Certes, l'interprétation du passé ne s'est jamais déroulée à l'abri de la polémique. En témoignent les constantes réinterprétations dont les grands événements de l'histoire nationale sont l'objet, de même que les vives polémiques soulevées par les révélations extirpées du passé entourant un personnage ou un événement et dont l'irruption engendre à chaque fois un conflit d'interprétations dans lequel il n'est habituellement pas difficile d'apercevoir des intérêts situés au cœur du présent. C'est la raison pour laquelle plusieurs sociétés questionnent leur rapport au passé. Cette question se pose aujourd'hui de diverses manières. Nous l'avons vu, le litige classique porte sur l'interprétation des événements et du rôle qu'ont pu y jouer les divers protagonistes. Le négationnisme relatif à la Shoah ou au génocide arménien constituant les archétypes de ce genre de conflit des interprétations. Mais le problème se pose de plus en plus souvent des effets de blocages psychosociologiques qu'engendreraient certaines lectures de l'histoire nationale ainsi que l'illustre la « querelle des historiens³ » en Allemagne et sur laquelle nous reviendrons dans un instant. L'obsédante présence du passé est également manifeste en France où la controverse autour des procès de certains des protagonistes associés au régime de Vichy soulève l'épineuse question de la légitimité d'un jugement jeté sur l'histoire du haut des impératifs éthiques du présent⁴. Aux États-Unis, la fin de la guerre froide pose à nouveaux frais la question de l'identité nationale et du rapport à l'histoire. Le traumatisme associé à la recrudescence du terrorisme en sol américain a entraîné une redéfinition du rapport entre sociétés occidentales et leurs nouveaux ennemis centrée sur la notion de « civilisation⁵ ». On redécouvre, sous un nouveau jour, l'héritage éthique angloprotestant que parfois l'on dressera face au fanatisme. Mais cette redécouverte des vertus fondatrices de la « civili-

³ Voir notamment Jan-Werner Muller (dir.), *Memory and Power in Post-War Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 et du même auteur *Another Country. German Intellectuals, Unification and National identity*, Chicago, Yale University Press, 2000.

⁴ Voir entre autres, Henry Rousso, *La hantise du passé*, Paris, Les éditions textuel, 1998 et du même auteur, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1996.

⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Touchtone, 1997.

sation » américaine suscite également des inquiétudes quant à l'intégrité de cet héritage alors que s'affirment un ensemble de sous-cultures et des regroupements identitaires dont l'action politique aurait pour effet de fragmenter l'unité de ce patrimoine éthique⁶. L'histoire nationale elle-même semble aujourd'hui prise d'assaut par la pluralité des interprétations qui mettent à mal les certitudes d'autrefois⁷.

On dénoncera, par ailleurs, les usages ou l'instrumentalisation de l'histoire à des fins partisans. Au Québec, la controverse ayant entouré la célébration du 400^e anniversaire de la fondation de la ville de Québec ou du 250^e anniversaire de la bataille des plaines d'Abraham illustre de manière exemplaire ces tentatives de réinterprétation historique dont il n'est pas difficile de voir qu'elles alimentent le contentieux constitutionnel canadien⁸.

La caractéristique la plus remarquable du nouveau rapport à l'histoire nationale réside cependant dans la concurrence des mémoires. Dans nos sociétés dont l'unité s'est progressivement distendue, divers groupes s'opposent et portent leurs différends jusque sur le terrain de l'histoire, la question consistant à savoir ce qu'il conviendrait de reconnaître rétrospectivement aux uns et aux autres dans l'édification de la société. Les litiges entourant les déficits de reconnaissance dont seraient victimes certains groupes au sein du grand récit national engendrent ainsi des demandes de redressement de l'histoire nationale qui ont pour effet de faire du passé un champ de bataille.

On ne peut rendre compte de ce phénomène dans sa généralité sans remonter aux sources les plus profondes de cette dynamique sociale en vertu de laquelle les mémoires entrent en concurrence alors que diverses collectivités réclament pour elles un genre de justice mémorielle. Cette disposition nouvelle de nos sociétés vis-à-vis de l'histoire et des usages du passé renvoie plus profondément aux mutations de la communauté politique qui les affectent. Pour le dire en un mot, elles ont perdu la faculté de se référer à une lecture partagée de l'histoire nationale en même temps que s'étiolait leur capacité à se rassembler autour d'un sujet politique unitaire qui s'érigait en même temps comme sujet de l'histoire et moteur de l'historicité. C'est dire que l'examen du phénomène de la pluralité des mémoires au sein du grand récit national, de la

⁶ Samuel P. Huntington, *Who are we. The Challenges to Americas's National identity*, New York, Simon and Schuster, 2004.

⁷ Gary B. Nash, Charlotte Crabtree et Ross E. Dunn, *History on Trial. Culture Wars and the Teaching of the Past*, New York, Vintage Books Edition, 2000.

⁸ Certaines contributions récentes nous invitent à ne pas nous inquiéter outre mesure du relativisme en histoire et de la question de la vérité. Voir André Pratte, « La bataille des plaines », *La Presse*, 25 janvier 2009. Alain Dubuc, « 400^e : On fête quoi ? », *La Presse*, 11 mai 2008.

concurrence qu'elles se livrent en se fondant sur une éthique de la reconnaissance mémorielle rétroactive, de même que la rhétorique de la dette qui semble gouverner cette économie de la reconnaissance réciproque procède de l'examen préalable du délitement de l'unité qu'avait formée jusqu'ici la communauté politique en tant que lieu d'aménagement de la différence et d'affirmation d'un sujet politique unitaire s'érigeant en figure transcendante de cette communauté.

Genèse de la société des identités

La société moderne institue le pouvoir comme « lieu vide », nous dit Claude Lefort⁹ et se trouve de la sorte dans l'obligation de dessiner par elle-même la figure du pouvoir. Elle doit se rassembler autour d'un nouveau sujet transcendant, ce que j'ai appelé le sujet politique unitaire. Elle réalise alors à travers lui trois choses essentielles à la formation de la communauté politique. Elle trouve d'abord une représentation totalisante d'elle-même qui pourra être invoquée à chaque fois qu'il faudra légitimer une décision puisqu'il sera possible de la rapporter à la volonté générale que seul le sujet politique unitaire et transcendant est autorisé à traduire. Elle dégage les conditions nécessaires à la formation d'une conscience historique, c'est-à-dire la production d'une historicité que seule permet une société se représentant dans une certaine unité tout en s'inscrivant dans la continuité. Elle y trouve enfin un principe d'ordre et de disciplinarisation de la pratique dans la mesure où le sujet se soumet à l'ordre.

Mais, ce sujet politique est un être hybride : créature abstraite, il intègre sous son universalisme de principe des groupes s'étant formés plus haut dans l'histoire et qui se trouvent malaxés dans la formation de la nation moderne de manière à pouvoir se recomposer sous la figure de l'un. Ce rassemblement de la diversité empirique de la société se réalise donc dans un sujet politique transcendant la diversité empirique des « mondes vécus ». La seule façon d'articuler ces deux dimensions (la société concrète, qui se représente sous le mode de l'héritage, et le sujet politique, disons « abstrait »), a consisté à faire de ce nouveau sujet politique le résultat d'un acte volontaire de fondation, une créature de la démocratie. Si, en effet, le sujet de l'agir collectif ne peut plus trouver de définition extramondaine de lui-même, qu'il ne peut plus être de l'ordre du « donné », il est alors à inventer. Mais c'est justement le fait de cette invention de lui-même dans l'ici-bas de la société qui le rend vulnérable aux diverses tentatives de récusation qui ne manqueront pas de s'abattre sur lui tout au long de l'histoire moderne. Très tôt dans

⁹ Claude Lefort, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1983.

l'histoire de la société moderne surgiront doutes et critiques concernant ses prétentions à l'universalisme. Qui et quels intérêts représente-t-il véritablement se demandera-t-on ? N'est-il pas en réalité le représentant de la bourgeoisie ? Des hommes ? Ces critiques s'accumuleront de telle manière à le discréditer, du moins dans ses prétentions à totaliser sous lui le sens de l'action collective. On lui refuse aujourd'hui le droit de parler légitimement au nom de tous. Si nos sociétés sont, de la sorte, marquées par le pluralisme identitaire, c'est que s'est progressivement effilochée l'unité du sujet politique et qu'auront été minées ses prétentions au monopole de la représentation de la société. C'est précisément ce délitement qui ouvre maintenant les vannes d'une histoire à réécrire sous la pression des ayants-droit à la mémoire contestant l'imperium du sujet politique unitaire et de ses prétentions à s'imposer en tant que seul sujet de l'histoire.

L'affirmation de la différence dans la société des identités

Cette critique entraîne un formidable mouvement de subjectivation de l'existence sociale. Si la question de la reconnaissance identitaire acquiert tant d'importance dans la redéfinition actuelle de la citoyenneté, c'est qu'elle correspond à une certaine individualisation du rapport au politique. L'individu fait valoir les droits fondamentaux qu'il détient du fait de sa citoyenneté, alors que les regroupements identitaires cherchent à montrer la « particularité » de leur situation et la nécessité de faire reconnaître socialement cette singularité. L'ancienne société mettait en jeu dans le politique des rapports de pouvoir alors que s'y déploient maintenant des négociations portant sur la différence identitaire.

La modernité naissante posait les rapports politiques sur l'axe vertical dont le sommet est le lieu du pouvoir et le bas celui de la domination. La société des identités pose les rapports politiques sur un plan horizontal sur lequel se rencontrent des différences identitaires dans une perspective radicalement égalitariste. L'exercice de la citoyenneté se limite alors à la revendication de l'égalité des identités en présence¹⁰ et à la revendication de droits associés à la reconnaissance des particularismes. Pour le dire comme Jacques Rancière, on passe du régime du « tort » par lequel surgit la politique, au régime du « manque » (celui qu'il faut combler) de la démocratie consensuelle¹¹. Consensualisme, en effet, dans le cadre duquel s'aménage ce qui ne se donne plus tendanciellement que sous la figure de la différence, des identités multiples,

¹⁰ Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

¹¹ Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 148.

d'univers moraux auto-suffisants et de singularités en attente de reconnaissance.

Ces mutations contemporaines du politique, dont j'ai prétendu qu'elles étaient à source de ce prolongement inédit du contrôle de l'historicité, consistent pour l'essentiel dans ce que la sociologie politique place sous l'idée de pluralisme identitaire. C'est dans cette perspective que se sont multipliées les revendications identitaires qui font en sorte de révéler la société à elle-même comme rencontre de diverses conceptions du bien, comme rencontre de discours identitaires dont chacun prétend trouver sa légitimité dans le fait de défendre une différence ou une particularité. Les idéaux de pluralisme et de tolérance que nous cultivons correspondent à cette ouverture à la différence. Or, l'idéal égalitariste sur lequel se fonde l'ouverture au pluralisme fait en sorte que plusieurs interprétations de l'histoire peuvent se réclamer *a priori* de la même légitimité. Les demandes de reconnaissances identitaires, qui trouvent habituellement leur chemin dans le recours aux chartes et dans la concurrence qu'elles se livrent sur le marché de l'opinion publique, se prolongent maintenant dans un mouvement très large visant la reconnaissance mémorielle. C'est ainsi que se multiplient les demandes de réparations de torts historiques et de dédommagements conséquents. Nous ne faisons que commencer à voir des gouvernements présenter des excuses à des regroupements d'acteurs ayant été victimes d'injustices passées. Ce rapport nouveau à l'histoire qui étend, pour ainsi dire, rétroactivement les effets politiques de la demande de reconnaissance identitaire, témoigne d'un élargissement de la subjectivité historique et d'un consentement à la diversité au sein de la conscience historique des sociétés modernes. En ce sens, le contrôle de l'historicité implique maintenant le pouvoir pour les protagonistes du conflit social de réécrire l'histoire de manière à mieux assurer la défense de leurs intérêts. Dans une perspective que l'on pourrait qualifier de contractualiste, cela implique une forme inédite de négociations portant sur l'équité mémorielle en vertu de laquelle des protagonistes aux intérêts identitaires différents sont invités à s'ouvrir aux revendications des autres. L'ouverture au pluralisme ne se limite donc pas à la reconnaissance de droits dans la sphère politique, mais s'étend maintenant à la refondation des grands récits collectifs.

Du point de vue de l'historicité en tant que ce concept renvoie, comme le montre Touraine, à la volonté d'investir l'action sociale d'une volonté, les mutations contemporaines de la communauté politique ont maintenant pour effet de projeter les volontés de contrôle de l'historicité vers le passé qui doit alors être reconquis ou réécrit. Les symptômes de cette volonté de contrôle sont nombreux : l'intérêt nouveau pour la question du devoir de mémoire, la propension à offrir des excuses

publiques à des groupes victimes de l'histoire, la valorisation de l'hybridité identitaire et la fascination pour le bricolage des mémoires dont elle s'alimente. Surtout peut-être, cet investissement des lieux de mémoires, ou encore le rapport à l'histoire comme objet de luttes sociales, semblent déboucher sur ce que l'on pourrait appeler une économie politique de la dette.

L'idée de dette sociale dans le discours de l'État providence

L'idée de dette sociale émerge d'abord dans le discours éthico-politique de l'État-providence et peut-être déjà dans l'Allemagne de Bismarck, au moment où la question des accidents du travail est considérée sous l'angle de la responsabilité collective¹². Sous l'État-providence, dont les contours deviennent par la suite plus clairs, disons après la Deuxième Guerre mondiale dans la plupart des pays capitalistes développés, l'idée de dette sociale se présente sous un jour éminemment progressiste : la dette dont il est question renvoie à une conception nouvelle du lien social en vertu de laquelle les avantages dont jouissent les uns sont inséparables des malheurs qui affligent les autres. Plus exactement, c'est parce que la société libérale fonde sur les lois du marché et le droit de propriété une éthique *de facto* du partage des biens et des avantages, que certains groupes sociaux sont systématiquement défavorisés. C'est cela que l'État-providence entend corriger. La société tout entière devra corriger l'injustice que représente alors le fait d'être privé de son revenu lorsque les aléas du marché du travail, les impératifs de la rentabilité ou la soif de profit acculent les ouvriers au chômage. C'est la société tout entière qui devra soutenir les familles dont les ressources sont insuffisantes et assurer à tous un revenu au moment de la retraite. Dans cette perspective, la société aurait contracté une dette envers ceux qui se trouvent défavorisés dans l'ordinaire de son fonctionnement.

Il ne tient pas du hasard si ce nouveau discours éthico-politique va se donner l'idée de solidarité sociale comme fondement. La dette qu'aurait contractée la société envers ses membres va devoir être assumée solidairement. Il importe ici de remarquer que, dans cette vue des choses, il est acquis que les mesures adoptées visent potentiellement tous les membres de la société dans la mesure où tous peuvent un jour ou l'autre être victime de malheurs liés au simple fait de vivre dans une société inégalitaire dans son principe. Il faut encore observer que dans le discours éthico-politique providentialiste, l'individu n'est pas réputé responsable du malheur qui l'afflige parce qu'il est victime de la place dominée qu'il occupe dans cette société inégalitaire. Plus encore, l'éthique providentialiste reconnaît le fait qu'une part des injustices dont un individu peut

¹² François Ewald, *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986.

être l'objet relève de l'histoire sociale de ce dernier. Le fait d'être fils ou fille d'ouvrier prédestine à la condition ouvrière. Le fait de ne pas avoir bénéficié jadis de l'accès à l'éducation explique le faible salaire d'aujourd'hui. Sous l'État-providence, la dette est une dette sociale au sens fort parce que tous sont semblablement engagés dans des rapports qui les font tantôt victimes ou bénéficiaires des circonstances. Solidaires parce que nul d'entre eux n'a choisi les circonstances de sa naissance et ne peut, de ce fait, se voir imputer l'entière responsabilité de son destin social. Solidaire encore parce que tous savent que leur chance ou leur malheur résultent d'une trajectoire personnelle dont le cours a été dicté par d'incontrôlables contingences.

L'idée de dette sociale acquiert donc ici une signification particulière. Elle pose l'antériorité de la société par rapport au destin individuel et considère que ce destin est livré aux contingences de l'existence sociale. La société est pour l'individu un déjà-là, une réalité historique surplombante et contraignante. Elle impose un ordre qu'aucune volonté individuelle n'a pu fixer. L'individu y émerge comme sujet historique socialement déterminé et solidairement engagé dans la tâche politique qui vise à contrer les inégalités qui surviennent de l'ordre social libéral. Mais, parce que l'idéal tout autant que les outils de la solidarité sont logés dans un agir collectif anonyme, dans la sphère publique, on peut dire que cette solidarité ne pose pas directement les individus les uns face aux autres dans l'immédiateté d'un rapport crédit-débit. La solidarité ne se limite pas ainsi au paiement d'une dette, mais contient un projet politique qui dépasse l'idée contractualiste de parties liées par une entente bilatérale.

L'idée de dette sociale dans le discours de la société des identités

Les sociétés contemporaines entretiennent une autre conception de la dette sociale même si cette conception nouvelle plonge ses racines dans le providentialisme lui-même. Comme on l'a vu, l'idéal d'égalité providentialiste s'était manifesté dans des mesures sociales appelées à corriger les effets de la discrimination systémique dont pouvaient être victime des individus du fait de leur appartenance à des groupes pour lesquels la promesse de l'égalité sociale tardait à se réaliser. C'est ainsi, par exemple, que furent mises en place des mesures de « discrimination positive » visant l'intégration au marché du travail d'individus appartenant à certains de ces groupes. La reconnaissance de ces conditions particulières exigeait alors pour le groupe demandeur de se constituer en une identité. Il s'agissait ensuite de démontrer de quelle façon le fait d'appartenir à cette identité particulière pouvait être source de discrimination ou d'inégalité. C'est ainsi qu'émergeaient de nombreux regrou-

pements d'acteurs entreprenant de faire la démonstration de la discrimination systémique qui les empêchait de se situer dans un rapport d'égalité avec tous. C'est au nom du « droit à » que se sont coagulés des regroupements de citoyens luttant contre une discrimination qu'ils croyaient associée à la particularité de leur identité sociale. La régulation néolibérale à laquelle plusieurs associent la judiciarisation des rapports sociaux et la prééminence qu'acquièrent les chartes de droits, prolonge ainsi la dynamique initiée sous l'État providence.

Ce déplacement a pour effet de redéfinir la dynamique politique de nos sociétés de sorte à les soumettre à une sorte d'économie politique de la dette.

L'économie politique de la dette

L'arrière-plan éthico-politique sur lequel se détache une définition du lien social dont l'idée contemporaine de dette constitue le pivot réside dans une représentation contractualiste du lien social. Cette dernière est partie intégrante d'une forme de régulation des rapports sociaux qui pose ceux-ci à l'image d'une négociation permanente des biens sociaux. La négociation entourant le partage des biens sociaux s'appuie sur les dispositions d'un contrat implicite en vertu duquel la citoyenneté trouve sa pleine signification dans une distribution équitable des avantages et des inconvénients inhérents à une situation de rareté. Le droit constitue alors la « monnaie » ou encore « l'équivalent général » à partir duquel les transactions politiques peuvent s'effectuer.

La citoyenneté des identités correspond à ce mode de régulation contractualiste. La « nouvelle » citoyenneté adopte en effet la forme de rapports entre regroupements d'acteurs à fondement identitaires se disputant le partage de biens sociaux. Le nouveau citoyen est attentif au paiement de la dette qui lui est due et la réclamera sous la forme de demande de reconnaissance, de réparations de préjudices historiques ou de palliatifs à un vécu de discrimination. Les Chartes de droits et libertés constituent le contrat type de cette nouvelle forme de citoyenneté. Dans l'économie politique de la dette, la citoyenneté en est une de *créanciers*. Le problème, maintes fois évoqué, du caractère exponentiel et de la légitimité de telles demandes de reconnaissance met en lumière un autre aspect de l'économie politique de la dette. Il s'agit des effets engendrés par le formalisme même du contrat. Celui-ci fait en sorte d'étendre les effets du contrat à des situations socialement décontextualisées, cela parce que le seul critère en vertu duquel peut être évaluée la validité des revendications réside dans la conformité à une règle abstraite, celle de l'égalité de principe des parties contractantes. La « dette politique » est alors reconnue telle dans la mesure où peut être démontré un manquement au traitement égal des parties au contrat. La signification politique

ou sociale de la revendication n'est pas utile à l'analyse dans la mesure où seule entre en compte la conformité aux prescriptions du contrat. Remarquons que cette conception contractualiste du lien social ne permet pas de dégager clairement les bases éthiques sur lesquelles on pourrait hiérarchiser la valeur de ces demandes de reconnaissance.

Une mutation du rapport à l'histoire : des revendications visant la reconnaissance mémorielle dans la perspective de la dette

La notion de dette est par ailleurs inséparable d'un rapport au temps. Contractée dans le passé, la dette peut devoir être remboursée maintenant ou dans l'avenir, selon les termes du contrat. L'historicité dans laquelle s'organisent les rapports sociaux est ainsi reconfigurée dans la mesure où l'enjeu que soulève la négociation portant sur le partage des biens sociaux réside dans le sort que réserve aux protagonistes le travail du temps, comme on peut le dire à propos de l'intérêt que porte un emprunt ou que génère un placement.

La disparition des garants métasociaux et le surgissement d'acteurs sociaux réclamant la reconnaissance d'une dette mémorielle soulèvent en même temps le problème de l'égalité formelle de toutes les revendications mémorielles. La question consiste alors à savoir de quelle manière peuvent être arbitrées ces volontés de reconnaissance. Je ne pourrai, en conclusion, qu'esquisser la réponse à cette question très difficile qui est également au cœur de nos discussions actuelles sur la démocratie et la citoyenneté.

L'économie politique de la dette repose sur le postulat d'une société sans méditations institutionnelles. Ou plutôt, dans la perspective de la dette politique, la représentation du lien social en vertu duquel chacun a le droit de voir compenser les inconvénients liés à son appartenance identitaire pose la forme-contrat comme seule institution ou médiation de la régulation des rapports sociaux. Or, dans la perspective contractualiste que j'ai décrite, la forme-contrat, en tant que médiation du lien social, débouche sur l'atomisation de la communauté politique et sur la dé-historicisation du rapport à la société. Atomisation, parce que désormais la communauté politique constitue l'arène d'une course aux droits fondée sur un principe de la victimisation. Dé-historicisation, parce que le passé n'a d'usage que pour les nécessités du présent et qu'il ne s'offre plus alors comme enseignement mais comme acte d'accusation articulé aux stratégies du présent. Finalement, la forme-contrat sert mal un projet éthico-politique de solidarité parce que ce dernier nécessite un ancrage institutionnel dont la solidarité sociale constitue l'horizon.

Or, la citoyenneté des créanciers et la dette comme médiation du rapport social redéfinissent ce projet politique en termes de concurrence identitaire et posent la rencontre des acteurs dans le face-à-face des intérêts de chacun. Elle pose aussi de manière inédite la question de la solidarité sociale. Les luttes sociales visant le contrôle de l'historicité ne se limitent plus à la négociation des places dans la société actuelle et la configuration de rapports sociaux de la société de demain. Elles portent également sur ce qui fût. Elles investissent l'histoire d'intérêts identitaires et font de cette dernière un enjeu. Il faudra nous habituer à considérer le rapport à l'histoire comme un objet de négociation comme les autres pour le contrôle de l'historicité. De la même façon que nous sommes progressivement habitués à voir négociés les conditions de travail de la classe ouvrière, les droits civiques des minorités ou les droits sociaux des groupes défavorisés, il nous faut maintenant poser semblablement le rapport à l'histoire comme territoire de luttes. La mémoire ne sera plus jamais cette chose inerte, témoignage du passé, s'érigeant comme monument ou se donnant comme legs. La mémoire appartient au présent au même titre que l'avenir d'ailleurs. Ce recentrement de la temporalité en faveur du présent s'explique sans doute par le fait que les protagonistes de la lutte en faveur du contrôle de l'historicité appartiennent bel et bien au présent.

Dans ce livre, la question de la mémoire est ressaisie dans une pluralité de perspectives et aussi dans une pluralité de contextes.

Pluralité de perspectives d'abord : on le sait, la mutation pluraliste de la conscience historique est accueillie de plusieurs manières au sein même des sciences sociales et dans la pratique historique. Alors que certains y reconnaissent une forme d'érosion de la communauté politique, décentrée de son expérience historique fondatrice, risquant ainsi d'entraîner aussi un appauvrissement de la démocratie et de l'agir politique, d'autres croient plutôt que la pluralisation de la conscience historique entraînera une démocratisation de la société occidentale, enfin capable de se recomposer dans l'ouverture à l'autre. Reniement de soi ou encore ouverture à l'autre ? Les deux points de vue ne convergent évidemment pas mais sont néanmoins présents dans cet ouvrage et c'est très certainement sa richesse que de permettre aussi librement leur exposition.

Pluralité de contextes ensuite : la concurrence des mémoires n'est pas une exclusivité québécoise ou canadienne, tout au contraire. Toutes les sociétés occidentales qui sont traversées par la dynamique idéologique du multiculturalisme sont aussi amenées à revisiter leur conscience historique. Et c'est cette diversité de contexte que cet ouvrage met très bien en scène.

Le livre se déploie en deux parties, une première sur le Québec et une seconde sur l'Europe, qui permet la comparaison de la dynamique mémorielle dans une perspective occidentale. On pourrait dire que le même débat traverse toutes les sociétés occidentales, qui le formulent néanmoins à partir de leur propre expérience historique et de leur propre tradition historiographique. Le livre s'ouvre avec un texte de Christian Rioux qui, à partir de la distinction souvent reprise entre histoire et mémoire, examine certaines controverses récentes révélatrices de la conscience historique québécoise. Car les dernières années ont révélé à quel point la mémoire était encore un enjeu politique fondamental au Québec, surtout lorsque les mémoires québécoise et canadienne entrent en conflit au moment de définir la légitimité de la communauté politique. Rioux remarque ainsi que les débats qui ont entouré la commémoration du 400^e anniversaire de Québec, ceux qui ont porté sur la réécriture du programme d'histoire et ceux qui portaient sur la commémoration de la Conquête, ont révélé la profondeur d'un certain sentiment populaire accroché aux mythes historiques fondamentaux constitutifs de l'identité québécoise.

La mémoire québécoise n'est pas nécessairement une mémoire se-reine, nous le savons, et c'est dans cette perspective qu'Yvan Lamonde se demande si la mémoire québécoise est parvenue à cicatriser les principales blessures qui semblaient l'avoir historiquement définie. Lamonde revient ainsi sur certains souvenirs traumatiques qui habitent encore la conscience historique québécoise en se questionnant sur la capacité qu'a une société de renouveler sa mémoire pour l'apaiser.

Nous le savons, le rapport à la conscience historique n'est pas défini exclusivement par les historiens. Autrement dit, la mémoire a aussi une dimension populaire. C'est cette question qu'explore Éric Bédard en revenant sur la genèse du groupe de musique *Mes aïeux* qui a incarné, à travers la revalorisation d'une certaine musique traditionnelle, un temps disqualifiée au nom du métissage des cultures, une volonté de réenracinement dans l'histoire québécoise et cela d'autant plus que leur plus grand succès avait une connotation explicitement traditionaliste.

La deuxième section de cet ouvrage porte sur la concurrence des mémoires en France et s'ouvre avec la contribution de Régine Robin qui cherche à voir comment la préoccupation pour une mémoire plurielle, reconnaissant les zones d'ombre dans l'histoire française, est parvenue à s'imposer depuis les années 1960. Le renouvellement de la mémoire française passerait ainsi par une ouverture de la France au paradigme postcolonial, aujourd'hui porté par un nombre croissant de mouvements sociaux. La mémoire est ainsi présentée comme un enjeu fondamental dans la recomposition identitaire de la société française ainsi que pour sa capacité à reconnaître des torts passés à réparer au temps présent.

C'est vers le cas de l'islam anglais et ses rapports identitaires avec la mémoire britannique que s'est tourné quant à lui Paul May. Dans sa volonté d'assurer une gestion respectueuse de la diversité anglaise, la Grande-Bretagne a ainsi institutionnalisé la communauté musulmane, au risque toutefois d'en favoriser la faction la plus fondamentaliste, comme on a pu le voir avec son refus de s'associer à certaines commémorations nationales, notamment celle de l'holocauste, sous prétexte qu'une telle commémoration hiérarchiserait les souffrances des groupes humains et relativiserait notamment celles des musulmans. À travers cette étude, May démontre ainsi de manière particulièrement savante comment la construction de la légitimité politique est intimement liée à la construction de la mémoire historique, surtout pour les groupes minoritaires qui cherchent à transformer les termes de leur affiliation identitaire à une communauté politique. Dans un texte de grande qualité, Peter Brown examine la question de la guerre des histoires dans l'Australie des trente dernières années, en montrant comment elle est devenue un enjeu central de redéfinition de l'espace politique. Traditionnellement refoulée pour des raisons évidentes qui relèvent de la fondation problématique du pays, la mémoire en est donc venue à restructurer le débat public, à la fois celui des historiens comme des partis. Et à travers la mémoire contrastée du passé colonial de l'Australie et de son passé aborigène, l'Australie travaille à la réinvention de son identité nationale.

Enfin, Magdalena Dembinska propose un agenda de recherche centré sur la possibilité d'une transformation du lien politique par la réconciliation des mémoires et l'ouverture à l'autre, dans un monde où les héros des uns sont souvent les bourreaux des autres. Il faudrait désormais reconnaître la légitimité du récit historique de l'autre, sans quoi les antagonismes identitaires et mémoriels risquent de se durcir et de ranimer une logique de conflit. Il y aurait donc, dans une mémoire critique, la possibilité de surmonter certains différends historiques significatifs.

Ce qui rassemble ces contributions dans ce même ouvrage, c'est bien évidemment la question de la mémoire mais surtout l'accent mis sur sa dimension politique et ses conséquences institutionnelles. Et c'est probablement là le prochain enjeu d'une sociologie de la mémoire, soit l'étude de sa dimension stratégique dans la configuration de l'espace public, dans la définition du domaine du pensable et conséquemment, de l'impensable. La sociologie de la mémoire prend ainsi l'allure d'une sociologie plus vaste des mutations du politique et de la démocratie.

Je ne saurais quitter le lecteur, avant qu'il ne se plonge dans cet ouvrage, sans rappeler que sa réalisation repose sur plusieurs bonnes volontés. Celle des auteurs d'abord qui ont accepté de transposer les notes qu'ils avaient préparées en vue du colloque tenu à l'Université du Québec à Montréal au mois d'avril 2009 dans ces textes dont on consta-

tera les grandes qualités. Alain G. Gagnon ensuite, Titulaire de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes qui nous a, comme à l'habitude, assuré de son indéfectible soutien tout au long de la préparation du colloque. Olivier De Champlain, coordonnateur de la Chaire, a de nouveau fait la démonstration de son dévouement en même temps que de son talent unique pour l'organisation d'événements semblables. Je veux enfin remercier Mathieu Bock-Côté qui a mis au service de cet ouvrage l'ardeur et le talent qui le caractérisent.

Jacques Beauchemin

22 mars 2010

CHAPITRE 1

Mémoire et histoire

Guerre à finir ou coexistence pacifique ?

Christian RIOUX

Journaliste, Le Devoir

Comme je suis journaliste, on ne me reprochera pas de m'intéresser à l'actualité. Les événements récents ont fourni une matière abondante et exceptionnelle à tous ceux qui s'intéressent aux rapports qu'entretiennent l'histoire et la mémoire. Je dirais même qu'il est rare que des événements historiques produisent autant de résonance dans l'actualité immédiate que celle qu'ont produite le 400^e anniversaire de la fondation de Québec et le 250^e anniversaire de la bataille des plaines d'Abraham. À ces deux événements, j'en ajouterai un autre : l'adoption en 2007 d'un nouveau programme d'histoire du Québec et du Canada et la polémique qu'il a spontanément soulevée. Pour une société qui est sensée ne plus s'intéresser à l'histoire, cela fait plus de deux ans que le Québec est déchiré par des débats historiques majeurs. Nous ne sommes pas les seuls dans cette situation. Un peu partout, on a vu surgir des controverses historiques sur des sujets que l'on croyait bien enterrés dans les bibliothèques et les musées. Que l'on pense seulement au débat soulevé par l'Assemblée nationale française sur les « aspects positifs du colonialisme », ou à celui sur l'esclavage pendant lequel certains groupes de défense des minorités noires ont mis en cause l'historien français Olivier Pétré-Grenouilleau¹.

Les récentes controverses qui se sont déroulées au Québec furent l'occasion d'un bel affrontement à la fois entre l'histoire et la mémoire, mais aussi entre deux mémoires historiques. Le débat a été parfois d'une telle virulence et si enchevêtré qu'il n'était pas toujours facile d'y retrouver ses petits ni de démêler ce qui appartenait à l'histoire et ce qui

¹ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2004, 468 p.

appartenait à l'une des mémoires en présence. Car, c'est aussi d'affrontement des mémoires qu'il s'agit ici.

Ces événements sont d'autant plus surprenants qu'ils surviennent dans un contexte où la mémoire nationale québécoise et canadienne française seraient, dit-on, en perte de vitesse. La victoire du non à deux référendums, une certaine déroute des forces souverainistes – déroute électorale mais aussi dans les esprits – ont sans contredit modifié la mémoire que les Québécois entretiennent de leur histoire et de ce qu'ils sont. Depuis une dizaine d'années, les Québécois ont plutôt pris l'habitude de se considérer comme des citoyens du monde, des êtres cosmopolites dans un environnement mondialisé. D'ailleurs, un sondage réalisé en 2007 et 2008 par les historiens Jocelyn Létourneau de l'Université Laval et David Northrup de l'Université York laisse penser que les Québécois sont les Canadiens les moins intéressés par l'histoire².

Faut-il croire les répondants à cette enquête étonnante, compte tenu de la forte tradition historique des Québécois, ou penser plutôt que les Québécois, justement à cause de leurs échecs historiques, sont les Canadiens qui cherchent le plus à afficher leur détachement de l'histoire. Même si l'histoire les rattrape régulièrement au tournant. Or, n'est-ce pas justement ce qui s'est produit récemment ?

Les trois événements dont il sera question ici illustrent à merveille ce que voulait dire Jacques Le Goff lorsqu'il écrivait qu'« une des grandes préoccupations des classes, des groupes, des individus qui ont dominé et dominent les sociétés historiques » consiste à « se rendre maître de la mémoire et de l'oubli³ ». C'est aussi Le Goff qui écrit que, quand ils cessèrent « d'exister en tant que nation autonome, les Étrusques perdirent semble-t-il la conscience de leur passé⁴ ». Serions-nous les Étrusques d'aujourd'hui ?

Dans les trois événements que je mentionnais, on a vu surgir la mémoire à un moment où on ne l'attendait pas. Face à la volonté de l'État – canadien dans le cas des Plaines d'Abraham, québécois pour les programmes d'histoire ou canado-québécois lors du 400^e anniversaire de Québec – on a vu se manifester ce que j'appellerai une espèce de mémoire collective populaire attachée à ce qui a fait l'identité des habitants du Québec. S'agit-il de la résurgence d'une conscience ancienne qui sommeillait depuis une dizaine d'années ou du chant du cygne d'un nationalisme en voie de disparition ? Je n'en sais rien. Tout ce que je

² Violaine Ballivy, « Les Québécois moins friands d'histoire que les autres Canadiens », *La Presse*, 22 mars 2009, p. A8.

³ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

sais, c'est que la bête est encore vivante malgré ce qu'on en dit parfois et qu'elle se manifeste dans les moments les plus inattendus.

* *

*

La réforme du nouveau programme d'histoire du Québec et du Canada destiné aux écoles secondaires n'annonçait pas le moindre incident. Ce programme était en cours de rédaction depuis des mois. L'adoption du précédent programme d'histoire générale, calqué exactement sur le même modèle, était passée totalement inaperçue. Tout suivait son cours dans l'indifférence générale jusqu'à ce que mon collègue Antoine Robitaille révélât qu'il n'y avait pas une seule ligne dans les dizaines de pages de ce programme sur la bataille des plaines d'Abraham, sur les insurrections de 1837-1838 et sur la pendaison de Louis Riel⁵. En quelques jours seulement, on a vu se dresser contre le programme une opinion qui allait des éditorialistes du *Devoir* à l'éditorialiste en chef de *La Presse* André Pratte, en passant par la chroniqueuse de *La Presse* Lysiane Gagnon. Tous ne s'entendaient pas sur les causes d'une telle réforme – pour certains, il s'agissait d'un complot fédéraliste, pour d'autres d'une conséquence de la réforme pédagogique – mais aucun n'en arrivait à comprendre que l'on puisse zapper ainsi impunément des événements aussi essentiels de l'histoire du Québec et du Canada. Cette étonnante coalition était, au fond, unie dans son refus de l'oubli de ces événements fondateurs.

*

Je ne vous referai pas l'historique du 400^e anniversaire de Québec que la plupart d'entre vous ont vécu de plus près que moi. Posté en France, j'ai cependant eu la chance d'être aux premières loges pour voir se déployer la stratégie de récupération canadienne dont l'objectif était clairement de substituer à la mémoire douloureuse que le Québec a longtemps entretenue de cet événement une nouvelle mémoire canadienne.

L'opération avait commencé en France où, longtemps avant 2008, le gouvernement du premier ministre libéral Jean Chrétien avait planifié une véritable offensive diplomatique destinée à faire de l'ombre à l'anniversaire de la fondation du premier établissement permanent français en Amérique, la fondation de Québec en 1608. Il s'agissait de faire de l'année 2004 et de l'établissement de Pierre Dugas de Mons en 1604 sur l'île Sainte-Croix le véritable moment fondateur à la fois du Canada et d'un peuple français en Amérique du Nord. Champlain

⁵ Antoine Robitaille, « Cours d'histoire épurés au secondaire », *Le Devoir*, 27 avril 2006, p. A1

n'étant pas de cette première expédition, des millions ont été débloqués pour susciter des colloques sur Pierre Dugas de Mons dont on organisa la « redécouverte » et qui fut soudainement rebaptisé fondateur du Canada. Les historiens ou les simples amateurs qui voulaient parler de Champlain, personnage historique jusque-là considéré comme le véritable fondateur du premier établissement français permanent en Amérique, se faisaient renvoyer à leurs livres.

Il s'agissait d'impliquer les Français, mais aussi les Américains dans une grande célébration d'un nouveau moment fondateur du Canada. Pour des raisons complexes, qui tiennent au contexte politique post-onze-septembre, à la succession de Jean Chrétien par Paul Martin et au peu d'enthousiasme des Français pour une telle entreprise de révisionnisme historique, l'opération fit chou blanc. Les nombreux historiens français que j'ai rencontrés ne voyaient pas de raisons pour réécrire leurs manuels d'histoire.

Devant cet échec évident, le nouveau gouvernement conservateur de Stephen Harper se dota d'une nouvelle stratégie. Il s'agissait cette fois de faire de la fondation de Québec le moment « fondateur de l'État canadien ». La thèse fut formulée publiquement pour la première fois par Stephen Harper au sommet de la Francophonie de Bucarest, en septembre 2006 alors que Québec fut désigné pour accueillir le prochain sommet.

Contrairement à Jean Chrétien, dont le révisionnisme historique ne s'est jamais vraiment imposé, Stephen Harper a parfaitement remporté son pari. Sans refaire l'histoire des célébrations, rappelons que la vision canadienne de la fondation de Québec a été dominante pendant toutes les célébrations de 2008. Ce fut un tel succès que le seul artiste à avoir brandi sur scène un drapeau québécois se nommait Paul McCartney.

En même temps, l'opération de « déstabilisation » de Champlain entreprise en 2004 s'est poursuivie au point qu'on a vu, pendant tout l'été 2008, des comédiens parcourir la région de la capitale pour tenir de véritables procès où les spectateurs étaient sommés de dire qui de Dugas de Mons ou de Champlain avait vraiment fondé Québec. Rappelons que, si Dugas de Mons a été le commanditaire de Champlain, il n'a jamais mis les pieds à Québec. Imagine-t-on, à Compiègne, une telle mascarade théâtrale afin de se demander si la Pucelle de France a vraiment fait sacrer le roi Charles VII à Reims ou si elle a vraiment fini sur le bûcher ?

Le 400^e anniversaire de Québec a représenté un véritable succès pour la mémoire canadienne en ce qu'il a permis de faire valoir presque tous les éléments constitutifs de l'identité canadienne comme le multiculturalisme et la réconciliation entre francophones et anglophones. Y a triomphé une vision postmoderne de la mémoire historique qui cultive une

sorte de relativisme mémoriel pour lequel toutes les mémoires se valent. Enfin, dernier élément et non le moindre, l'opération fut un succès financier. La mémoire du Canada, pays de banquiers, ne souffre pas de déficits.

Bien que couronnée de succès, l'opération a néanmoins connu quelques ratés. Qu'on pense au retour en grâce de Champlain au fur et à mesure que la population s'impliquait dans les célébrations. Au fond, la figure de Champlain a été si peu écornée que l'État fédéral a finalement cru bon, au lieu de s'en débarrasser, d'en faire le premier gouverneur général du Canada ! Dugas de Mons a beau avoir des mérites évidents, il devra se lever de bonne heure pour détrôner Champlain dans la mémoire populaire.

*

Dernier événement et non le moindre : le 250^e anniversaire de la bataille des Plaines d'Abraham. Ici, l'affrontement des mémoires ne pouvait pas être plus clair. D'un côté, la mémoire douloureuse d'une défaite tragique jugée comme déterminante pour la suite des choses – il est difficile en effet de trouver dans l'histoire du Québec un moment plus créateur de mémoire, plus dramatique, plus sacré et donc plus susceptible de souder l'identité. De l'autre, l'exact opposé, soit un non-événement, une idyllique rencontre des peuples qui se serrent les coudes pour bâtir le Canada multiculturel d'aujourd'hui. L'affrontement ne pouvait pas être plus frontal. D'un côté, un vrai mythe national comme Jeanne d'Arc ou le soldat inconnu. De l'autre, un banal moment où les peuples se « rencontrent ».

Les plaines d'Abraham correspondent parfaitement à la définition que Pierre Nora donne d'un lieu de mémoire inscrit à la frontière du mythe et de l'histoire. Elles y correspondent doublement tant par le lieu lui-même qui est un concentré de souvenir que par l'événement qui est en soi devenu un lieu de mémoire.

C'est justement parce qu'il fallait détruire le sacré dans la bataille des Plaines d'Abraham que la Commission des champs de bataille, organisme fédéral éminemment politique, a pris soin d'organiser une véritable fête païenne pour souligner l'événement. Qu'est-ce que cette reconstitution par des adolescents de 30 ans déguisés en combattants sinon un happening touristique et un vrai carnaval destinés à désacraliser le mythe ? Le bal masqué qui avait été prévu offrait le même avantage. Il désacralisait la bataille tout en permettant de dénigrer la noblesse française qui s'adonnait, dit-on, à des frivolités, pendant que l'on souffrait dans la basse ville et que les armées de Wolf s'occupaient, elles, des

choses sérieuses⁶. Païenne aussi cette poignée de main entre deux morts, Wolfe et Montcalm. L'affiche des célébrations fédérales n'hésitait pas à violer les sépultures pour promouvoir la bonne entente entre Canadiens français et Canadiens anglais.

Il était difficile de garder son sérieux en écoutant André Juneau, le président de la Commission des champs de bataille, expliquer qu'il voulait faire œuvre historique. Juneau n'est pas plus historien que le cinéaste Pierre Falardeau, qui avait pris la tête des opposants aux célébrations. Les deux défendaient tout simplement une mémoire différente.

Ce viol des sépultures et des mémoires explique, je crois, la virulence de la réplique. Pendant le 400^e anniversaire de l'arrivée de Dugas de Mons à l'île Sainte-Croix, on n'avait pas brûlé Champlain en effigie. On avait essayé poliment de le tasser sur le côté pour finalement le récupérer comme « gouverneur général ». Sur les Plaines d'Abraham, il s'agissait bien de pousser le mythe en bas de son piédestal et de le détruire.

La réplique n'est venue ni des institutions ni des partis politiques, mais d'un groupe de militants indépendantiste marginal sans organisation véritable qui a immédiatement trouvé un écho dans une population qui n'était pas prête à voir sa dernière église vendue en condominiums. Peu importaient au fond les mises au point historiques. Le débat n'était pas historique, il était mémoriel. Et s'il fallait poursuivre sur l'allégorie du paganisme, on pourrait dire qu'il aura fallu une grande messe laïque de vingt-quatre heures, l'étonnant Moulin à paroles, pour rétablir le mythe dans toute sa splendeur.

Faut-il voir là une résurgence de la « nation-mémoire » dont Pierre Nora nous dit qu'elle est en voie de disparition. Le Québec, n'ayant jamais tranché entre la mémoire québécoise et la mémoire canadienne, ferait peut-être exception à cette tendance constatée dans les vieilles nations européennes. On remarque que cette mémoire se manifeste surtout lorsqu'elle est attaquée de façon frontale, comme dans les épisodes des Plaines d'Abraham et du nouveau programme d'histoire du Québec et du Canada.

Lorsque la stratégie est plus subtile et qu'elle consiste, par exemple, à canadianiser Champlain, elle est bien mieux acceptée. Signe que, dans cette rivalité des mémoires, les Québécois refusent de trancher, sauf

⁶ Le documentaire de Brian McKenna, *Battlefield Quebec : Wolfe and Montcalm*, propose une version presque caricaturale de cette vision protestante et puritaine de la bataille des Plaines d'Abraham où les nobles français ne font que festoyer et courir les jupons. Au point que le film a dû être entièrement refait avant d'être présenté sur la chaîne française Arte. Fait significatif, aucune des deux versions n'a été présentée au Québec en français.

lorsqu'ils sont acculés au pied du mur. Mais, quand on leur demande de détruire leurs idoles, ils se rebiffent.

*

Et l'histoire dans tout cela ? me demanderez-vous. Où sont passés les historiens ? La plupart du temps, ils sont pris entre l'arbre et l'écorce. Coincés, comme toujours, entre l'histoire et la mémoire, mais aussi entre les mémoires qui s'affrontent.

Personne ne reprochera aux historiens de demeurer historiens dans un tel débat. L'histoire et la mémoire ne font pas souvent bon ménage. Elles se combattent même le plus souvent. La mémoire n'ayant pas en effet prétention à l'objectivité. La mémoire choisit en fonction d'enjeux politiques et identitaires. Ironiquement, c'est la mémoire qui a la faculté d'oublier alors que l'histoire, elle, a le devoir justement de ne jamais rien oublier.

Je dirais que, si les historiens québécois ont le devoir de corriger la mémoire chaque fois qu'elle s'écarte trop de la réalité et de rappeler les faits, ils doivent aussi éviter de tomber dans le travers qui consisterait à mépriser la mémoire. La mémoire, on le sait maintenant, est aussi un fait d'histoire. Plus que cela, elle est essentielle à la constitution des individus, des groupes et des nations. Il n'y a pas de personnalité sans mémoire, sans un choix méthodique dans l'histoire de ce qui fera notre personnalité, notre identité propre.

C'est pourquoi, ce qu'on pourrait appeler la déconstruction systématique de la mémoire nationale ne m'apparaît pas aujourd'hui une attitude à promouvoir dans le travail historique. Les historiens doivent évidemment prendre garde de ne pas se transformer en avocats de la mémoire. Mais doivent-ils pour autant se transformer en combattants acharnés de celle-ci ? Une telle attitude a peut-être pu se justifier à des époques où la mémoire semblait accabler la société, l'asphyxier, l'empêcher de bouger et d'aller de l'avant. Mais pas aujourd'hui.

Comment ne pas tenir compte du fait que nous ne sommes plus à l'époque de la mémoire nationale triomphale, mais dans un temps où celle-ci a tendance à s'effacer et à se désagréger, comme dit Pierre Nora. « On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus⁷ », écrit-il. Il se pourrait cependant que cette affirmation soit un peu moins vraie au Québec que dans les sociétés européennes. Non pas parce que le Québec est moins exposé aux évolutions récentes. Mais, parce que la mémoire est encore ici un enjeu de lutte entre deux interprétations, deux peuples, deux nations. Le Québec est tiraillé par les mêmes mouvements qu'ail-

⁷ Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire, La République*, t. 1, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII.

leurs, mais la mort de la « nation-mémoire », comme le dit Nora, y semble moins évidente justement parce qu'elle ne s'y est jamais réalisée complètement. C'est peut-être pourquoi, la croyant disparue comme ailleurs, on a été surpris de la voir surgir soudain comme si elle venait de nulle part.

La déconstruction de la mémoire est un exercice particulièrement périlleux au Québec. Sous prétexte de déconstruire la mémoire québécoise, l'historien se retrouve souvent à défendre une autre, la mémoire canadienne qui jouit aujourd'hui de moyens matériels et politiques extraordinaires comparés à la mémoire québécoise. Le gouvernement canadien a en effet investi massivement dans tout ce qui concerne l'histoire. Presque tout ce que l'on trouve sur Internet aujourd'hui à propos de l'histoire du Québec et de la Nouvelle-France est lié de près ou de loin au gouvernement canadien.

Il est d'autant plus facile de tomber dans le travers que je décrivais plus haut, celui de la destruction systématique de la mémoire nationale québécoise au profit de la mémoire canadienne, que l'identité canadienne se prétend multiethnique. Nous avons affaire à une identité qui prétend ne pas en avoir, qui avance donc masquée derrière un drapeau blanc. Un peu comme la prétendue non-identité britannique face à l'Écosse ou au Pays de Galle. Dieu sait pourtant que l'identité britannique existe même si elle a ses peudeurs.

Je souligne ce danger d'une opposition trop radicale de l'histoire à la mémoire, car je crois aussi comme le dit le philosophe Paul Ricoeur que l'histoire ne peut pas totalement se détacher du récit. L'histoire n'obéit pas à des lois exactes comme la physique ou la chimie même si la rigueur de son raisonnement peut être qualifiée de scientifique. Pour elle, le récit reste un mode d'investigation du réel. En ce sens, l'histoire n'est pas totalement étrangère à la littérature qui est elle aussi, quoi que certains pensent, un mode d'investigation des réalités humaines.

*

En terminant, je poserai la question suivante : faut-il absolument que l'histoire que l'on enseigne aujourd'hui à l'école soit obligatoirement en rupture avec celle d'hier qui a, en partie, fondé la mémoire des Québécois. En d'autres mots, l'étude de l'histoire à l'école aujourd'hui peut-elle se permettre de faire entièrement disparaître les illustres prédécesseurs des historiens d'aujourd'hui que sont F.X. Garneau, Lionel Groulx ou Guy Frégault pour ne laisser place qu'aux courants les plus modernes en histoire ? Ce n'est pas mon avis.

L'an dernier, j'ai eu la chance d'interviewer l'historien Alain Corbin, auteur d'une monumentale histoire du corps⁸. Associé aux courants les plus modernes de l'histoire, Corbin a aussi publié un petit livre dans lequel il invitait ses collègues à relire le manuel d'histoire du primaire que sa grand-mère avait à la petite école⁹. Le résultat est surprenant. Évidemment, les recherches contemporaines ont remis en question un grand nombre d'interprétations et la pertinence même de certains événements. Mais, il est surprenant de constater la sérénité et la clémence avec lesquelles ces historiens, souvent considérés comme des révolutionnaires dans leur domaine, relisent ce vieux manuel d'histoire. La plupart concluent qu'il n'était finalement pas si mauvais. On sent soudainement comme une sorte de filiation s'établir entre Corbin, Braudel, Michelet et Chateaubriand. Comme si, lorsque venait le temps d'enseigner l'histoire aux enfants régnait une sorte de coexistence pacifique entre les divers courants de l'histoire. On a même vu Corbin prêcher pour le retour de la chronologie et d'un certain apprentissage par cœur.

Voilà donc les enfants de la révolution de l'École des Annales, ceux qui ont minutieusement étudié le corps amoureux ou la vie quotidienne d'un petit village occitan, se portant à la défense d'un enseignement de l'histoire qui redonne toute sa place à l'approche chronologique des faits. « On n'a pas compris que l'histoire des mentalités, c'était la crème que l'on étendait sur le gâteau, dit Alain Corbin. Et que, sans gâteau, cela n'avait plus de sens¹⁰. » Dans la même entrevue, Corbin raconte que Fernand Braudel, à la fin de sa vie, avait la même crainte.

Lorsqu'il est question d'enseignement, l'école ne peut pas se contenter de n'enseigner que les découvertes les plus récentes de l'histoire contemporaine. Elle doit aussi faire une certaine place à la mémoire. Comme le dit Pierre Nora : « Sans doute un criticisme généralisé conserverait-il des musées, des médailles et des monuments, c'est-à-dire l'arsenal nécessaire à son propre travail, mais en les vidant de ce qui, à nos yeux, en fait des lieux de *mémoire*. Une société qui se vivrait intégralement sous le signe de l'histoire ne connaîtrait en fin de compte, pas plus qu'une société *traditionnelle*, de lieux où ancrer sa mémoire¹¹. » La mémoire de la majorité et les événements historiques qui la fondent ne peuvent pas être expulsés de l'école. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas critiquer cette mémoire, en fournir une analyse. Mais exclure de

⁸ Alain Corbin, *Histoire du corps*, 3 volumes, Paris, Seuil, 2006.

⁹ Alain Corbin (dir.), *1515 et les grandes dates de l'histoire de France revisitées par les grands historiens d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2005.

¹⁰ Christian Rioux, « Une génération d'amnésiques : Entrevue d'Alain Corbin », *Le Devoir*, 25 mai 2006, p. A1.

¹¹ Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire, 1 : « La République »*, Paris, Gallimard, 1984, p. XIX-XX.

l'école les moments qui fondent la mémoire nationale, c'est empêcher les nouvelles générations de communier à la mémoire de leurs parents quitte à ce qu'elles réinterprètent cette mémoire à leur façon. Les trois exemples que j'ai exposés plus tôt montrent d'ailleurs que la population québécoise n'entend pas se laisser déposséder de la mémoire qui est la sienne, quitte à devoir lui donner un sens nouveau.

L'école doit donc faire une place aux événements qui fondent la mémoire. Mais, elle doit aussi faire place aux historiens qui ont précédé ceux d'aujourd'hui. On ne peut pas enseigner à l'école que l'histoire qui se fait en ce moment non plus que celle seulement des vingt dernières années. Comme on n'enseigne pas au Cégep la seule poésie des avant-gardes du début du XX^e siècle. Ce qu'on enseigne à l'école primaire et secondaire devrait d'ailleurs avoir traversé un peu l'épreuve du temps, comme on ne met pas au Louvre des toiles à peine sèches.

L'école n'est pas le lieu de la guerre civile. Elle est un endroit où il faut se garder de ne faire triompher qu'une seule interprétation historique même si celle-ci a peut-être par ailleurs triomphé à l'université. Au fond, quand ils entrent à l'école, les historiens devraient faire preuve d'un peu d'humilité. Les programmes scolaires devraient permettre une certaine coexistence pacifique entre l'histoire et la mémoire, mais aussi entre diverses interprétations historiques elles-mêmes. Il sera toujours temps de reprendre ce combat ailleurs ou plus tard.

CHAPITRE 2

La mémoire cicatrise-t-elle ?

Yvan LAMONDE

Département de langue et littérature françaises, Université McGill

L'accélération de l'Histoire, l'expérience du XX^e siècle et de la Shoah, en particulier, le changement de code culturel des dernières générations au Québec et en Occident font qu'on n'a jamais autant parlé de mémoire alors que la transmission de la connaissance historique est en crise et que l'Histoire arrive aux jeunes sur les modes nouveaux du spectacle des parcs historiques ou des moyens électroniques¹. L'atrophie paradoxale de la mémoire dans tous les impératifs du « devoir de mémoire » et dans le culte politique, médiatique et marchand de la commémoration questionne les intellectuels et les scientifiques que nous sommes.

J'entends aborder la question de la mémoire actuelle au Québec en proposant un exercice de retrait, de retour à son amont médiat et plus lointain. Après avoir balisé l'histoire des idées au Québec depuis 1760 et en travaillant présentement sur la question de la modernité, de la Crise de 1929 au milieu de la décennie 1965, mon hypothèse veut que, depuis que des créateurs et des essayistes ont commencé à miner la validité de la culture québécoise résumée dans le leitmotiv de « Notre maître le passé », on en est encore à la recherche d'une culture à lui substituer, à la quête d'une compréhension du processus à travers lequel le changement s'est opéré (rupture, refus, ligne du risque) et des effets induits par une modernité qui ne semble pas fournir pour autant ce qui est re-conductible de la tradition. Autrement formulée, l'hypothèse veut que la culture québécoise s'interroge fébrilement sur la Mémoire et sur l'histoire nationale en présumant qu'elle sait quelle est sa mémoire, fonctionnant comme si le conducteur savait qu'il fallait un rétroviseur, savait

¹ Yvan Lamonde, « Un changement de code culturel », *Spirales*, n° 200, janvier-février 2005, p. 55-56.

qu'il n'en avait pas et finissait, au fil de la route, par oublier la question même du rétroviseur.

Mémoire traumatisée

Je ne crains pas de parler de mémoire traumatisée et de donner l'impression qu'un historien sort de son territoire en explorant la dimension psychologique d'une expérience. Je sais que j'ai fait tout autre chose et je ne sais au nom de quelque inhibition cet univers devrait rester *terra incognita*.

La devise du Québec, « Je me souviens », donne l'impression d'un plein, d'une plénitude : on est certain et rassuré parce qu'on sait qu'on se souvient. Mais si on y voyait un manque, la domination ou la persistance d'un manque ? En se donnant le devoir du souvenir, se donne-t-on pour autant une conscience historique, un programme historique essentiel à poursuivre, comme dans le cas français (Liberté, Égalité, Fraternité) ou étatsunien (*E pluribus unum*), ou est-on en présence d'un impératif paradoxalement indéterminé ?

Le passé peut être un trauma, étant entendu que le trauma ne parle pas que d'un manque passé : « [...] trauma is not simply an effect of destruction but also, fundamentally, an enigma of survival² ». Le trauma a quelque chose du rêve tourné à la fois vers l'avenir et vers le passé. Le rêve est quelque part dans un passé antérieur, sans fondation identifiable, inaccompli, brisé et recommençant inévitablement, idéalisé, engendrant répétition, besoin d'oubli, folie. Rachel Killick décèle chez le dramaturge Michel Tremblay l'intuition d'une conscience de la désappropriation chez celui qui aurait pu conserver son identité de fondateur et de maître : « il était devenu la sentinelle qui garde l'entrée après avoir été le maître absolu des lieux et ça le tuait ».

La succession et le renforcement des traumas, des défaites, des inaccomplissements, des déceptions expliquent mal comment ce passé peut devenir ou rester un maître, un héros, une inspiration alors qu'ils sont cause d'un blocage psychique. Michel Tremblay se demande ce que peut être le destin de celui chez qui « l'attrait du paradis ancien » s'accompagne de « l'acceptation de sa perte ». Le dramaturge visualise la fin du paradis, au cœur de la « forêt enchantée » : « Leurs chemins s'étaient touchés au cœur de la forêt enchantée, ils allaient maintenant

² Cathy Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, p. 58, cité par Rachel Killick de l'University of Leeds, dans un texte d'une rare profondeur, « On va faire un beau p'tit tour dans la forêt enchantée » : trauma, mémoire, art dans *Le premier quartier de la lune de Michel Tremblay* », dans Yvan Lamonde et Jonathan Livernois (dir.), *Culture québécoise et valeurs universelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

bifurquer, se séparer à tout jamais. / Ils se virent se séparer l'un de l'autre dans l'espace et dans le temps et portèrent au même moment leurs mains à leur bouche pour étouffer un cri de désespoir ».

Le sujet d'un trauma reste avec une question consciente ou pas : comment savoir si le trauma est dépassé, comment savoir si la mémoire peut cicatriser, s'est cicatrisée³ ?

Mémoire colonisée, mémoire divisée

On pourrait faire une histoire de la colonisation ou de l'envahissement de la mémoire, une histoire de ce que le colonialisme a fini par fichier comme un coin dans l'esprit des Québécois. J'appelle « division » la variété des formes mises en place délibérément ou pas dont les effets cumulatifs créent une désarticulation plus ou moins consciente et dont la force tient souvent à la subtilité dont fait montre le colonisateur pour masquer ses intérêts dans son exploitation d'un territoire et d'une conscience. La réception de ces formes de division est évidemment fonction de la mentalité et des attitudes du colonisé dont la capacité de résistance tient à l'existence de moyens divers, résistance qui s'érousse à proportion du succès des forces de division. On aura compris que le projet est ambitieux puisqu'il s'agit, en d'autres mots, de faire l'histoire de la colonisation et de la décolonisation politiques et mentales du Québec⁴. Suite à mes travaux sur l'histoire des idées du XVIII^e siècle à nos jours, je limiterai néanmoins mes ambitions ici à baliser sur le long terme les signes de cette division coloniale en soulignant d'entrée de jeu que cette histoire n'a été que très partiellement faite – par *Parti pris* de 1963 à 1968, par exemple – et que la mentalité et la réalité de division prévalent toujours si l'on prend comme indice le fractionnement à part presque égale des résultats du dernier référendum. Pour tout dire, il faut s'expliquer la lenteur avec laquelle les Québécois se sont affirmés, ont pris chez eux une place toujours fragile.

Un premier indice global de disjonction réside dans la variété des allégeances historiques. On peut certes voir la richesse exceptionnelle d'une identité faite de culture française, britannique, étatsunienne et canadienne, mais il faut aussi voir comment cette diversité peut défaire une identité lorsque ses composantes ont effet de décomposition. L'unité dans la diversité est toujours un souhait ou un projet honorable

³ R. Killick montre comment Michel Tremblay dépasse les traumatismes du passé par le pouvoir créateur, comment le salut peut passer par l'art. Serait-ce là l'explication du fait que, au Québec et vraisemblablement ailleurs, l'art et la culture sont toujours une révolution en avance sur le politique ?

⁴ Il me semble symptomatique qu'au Québec, le sens usuel donné au mot colonisation soit celui donné par les Québécois à leur volonté de faire du pays neuf, de défricher, d'exploiter pour eux-mêmes au moins ce qu'ils peuvent exploiter.

tout en ayant des allures de mythe de Sisyphe souvent rapidement gommées.

Un second signe de la réalité des processus de division est fourni par les deux hommes les plus importants du XIX^e siècle, l'historien François-Xavier Garneau et l'homme politique Louis-Joseph Papineau. Il n'est pas banal de constater que les deux hommes posent le même diagnostic global sur la vie politique de la première moitié du XIX^e siècle. Leur explication vient de l'horizon de l'administration coloniale et c'est l'Orateur même de la Chambre d'Assemblée élue depuis 1815 par les députés et le chef du Parti patriote depuis 1817 qui la formule en 1831 : « Aussi n'ont-ils été constitués [les Conseils Exécutif et Législatif], je pense, que d'après la maxime des tyrans : “divisez pour régner”⁵ ». L'histoire même du Conseil législatif rend compte d'une *intention* métropolitaine dans la mesure où, dans d'autres colonies – dont la Nouvelle-Écosse de l'époque – le pouvoir impérial britannique n'a pas cru bon d'y mettre en place cette instance de pouvoir où sont *nommés* des conseillers à l'allégeance assurée, conseillers qui, dans le parlementarisme britannique, peuvent bloquer et bloquent les lois initiées et votées par les députés *élus* de la Chambre d'assemblée. C'est ainsi en divisant l'administration coloniale et en polarisant structurellement la vie publique que Londres fait inévitablement monter la pression dans une colonie où, en 1834, la très grande majorité des députés appartiennent au Parti patriote.

C'est à Papineau après son retour d'un double exil aux États-Unis et en France que Garneau écrit en 1854 :

Mon système d'appréciations politiques est tout arrêté. Je veux marquer en traits profonds par des extraits de dépêches bien choisis quelle était la politique anglaise à notre égard ; que les événements de 1837 sont dus à son système de mettre les deux races en opposition l'une dans la Chambre d'Assemblée l'autre dans les Conseils Exécutif et Législatif afin de les neutraliser mutuellement et de gouverner elle-même entre les deux rivalités ; que ses sympathies étaient pour les Anglais qui remplissaient tous les emplois, mais que ses intérêts la portaient à ménager les Canadiens en leur laissant leurs lois et leur religion afin de les empêcher de se jeter par le désespoir entre les bras des États-Unis ; que l'Acte d'Union a été fait dans le même esprit pour fortifier le parti anglais qui n'était plus capable de lutter plus longtemps dans le Bas-Canada sans une intervention trop pressante et trop manifeste de la métropole⁶.

⁵ Louis-Joseph Papineau, en Chambre, 11 mars 1831, dans *Louis-Joseph Papineau, Un demi-siècle de combats. Interventions publiques*, choix et présentation de textes par Yvan Lamonde et Claude Larin, Montréal, Fides, 1998, p. 159.

⁶ François-Xavier Garneau à Louis-Joseph Papineau, 3 juillet 1851, Université d'Ottawa, archives du Centre de recherche en civilisation canadienne-française, fonds Garneau.

Pour Garneau, la « politique anglaise » consista à régner dans la rivalité constitutionnalisée dans l'appareil de gouvernement, stratégie qui ne pouvait aboutir à autre chose qu'à une opposition « de deux races » que Durham consacrera dans son *Rapport* et qu'on prendra comme vérité sans voir que le Lord avait aussi des angles de morts de vision. Papineau avait clairement vu la chose en 1831 : « Maintenir la forme actuelle [du Conseil législatif] avec ses vices, c'est perpétuer les distinctions nationales. » Les contemporains voient bien que le sens donné aux nationalités diffère, selon qu'elles sont métropolitaines ou coloniales, dans une posture impériale ou dans une posture d'émancipation. Le grand journaliste Étienne Parent ne s'était pas trompé, lui qui écrivait :

Ce sont les avantages indus que la population Bretonne a toujours reçus, jusqu'à présent, et qui lui en font espérer et demander de plus grands encore, qui ont donné un caractère en apparence national à nos dissensions politiques. Rétablissez l'égalité, détruisez le privilège, et vous verrez la partie nationale de nos difficultés s'éteindre faute d'aliment. Ceux qui attribuent nos maux politiques aux distinctions nationales, prennent la cause pour l'effet et vice versa. Ce sont les dissensions politiques qui ont allumé les dissensions nationales [...]⁷.

Et à propos du blocage par le Conseil législatif de la loi scolaire de 1829 dont la Chambre d'assemblée a voté la reconduction en 1836, Parent donne dans *Le Canadien* du 6 avril 1836 un exemple particulièrement saisissant des effets de ce blocage :

[les] méfaits [du Conseil législatif] ne se comptent plus. Par son seul rejet du bill des écoles élémentaires, quarante mille enfants environ vont être privés d'éducation. Le Conseil va continuer à peser sur le pays comme un cauchemar sur un estomac malade, et pour prolonger son règne vandamique, il veut laisser le peuple dans l'ignorance. Il a raison : si la masse du peuple pouvait sentir ce qu'il y a de tyrannique, d'oppressif et même de dégradant dans l'existence de ce corps, il y a longtemps que l'indignation publique aurait fait rendre aux *vieillards malfaisants* compte terrible de leurs méfaits⁸.

À sa façon et à propos de l'organisation de bibliothèques au Bas-Canada, Papineau décrit de Paris où il pourrait faire des achats, « la paralysie de l'intelligence » induite par le régime colonial :

⁷ Étienne Parent, « Proclamation de Lord Durham », *Le Canadien*, 15 octobre 1838.

⁸ Le bras droit de Papineau, le docteur Edmund Bailey O'Callaghan, a établi la liste des 302 lois rejetées ou drastiquement amendées par le Conseil législatif entre 1822 et 1836. Il en fait l'analyse détaillée pour 1835-1836 : des 107 projets de loi introduits par la Chambre d'assemblée, 34 ne reviennent pas du Conseil législatif et 15 en reviennent amendés mais inutilisables. An Old Countryman, *The Late Session of the Parliament of Lower Canada*, Montreal, Lower Canada, [sans éditeur], April 1836, p. 29.

l'indépendance a donné de la vie, de l'énergie, le désir d'apprendre aux législatures américaines ; le régime colonial ravale chez nous toutes les intelligences. M. Viger sait avec quel amour et quel succès j'ai formé la bibliothèque de la Chambre d'assemblée, et que personne de ceux qu'il choisirait ne peut être plus compétent que moi à la compléter d'après les vues que j'ai eues en la formant. Il n'y pensera pas. Par M. Masson, il voit avec combien peu l'on peut former des bibliothèques de paroisses. Il n'y pensera pas, il n'y excitera personne. Est-ce que l'on ne voit, dans cette déplorable paralysie de l'intelligence, quelle est l'influence délétère et incessante du régime colonial contre ce qui peut honorer et perpétuer le mieux l'esprit de nationalité parmi nous ?⁹

Autre exemple de stratégie de division, la volonté de maintien par le Gouverneur de la colonie d'une liste civile, d'un budget discrétionnaire qui permet de mettre sur une liste de civils les noms de ceux et de celles qu'on veut récompenser pour services rendus. À cette façon de faire discrétionnaire s'ajoute « la petite loterie », la nomination à des postes y compris le Conseil législatif de ceux dont le pouvoir veut s'attirer l'appui. On peut aussi penser à l'ennoblissement de ceux dont la pensée et l'action vont dans le sens souhaité par le pouvoir local et métropolitain : les anciens appelaient « cirer/sirer » le processus de nomination de quelqu'un au titre de « Sir »¹⁰.

Chacun et chacune identifieront dans l'histoire des XX^e et XXI^e siècles des exemples de perpétuation stratégique de ce système de division.

Mémoire cléricale et mémoire nationale

Une autre cicatrice laissée dans la mémoire renvoie à ce que j'appellerais la cléricalisation de la mémoire, c'est-à-dire la marque laissée dans la mentalité québécoise par l'ingérence politique de l'Église catholique. Cette ingérence est en soi un choix de l'Église catholique qui a présenté son intervention politique comme un appui au pouvoir civil, appui qui masquait néanmoins la défense de ses intérêts premiers, la conservation de la religion et du pouvoir social qui l'accompagnait depuis l'Ancien Régime. Je vais me limiter à expliciter ici quelques exemples des effets du cléricanisme sur la mémoire collective tout en suggérant par la chronologie des cas retenus la logique globale de cette tendance biséculaire.

⁹ Louis-Joseph Papineau, Paris, à Julie Bruneau-Papineau, 1^{er} mars 1845, Louis-Joseph Papineau, *Lettres à Julie*, texte établi et annoté par Georges Aubin et Renée Blanchet, Québec, Archives nationales du Québec et Septentrion, 2000, p. 545.

¹⁰ Jean-Pierre Wallot et Gilles Paquet, *Patronage et pouvoir dans le Bas-Canada, 1794-1812 ; un essai d'économie historique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973 ; Kelly, *La petite loterie : comment la Couronne britannique a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.

Après la conquête britannique et la cession française de 1763, dans la logique de ses positions politiques d'Ancien Régime, l'Église catholique a opté pour le loyalisme à l'autorité constituée, la monarchie constitutionnelle britannique de confession protestante. Ce loyalisme était pour elle le moyen de conservation de la religion, y compris du maintien de ses propriétés seigneuriales immenses, le Séminaire de Québec possédant l'Est, de la rive nord de Québec à Tadoussac, et les Sulpiciens, l'île de Montréal et les seigneuries de Saint-Sulpice et d'Oka, pour ne nommer que ces deux institutions. Le loyalisme impliquait un positionnement politique contre la tendance libérale patriote et contre le projet d'émancipation. Son loyalisme attira de la reconnaissance à l'Église catholique en matière scolaire, le pouvoir britannique local et les réformistes de La Fontaine lui concédant en 1845 le contrôle du système scolaire public. Ce pouvoir fut reconduit pour les protestants du Québec en 1867 qui voyaient le risque de leur minorisation dans la province créée par la Confédération. Les catholiques appuyèrent cette position constitutionnelle et continuèrent du coup à profiter d'un système scolaire canadien et canadien-français confessionnel, protestant et catholique exclusivement. On comprend bien que le loyalisme britannique de l'Église catholique lui donnait le contrôle du système de reproduction des valeurs ; du coup les intérêts propres de l'Église catholique devenaient transparents, les libéraux qui s'opposaient à un tel contrôle ne manquant pas de dénoncer un tel état de fait qui perpétuait dans un pouvoir social et culturel la construction d'un esprit clérical, de la première année du primaire au niveau universitaire. C'est cette reproduction des valeurs cléricales qui façonnait une mémoire où non seulement l'Église catholique avait sauvé la colonie, mais où elle continuait à la sauver en sauvant ses intérêts. C'est de cet « esprit » que les essayistes des années d'après-guerre ont voulu sauver l'esprit et ce sont ces créateurs, du peintre Paul-Émile Borduas aux catholiques réformateurs (Jean LeMoine, Gérard Pelletier) et aux essayistes laïcisant (Maurice Blain), qui ont dénoué cet écheveau au-delà duquel les contemporains cherchent à se situer.

On méconnaît et sous-estime quand on ne la gomme pas la responsabilité de l'Église catholique en regard du mouvement d'émancipation politique au Québec. Au-delà de son loyalisme contre-révolutionnaire (autant en 1774 qu'en 1789 qu'en 1793), au-delà de son loyalisme à l'autorité constituée au moment des rébellions de 1837 et de 1838, l'Église catholique a fait montre d'une opposition constante au principe des nationalités. En 1848, au moment où le principe était de mieux en mieux formulé en Italie, en particulier, l'évêque de Montréal a pris prétexte des initiatives des « Rouges » de Garibaldi à l'égard de la Papauté et des états pontificaux et de leur projet d'unification de l'Italie pour dénoncer les « Rouges » de Montréal. Face à ceux qui continuaient

à porter le projet d'émancipation de 1837 et de 1838, en dénonçant le projet d'Union du Haut et du Bas-Canada, Mgr Bourget ne manqua pas de faire le lien à propos des enjeux nationaux, de part et d'autre de l'Atlantique : « Les souffrances de Notre Saint-Père sont, à nos yeux, une mine précieuse qu'il faut exploiter au profit de la foi de notre bon peuple, en lui inspirant une profonde vénération pour le Chef de l'Église et une souveraine horreur pour les révolutions dont il est victime, et qui pourraient bien quelque jour nous atteindre¹¹. »

Cette position est maintenue lorsque dans sa fameuse enquête de 1921 sur « Notre avenir politique », *L'Action française* de Montréal conçoit la séparation du Canada français comme alternative à une possible dissolution de la Confédération canadienne. Cette vision indépendantiste qui doit passer par la Laurentie, c'est-à-dire une territorialisation du « Canada français » qui doit inclure les minorités francophones hors Québec, ne légitime pas ce choix politique par un appel au principe des nationalités – au contraire –, mais par le recours au droit naturel. Certains membres des Jeune-Canada de 1932 vont recourir à cette même idée, au moment toutefois où d'autres mouvements vont trouver dans l'État corporatiste l'occasion et le prétexte de faire jouer à l'État un rôle inédit de levier politique¹².

Un dernier exemple suffira ici à montrer comment la mémoire cléricale et ses composantes ont marqué fondamentalement les représentations du passé. J'évoque l'historiographie québécoise et l'institutionnalisation de l'Histoire dans des départements universitaires à compter de 1946-1947. Il s'est certes trouvé des historiens laïcs, de Benjamin Sulte à Gustave Lanctôt, mais ce furent des cas particuliers, comme les laïcs auxquels l'institution académique cléricale consenti à faire quelque place jusque dans l'après-guerre. De l'abbé Ferland à l'abbé Groulx en passant par tous les rédacteurs ecclésiastiques de manuels d'histoire du Canada imprimés sous monopole des congrégations religieuses, l'histoire écrite et transmise dans l'école, le collège et l'université véhicula une représentation du passé où certaines réalités étaient gommées parce que désapprouvées dans le temps par l'Église et contraires à la perpétuation de ses valeurs dans le présent. On en prendra comme indice le développement de la recherche historique, à partir des années 1950, qui

¹¹ Sur le contexte, Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, Montréal, Fides, 2000, p. 296-311.

¹² Dans sa thèse de doctorat en Histoire sur la pensée traditionaliste, *Les idées politiques des intellectuels traditionalistes canadiens-français, 1940-1960* Université Laval, 2008), Dominique Foisy-Geoffroy reconnaît la difficulté pour ces traditionalistes de ne pas pouvoir référer au principe des nationalités, à l'idée d'une relation nécessaire entre nation et État à laquelle adhéreront des traditionalistes indépendantistes comme Raymond Barbeau de l'Alliance laurentienne à la fin des années 1950.

fit sortir du placard les rébellions de 1837 et de 1838 et tout le courant libéral radical, autant de phénomènes décisifs gommés par la mémoire cléricale. L'effet de cette emprise cléricale sur la mémoire aura été, entre autres, de masquer un fort courant démocratique et une tradition de tolérance.

On comprendra que l'enjeu est de bien voir comment on pouvait alors commencer à se sortir civiquement de représentations du passé partiales et partielles, représentations que le grand nombre des 50 ans et plus portent encore. Il est difficile par ailleurs de savoir jusqu'où les générations montantes, qui ont plus de mémoire que d'histoire – quand elles ont de la mémoire – construisent leur présent et leur avenir sur une vision du passé façonnée par des historiens professionnels et laïcs.

Arrêt sur mouvements

Qu'on parle de trauma, de blessure, de marque, l'enjeu est le même, à la différence qu'il est plus ou moins bien senti par l'historien et son lecteur. Mon propos d'historien aura été de restituer la complexité de la mémoire en explorant ses dimensions coloniale et cléricale et en leur donnant une profondeur historique. Mon propos de citoyen critique aura été de proposer que la mémoire québécoise actuelle est confuse sans le savoir, sans peut-être vouloir le savoir, sans réussir à ne pas vouloir le savoir parce que son présent fait lever trop de questions qui minent l'identité. La mémoire est un corps âgé où le temps a laissé des marques plus ou moins apparentes, des blessures plus ou moins profondes. De ce point de vue, la mémoire ne cicatrise pas partout, ni au même rythme ni de la même manière.

Comment, d'ailleurs, le sujet porteur d'une mémoire avec de telles blessures sait-il si elles sont cicatrisées ? La cicatrice elle-même n'est-elle pas une marque indélébile ?

CHAPITRE 3

Recours aux sources

Mes Aïeux et le Québec post-référendaire

Éric BÉDARD

Historien, professeur, Télé-Université/UQAM

Pour qui s'intéresse aux rapports qu'entretiennent les Québécois d'aujourd'hui avec leur passé, l'immense succès de « Dégénération/Le Reel du fossé », chanson phare du groupe Mes Aïeux, constitue indéniablement un fait social digne de mention. Comme le cinéma ou la littérature, la musique peut révéler l'état d'une société. Le « fait musical », estime la chercheuse Anne-Marie Green, peut prendre la forme d'un « fait social total »¹. Si le succès populaire d'une chanson tient souvent à un air, à une mélodie ou à un rythme, il arrive que des textes bouleversent, émeuvent ou poussent à l'action. En quelques couplets, des artistes expriment parfois les espoirs ou les malaises d'une époque. Il arrive que des chansons deviennent le cri de ralliement d'une Cause ou reflètent les préoccupations d'une génération. « Générateur d'affects, de symboles, de sentiments »², certaines chansons auraient une portée politique, selon le chercheur Alain Darré.

Le succès de Mes Aïeux témoigne d'une véritable vogue pour une musique plus ancrée dans une tradition québécoise, voire canadienne-française. Porté par une nouvelle génération de musiciens et de chanteurs qui font leur entrée en scène après le référendum de 1995, ce retour à une musique plus « traditionnelle » mérite toute notre attention. Je propose de situer le succès de ce groupe dans son contexte sociopoli-

¹ Anne-Marie-Green, « Les enjeux méthodologiques d'une approche sociologique des faits musicaux », dans Anne-Marie Green (dir.), *Musique et sociologie. Enjeux méthodologiques et approches empiriques*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 29.

² Alain Darré, « Pratiques musicales et enjeux de pouvoir », dans Alain Darré (dir.), *Musique et politique. Les répertoires de l'identité*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 1996, p. 14.

tique et musical. Je compte aussi m'interroger sur l'identité musicale de Mes Aïeux qui, malgré les apparences, est plus complexe qu'il n'y paraît.

Le sombre texte de « Dégénération » ne semble avoir laissé personne indifférent. Stéphane Archambault, le parolier du groupe, y décrit un monde individualiste, sans repères et sans espoir. Dans ce monde incertain, la génération aux commandes aurait dilapidé le patrimoine des anciens, les valeurs familiales se seraient érodées et les jeunes adultes seraient laissés à eux-mêmes. Sommes-nous face à un groupe de conservateurs nostalgiques, comme certains l'ont laissé penser ? Pour répondre à cette question il faudra revenir sur le texte de cette chanson, sur le contexte de sa réception et, surtout, voir si son message est emblématique de l'œuvre du groupe.

Du World Beat à l'année des enracinés

Le groupe Mes Aïeux émerge alors que le Québec se remet à peine du référendum de 1995. Les années qui suivent l'événement sont marquées par d'intenses débats sur l'identité québécoise. Après les déclarations chocs du premier ministre Jacques Parizeau sur « l'argent et le vote ethnique », les colloques sur la nature « ethnique » ou « civique » du nationalisme québécois vont se multiplier. Durant l'été 1999, plusieurs intellectuels québécois sont invités à « penser la nation québécoise » dans les pages du quotidien *Le Devoir*. La plupart d'entre eux jugent nécessaire de refonder le projet national québécois sur de nouvelles bases, plus inclusives à l'égard des nouveaux arrivants. Très peu de ces intellectuels vont juger pertinent de se référer à une tradition ou à une forme quelconque d'enracinement dans une expérience historique particulière³. Pour être à nouveau légitime, répètent alors nombre de sociologues et de penseurs de la condition québécoise, souvent favorables à la souveraineté du Québec, le souverainisme devait se délester d'une référence trop lourde à l'histoire du groupe francophone majoritaire et se convertir aux vertus d'un pluralisme normatif très proche, dans son esprit, du multiculturalisme canadien⁴. Les années qui suivent le référendum de 1995 sont donc marquées par des appels répétés à « l'ouverture à l'autre » et par des attaques virulentes contre tout ce qui pourrait prendre la forme d'un « repli sur soi ».

³ Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec Amérique, 2000.

⁴ Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal, 2007 ; Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002 ; Michel Sarra-Bournet (dir.), *Le pays de tous les Québécois. Diversité culturelle et souveraineté*, Montréal, VLB, 1998.

Si, au Québec et au Canada, un tel phénomène eut une résonance politique particulière, il faut bien voir que cette vogue en faveur d'un pluralisme « normatif » participe de l'évolution de la culture démocratique dans les sociétés occidentales⁵. Aux yeux d'une intelligentsia dite « progressiste », la globalisation des échanges, le déclin de l'Occident, la montée des mégapoles sonnent le glas des États-nations et conduisent à la nécessaire fusion des cultures dans un grand magma mondialisé. Cette fascination pour la « diversité » ne fut pas seulement vécue dans le monde des idées et de la politique, elle se fit aussi sentir dans le domaine de la musique.

Durant les années 1980 et 1990, on voit en effet émerger un nouveau genre musical : le « *World Beat* » ou ce qu'on désigne généralement en français sous le vocable un peu confus de « musiques du monde ». Ce sont des artistes britanniques, notamment Peter Gabriel, Johnny Clegg et Paul Simon, qui introduisent ce nouveau genre sur la scène musicale dans la foulée d'immenses événements de solidarité internationale tels *Live Aid* (13 juillet 1985) ou *A Tribute to Mandela* (11 juin 1988). Pour témoigner de leur généreuse ouverture, des artistes connus vont pimenter leurs chansons de rythmes traditionnels africains ou s'associer à des musiciens du tiers-monde qui chanteront quelques couplets dans leur langue d'origine. À l'affût de toutes les nouveautés, l'industrie musicale ne tarde pas à promouvoir ce nouveau genre qui, découvre-t-on rapidement, correspond aux attentes d'un certain public. En 1990, le magazine *Billboard* fait du *World Beat* une catégorie à part entière ; en 1992, on institue un prix Grammy destiné aux artistes qui se consacrent à la *World Music* ; en 1994 se tient à Berlin la première exposition dédiée à la *World Music*⁶. Analyste enthousiaste du phénomène, le sociologue Denis-Constant Martin croit qu'on aurait tort de réduire ce nouveau label à une banale opération commerciale. Cette musique, insiste-t-il dans un article publié en 1996, serait « un révélateur de manières de représenter le monde et de le reconstruire dans l'imaginaire » ; elle correspondrait à la sensibilité d'une jeunesse pour qui le « monde d'aujourd'hui » serait « un univers entier, sans frontières géographiques ni culturelles » ; elle témoignerait « d'une envie de l'Autre »⁷. La finali-

⁵ Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

⁶ Steven Feld, « From Schizophrenia to schismogenesis : The discours and practice of world music and world beat », dans George Marcus et Fred R. Myers (eds.), *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 96-126.

⁷ Denis-Constant Martin, « Who's Afraid of the Big Bad World Music ? [Qui a peur des grandes méchantes musiques du monde ?] Désir de l'autre, processus hégémonique et flux transnationaux mis en musique dans le monde contemporain », *Cahiers de musiques traditionnelles*, n° 9, 1996, p. 3-4.

té ultime des « musiques du monde » serait de favoriser le métissage des genres et des cultures, de travailler à des « dynamiques d'hybridation »⁸ et, surtout, d'« abolir les distances et les différences entre soi-même, les Siens et les Autres »⁹.

En matière de « musiques du monde », la francophonie n'est pas en reste et le Québec suit les grands courants dominants. Ministre socialiste de la Culture en France, Jack Lang et 82 autres personnalités associées à la gauche signent, en novembre 1991, le *Manifeste pour l'essor des musiques francophones* dans lequel on peut lire : « La francophonie mérite aujourd'hui d'être dépoussiérée et de s'ouvrir aux musiques du monde. Un francophone, c'est aussi quelqu'un qui chante en lingala, en créole ou en wolof¹⁰. » Si le texte n'est signé par aucun Québécois, plusieurs manifestations culturelles montréalaises encouragent les « musiques du monde ». En 1993, *Chansons*, le magazine québécois de l'industrie musicale, se réjouit de voir émerger un « Québec zouk » grâce à des bars comme le Balattou qui jouent de la musique africaine à l'année ou à des événements comme la « Cari-fête », les « Nuits d'Afrique », les « Rendez-vous transculturels » et les « Rythmes du monde ». Dans le reportage proposé, les animateurs de ces événements critiquent les pouvoirs publics qui ne les subventionnent pas suffisamment et la population qui boude leur art. L'un d'eux déclare : « Pour avoir du succès, il faut toucher la communauté blanche mais les Blancs ne comprennent pas. Ils n'investissent pas¹¹. » Dans l'ensemble, le reportage présente positivement cette « Ethno-pop » qui témoignerait de sociétés « se recomposant sur un mode interculturel » et qui, surtout, « remet en question le concept d'une culture dominante en ouvrant la voie à une culture unificatrice, née d'une appartenance au monde¹² ». Le 25 mars 1996 se tient à Montréal la seconde rencontre de la « Table de concertation sur les pratiques artistiques interculturelles ». « Force est de constater, déplore Karen Ricard dans un éditorial de *Chansons*, que le grand métissage culturel, au Québec, n'a pas encore eu lieu ». L'éditorialiste reproche aux chansonniers québécois de ne pas intégrer les artistes issus des minorités et rêve d'un concert qui permettrait le « travail fusionnel des artistes où la joyeuse fanfare rock des Colocs se mélangerait à l'art

⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁰ Cité dans François Blain, « La francophonie polyglotte », *Chansons*, vol. 14, n° 5, février 1992, p. 3.

¹¹ Cité dans Laurent Legault, « Dialogue nord-sud », *Chansons*, vol. 16, n° 1, mai-juin 1993, p. 7.

¹² *Ibid.*, p. 4.

du *set dancing* irlandais ou à la joyeuse mélancolie du klezmer¹³ ». Comme si l'appel de l'éditorialiste avait été entendu, les Colocs lancent *Dehors novembre* en 1998. L'album contient deux pièces très proche de l'esprit *World Beat* : « Belzébuth » reprend les mélodies du klezmer ; « Tassez-vous de delà » a des accents reggae et son refrain est interprété en wolof par les frères Diouf, deux artistes sénégalais.

Chez un analyste comme Denis-Constant Martin ou une journaliste comme Karen Ricard, cette vogue pour le *World Beat* a toutes les allures d'un mouvement irréversible et salutaire. Ouvertes sur l'universelle, ces « musiques du monde » annonçaient une nouvelle forme de fraternité. La quête identitaire des années 1970 renvoie donc à la préhistoire. Le temps des folkloristes qui faisaient revivre, pour mieux les conserver, les vieilles traditions musicales ancestrales, semble dépassé. Il ne fallait cependant pas s'en formaliser, selon Martin, car plusieurs de ces airs anciens, auxquels certains nostalgiques restaient obstinément attachés, seraient un jour recyclés dans une pop mondialisée¹⁴. Avec ses rigodons, ses chemises à carreaux et ses ceintures fléchées, le folklore québécois a toutes les allures d'un genre démodé que les adeptes d'un « Québec zouk » ne se privent d'ailleurs pas de railler. Michel Faubert, l'un des artisans de cette tradition folklorique, dénonce le reniement de soi de certains Québécois branchés de la Métropole. « À Montréal, lors du festival Rythmes du monde, tu vas trouver le monde entier sauf le Québec. C'est typiquement montréalais cette peur d'être perçu comme "folklorisant" parce qu'on intégrerait quelques musiciens québécois. Le monde culturel de Montréal, c'est plein de gens qui viennent d'Alma, de Saint-Michel-des-Saints et de Rimouski qui se font accroire qu'ils sont nés à Berlin, Londres et Paris¹⁵. » Entre 1983 et 1991, l'Adisq – l'Association québécoise de l'industrie du disque, du spectacle et de la vidéo – abolit sa catégorie folklore. Parmi les rares groupes qui survivent au raz-de-marée de cette musique fusion, il y a La Bottine souriante. La formation de Joliette doit sa survie à quelques manifestations européennes de musiques traditionnelles et au circuit américain des festivals folk qui a toujours accordé une certaine place à la *French Canadian Music*¹⁶. Pour se faire « une petite place au soleil », ironise un

¹³ Karen Ricard, « Au-delà de la concertation. Métissons ! », *Chansons*, vol. 19, n° 1, mars-avril 1996, p. 19.

¹⁴ D-C Martin, *loc. cit.*, p. 7.

¹⁵ Cité dans K. Ricard, « Au-delà de la concertation. Métissons ! », *loc. cit.*, p. 19.

¹⁶ Sylvie Genest, « Savoir sur quel pied danser. La Bottine souriante », *Cap-aux-diamants*, n° 67, automne 2001, p. 46-51.

journaliste de *Chansons*, fallait-il « qu'une célébrité comme Sting découvre les charmes de l'accordéon à pitons, trois rangées¹⁷ » ?

Après cette vogue pour le *World Beat*, le renouveau de la musique « traditionnelle » au Québec qui prend place au tournant du millénaire étonne la plupart des analystes. Comme toujours, des indices avant-coureurs annonçaient le phénomène : le succès commercial des albums de La Bottine souriante (le groupe signe un important contrat avec EMI en 1999), la popularité grandissante des « Veillées du plateau », ces soirées dansantes qui attirent des Québécois de toutes les générations et, surtout, l'intérêt marqué que portent les jeunes musiciens pour cette musique. Dès 1994, le magazine *Chansons* croit que le Québec vit une « vague de renouveau de la musique folklorique ». Contrairement au reportage de 1990, on ne parle plus d'un genre « démodé » mais d'une « tradition réinventée » par les plus jeunes¹⁸. Le contexte politique y est certainement pour quelque chose. L'échec de l'accord du Lac Meech et la montée du mouvement indépendantiste mobilisent nombre d'artistes québécois qui, à peine quelques années auparavant, doutaient de l'avenir de la chanson francophone¹⁹. Comme la génération des années 1970, celle des années 2000 va vivre une sorte de *revival* culturel. Ce qui change cependant, c'est que malgré la défaite référendaire, l'engouement pour un genre plus traditionnel se poursuit et s'accroît, une flopée de nouveaux groupes voyant le jour : Les Langues fourchues, Les Tireux d'Roches, Les Batinsés, etc. Dans *L'Actualité* du 15 mai 2004, l'ethnologue Robert Bouthillier y voit un phénomène unique dans l'histoire culturelle du Québec. « La foison actuelle de chanteurs et de groupes de musique traditionnelle qui se sont appropriés la chanson folklorique dans leurs spectacles ou sur leurs disques dépasse depuis cinq ans tout ce qu'on a pu connaître auparavant. En quantité, en qualité et en variété du son proposé²⁰. »

En une quinzaine d'années, on assiste donc à un étrange retournement. Du *World Beat* on passe au folklore, des « musiques du monde » on retourne au terroir. Journaliste au *Devoir* et observateur chevronné de la scène musicale québécoise, Sylvain Cormier considère 2006-2007 comme « l'année des enracinés ».

¹⁷ François Blain, « Folklore québécois. Démodé et fier de l'être », *Chansons d'aujourd'hui*, vol. 12, n° 5, janvier 1990, p. 17.

¹⁸ Alain Chartrand, « La tradition réinventée. Pour la suite du monde », *Chansons*, vol. 16, n° 6, mars 1994, p. 5.

¹⁹ À titre d'exemple, voir Carole Vallière, « Le son francophone à la radio. Quelle affaire ! », *Chansons d'aujourd'hui*, vol. 8, n° 5, septembre-octobre 1985, p. 30-31.

²⁰ Isabelle Grégoire, « Les gigieux du 21^e siècle », *L'Actualité*, vol. 29, n° 8, 15 mai 2004, p. 62.

Besoin de savoir qui on est, d'où l'on vient, en ces temps incertains ? On le croirait à lire les titres des disques de nos artistes de chanson les plus en vue hier au gala de l'Adisq, 29^e du nom : *Tire-toi une bûche* de Mes Aïeux, *De retour à la source*, par Isabelle Boulay, et *L'Échec du matériel*, par Daniel Bélanger. Pour dire ça autrement : devant l'échec du matériel, on retourne à la source et on se tire une bûche [...] J'appelle ça un lien. J'appelle ça de l'enracinement. J'appelle ça un gala qui fait chaud au cœur²¹.

Un groupe « funklorique »

Sans contredit, le groupe Mes Aïeux a été l'un des acteurs clefs de ce renouveau de la musique dite « traditionnelle ». Le groupe serait né autour de 1996, selon Stéphane Archambault et Frédéric Giroux, respectivement chanteur et guitariste du groupe. Ces deux amis et colocataires, alors connus pour leurs prestations à la Ligue d'improvisation montréalaise, s'entourent bientôt d'Éric Desranleau (basse), de Marie-Hélène Fortin (violon) et de Marc-André Paquet (batterie) – Benoît Archambault (trompette) et Luc Lemire (saxophone) s'ajouteront plus tard. Le groupe compose ses premières pièces, joue devant des amis et la famille puis monte sur scène. En 1999, les membres se cotisent et produisent leur premier album, *Ça parle au diable*, qui, une fois mis en consigne chez Archambault, trouve un certain public. Un producteur flaire la bonne affaire ; la maison de disques Victoire propose un contrat au groupe. En 2000, « Dondaine », le premier succès du groupe, fait l'objet d'un vidéoclip. Un an plus tard, Mes Aïeux lance *Entre les branches*. Ces deux premiers albums servent d'assise au groupe jusque-là surtout connu pour ses spectacles aussi inusités qu'entraînants. Comédiens de formation, chaque membre du groupe porte alors un costume qui évoque avec humour la Nouvelle-France autant que le Canada français (l'indien, le coureur des bois, le curé, l'ange et le démon). C'est toutefois leur troisième album, *En famille*, lancé en 2004, qui permet à Mes Aïeux de se hisser au sommet. Le succès commercial de l'album (double platine en décembre 2006) aura un effet direct sur les ventes des deux premiers albums, certifiés or à la fin de l'année 2005. En novembre 2006, le groupe lance un album double concert (cd et dvd) intitulé *Tire-toi une bûche* qui connaît aussitôt un immense succès. Lors du 29^e gala de l'Adisq d'octobre 2007, le groupe Mes aïeux rafle trois Félix²². Le dernier album du groupe, *La ligne orange*, sorti en novembre 2008,

²¹ Sylvain Cormier, « L'année des enracinés », *Le Devoir*, 29 octobre 2007, p. A1.

²² Deux Félix pour l'album *Tire-toi une bûche* : « Album de l'année – folk contemporain », « Album de l'année – meilleur vendeur » ; un Félix « Chanson populaire de l'année » pour « Dégénération/Le Reel du fossé ».

trouve encore un public nombreux : le disque est certifié platine en mars 2009.

Alors que, aux lendemains du référendum de 1995, la plupart des penseurs de la nation québécoise se font les chantres d'un nationalisme rigoureusement « civique », que le sociologue Gérard Bouchard croit venu le temps de « jeter les souches au feu de la Saint-Jean-Baptiste²³ », de jeunes artistes comme ceux de Mes Aïeux souhaitent que l'on assume plus sereinement notre passé. « J'ai l'impression qu'au Québec, on a une peur terrible de ce qu'on est », déclare Stéphane Archambault en juillet 1999, quelques semaines après la sortie fracassante du sociologue. « On n'ose pas se regarder dans le miroir parce qu'on a peur de se faire renvoyer une image de kétéine. Peut-être que ça vient d'une obsession qu'on a d'être actuel à tout prix, de ne pas avoir l'air dépassé...²⁴ » Dans une entrevue accordée un an plus tard, on demande à Éric Desranleau d'expliquer cet engouement de beaucoup de jeunes pour une musique plus ancrée dans la tradition musicale québécoise : « On a besoin de garder nos racines parce qu'on est enseveli de tous bords, tous côtés de musique anglophone, plus souvent qu'autrement commerciale. C'est un peu en réaction à ça. On veut préserver notre patrimoine, mais ce n'est pas un geste politique. Disons que c'est par patriotisme²⁵. » Réaction à la musique anglophone mais aussi au rouleau compresseur de la mondialisation, explique Archambault : « Avec Internet, on peut parler d'égal à égal avec la planète. Mais pour en arriver là, il faut que tu saches d'où tu viens. Si tu veux mettre tes épices dans la soupe de la planète mondialisée, il faut que tu les connaisses²⁶. » Même son de cloche chez Frédéric Giroux : « Les gens ont besoin de s'ancrer davantage dans la culture d'ici, de retrouver leurs racines, de se rappeler d'où ils viennent²⁷. » Pour Marie-Hélène Fortin, l'échec référendaire ne devait absolument pas déboucher sur la fuite en avant ou le reniement de soi :

En 1995, ce qu'on voulait à tout prix, c'était éviter de sombrer dans le marasme de 1980 alors que les chanteurs s'étaient mis à chanter en anglais ou à fuir dans la *dance* ou le disco. Et puis, nous étions habités par la peur de voir notre identité disparaître. On se disait que si on ne réagissait pas, il n'y au-

²³ Gérard Bouchard, « Jeter les souches au feu de la Saint-Jean-Baptiste », *Le Devoir*, 24 mars 1999. Nous aurions été nombreux à mal saisir le sens de ce texte. Voir Gérard Bouchard, « À propos d'un faux procès et d'autres procédés douteux », *Le Devoir*, 12 janvier 2010.

²⁴ Éric Parazelli, « Mes Aïeux ! », *Voir*, vol. 13, n° 30, 29 juillet 1999, p. 29.

²⁵ Claude Côté, « La Bottine Souriante/Mes Aïeux », *Voir*, vol. 14, n° 51, 21 décembre 2000 p. 46.

²⁶ Alexandre Vignault, « Premiers de Classe », *La Presse*, 16 décembre 2006, p. C4.

²⁷ Valérie Beaulieu, « Mes aïeux contre ZZ Top ! », *Le Soleil*, 2 juillet 2005, p. C6.

rait bientôt plus de culture québécoise. C'est pour ça qu'on a plongé à fond dans notre patrimoine...²⁸

Si les membres du groupe Mes Aïeux souhaitent revaloriser la mémoire et le patrimoine, sont-ils pour autant fermés aux nouvelles influences ? Font-ils œuvre de folkloristes qui, à la manière d'un groupe comme Les Charbonniers de l'enfer, chercheraient à faire renaître des traditions musicales disparues ? Poursuivent-ils, à leur façon, l'œuvre de traditionalistes comme Marius Barbeau, Félix-Antoine Savard ou Luc Lacoursière qui, toute leur vie, alimentèrent les « archives du folklore » canadien-français ?²⁹ Certainement pas ! Mes Aïeux ne se présenteront jamais comme un groupe de musique folklorique ou traditionnelle. Non sans humour, ils préfèrent se décrire comme un groupe « funklorique », à mi-chemin entre Village people et La Bottine souriante, quelque part entre Kiss et Michel Faubert ; leurs albums contiendraient beaucoup de F.G.M. : des « Folklores Génétiquement Modifiés »³⁰ ! À la recherche d'étiquettes plus précises, les critiques musicaux vont recourir à toutes sortes de formules pour décrire le style Mes Aïeux. Pour les distinguer des « rénovateurs » de la tradition que seraient des formations comme La Bottine souriante ou Les Batinsés, auxquels Mes Aïeux sont souvent associés, Alexandre Vignault décrit les cinq membres du groupe comme de « véritables révisionnistes³¹ » ; Christian Côté du journal *Le Droit* les présente comme des « dégraisseur[s] de traditions³² » ; Sylvain Cormier parle d'un style « néo-trad déjanté »³³. Les membres répéteront à plusieurs reprises que le folklore québécois sera un point de départ, non pas « un *world beat* comme un autre », comme l'explique Laurent Saulnier des FrancoFolies³⁴ :

Quand on a commencé, se souvient Archambault, la scène traditionnelle n'a pas embarqué dans notre *trip*. Par contre, ceux qui n'aimaient pas le folklore ont apprécié. La vérité, c'est qu'on mëtisse le folklore. Mais au lieu d'aller

²⁸ Nathalie Petrowski, « Les Aïeux reviennent en ville », *La Presse*, 4 octobre 2008, p. C10. Marie-Hélène Fortin exprime la même idée dans l'entrevue suivante : François Couture, « Mes Aïeux. Assemblée de cuisine », *Voir*, vol. 19, n° 51, 22 décembre 2005, p. 16.

²⁹ Sur cette école traditionaliste, voir notamment : Paul Carpentier, « Coup d'œil sur les écoles de pensée en folklore québécois », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacoursière. Folklore français d'Amérique*, Ottawa, Leméac, 1978, p. 153-163.

³⁰ Jacques Samson et Kathleen Lavoie, « Le rigodon du déficit zéro », *Le Soleil*, 1^{er} décembre 2001, p. C8.

³¹ Alexandre Vignault, « Détourner la tradition », *La Presse*, 24 novembre 2001, p. D10.

³² Christian Côté, « Mes Aïeux : à réveiller les morts ! », *Le Droit*, 9 mars 2002, p. 44.

³³ Sylvain Cormier, « Mes aïeux, leurs aïeux », *Le Devoir*, 21 juillet 2007, p. C8.

³⁴ Isabelle Grégoire, *L'Actualité*, *op. cit.*

vers des trucs plus ethniques, comme le font la plupart des groupes, on le fusionne avec de la musique pop...³⁵

Frédéric Giroux précise : « Notre approche est résolument plus pop que traditionnelle. On n'a vraiment pas la même démarche que La Bottine souriante, une institution qui dure depuis 30 ans. Ces gens puisent dans la tradition, ils jouent presque le rôle de conservateurs³⁶. » À la demande du groupe, *En famille* logera dans la catégorie « Folk contemporain » lors du 27^e gala de l'Adisq plutôt que dans celle de « Musique traditionnelle », comme cela avait été le cas pour les deux premiers albums. « Nous, on s'inspire de la musique traditionnelle, explique Archambault. On ne veut pas s'en éloigner parce qu'on a honte de ça. On adore cette musique-là, mais c'est pas ça qu'on fait³⁷. » De leur côté, les conservateurs de la tradition n'accorderont pas beaucoup d'attention au « néo-trad », encore moins à Mes Aïeux. En 2006 et en 2007, *Québec folklore*, le bulletin de l'Association québécoise des loisirs folkloriques (AQLF), passe complètement sous silence les nombreux succès de Mes Aïeux. Seuls les jeunes groupes plus fidèles à la tradition comme La Volée de Castors, Brunet et Beaudry ou Ces chauffeurs à pieds, sont évoqués dans les pages de leur publication. Alors que « Dégénération » commence à tourner à la radio, qu'on s'arrache les billets des spectacles de Mes Aïeux, Serge Maton, ci-devant président de l'AQLF, écrit : « malgré l'intérêt de certains, trop peu de nos jeunes sont présentement intéressés pour assurer la continuité espérée pour les futures générations³⁸ »... Interrogé par *L'Actualité*, Conrad Laforte, 84 ans, éminent spécialiste de l'Université Laval, gardien des « Archives du folklore », voit mal comment on pourrait associer le « néo-trad » au folklore³⁹.

L'auditeur le plus distrait des quatre albums de Mes Aïeux note en effet que nous n'avons pas affaire à un groupe de musique traditionnelle. Sur les 51 pièces que l'on retrouve sur leurs albums, seulement deux chansons peuvent être dites traditionnelles, soit « Dondaine » (*Ça parle au diable*) et « La prison de Londres » (*Entre les branches*). Dans les deux cas, la musique est complètement revue, modernisée : « Dondaine » adopte un rythme techno pop alors que « La prison de Londres » repique la musique de « Wow » du compositeur André Gagnon, grand succès disco des années 1970. Sur le plan strictement musical, les référé-

³⁵ Jean-Christophe Laurence, « Un coup de rame à la fois », *La Presse*, 23 décembre 2000, p. D8.

³⁶ Geneviève Bouchard, « Party lucide », *Le Soleil*, 11 décembre 2004, p. C12.

³⁷ Non signé, « Mes Aïeux swingent la bacaisse ! », *Le Soleil*, 3 décembre 2005, p. C1.

³⁸ Serge Maton, « La référence en folklore québécois », *Québec folklore*, Juillet-Août 2006, vol. XXV, n° 4, p. 3.

³⁹ Cité dans I. Grégoire, *L'Actualité*, op. cit.

rences aux années 1970 sont nombreuses, qu'on pense à « Swigne la bacaisse » (*Ça parle au diable*), très disco, ou à « Ville fantôme » (*Ça parle au diable*) dont le rythme rappelle les chansons de Beau dommage. Michel Rivard prête d'ailleurs sa voix à la chanson « Toune en On » (*En famille*) et plusieurs ont perçu l'influence du groupe des années 1970 dans *Ligne orange*. Cela dit, les références au patrimoine musical sont nombreuses. Si presque toutes les chansons sont originales, plusieurs sont pimentées d'allusions aux rythmes et aux légendes du passé québécois : la légende de la chasse-galerie dans la première et la dernière pièce de *Ça parle au diable*. Dans *Entre les branches*, « Juste et bon » est une adaptation libre du Cantique des cantiques, « Qui nous mène » reprend le thème traditionnel de « C'est l'avion qui nous mène », « Tout seul (à répondre) » repique un couplet de la Bolduc alors que « La corrida de la Corriveau » s'inspire d'un fait divers bien connu. Les chansons « Train de vie » et « La grande déclaration » de l'album *En Famille* s'inspirent de l'histoire d'Alexis le trotteur.

De toutes les pièces composées par le groupe, c'est certainement la chanson « Dégénération/Le Reel du fossé » qui a le plus tourné. Comme l'indique le titre, la chanson est divisée en deux parties bien distinctes : la première contient les paroles et la mélodie ; la seconde est instrumentale et met en vedette le violon de Marie-Hélène Fortin. Pièce composite, « Dégénération » fait lourdement référence, dans la première partie – la plus connue et la plus jouée – à la filiation entre les générations dans un style québécois assez traditionnel alors que la seconde partie reprend des rythmes du répertoire mondial. Cette pièce fut proposée une première fois aux radios commerciales le 24 août 2004 mais ce n'est qu'en octobre 2006 que les grands réseaux (Énergie, Rock Détente et Rythme FM) acceptent de la diffuser⁴⁰. Selon toute vraisemblance, c'est le public qui aurait imposé cette chanson atypique aux radios commerciales, au départ très réticentes à diffuser ce genre musical. Du 13 novembre 2006 au 5 février 2007, « Dégénération » se maintient en première position du palmarès francophone BDS. Le succès se préparait cependant depuis un moment et la chanson se faisait visiblement connaître par la magie du bouche à oreille. Un candidat au populaire gala télévisé *Star Académie* (TVA) interprète la chanson à heure de grande écoute en novembre 2005⁴¹. « Dégénération » touche toutes les générations, et des gens d'horizons très différents : l'Union des producteurs agricoles en fait sa chanson-thème⁴² ; l'intellectuel français Albert Jacquard, de passage au Québec, invite les membres du groupe à écrire

⁴⁰ Valérie Lesage, « La famille s'agrandit », *Le Soleil*, 7 novembre 2006, p. A5.

⁴¹ Valérie Lesage, « 10 ans et déjà des aïeux », *Le Droit*, 17 décembre 2005, p. A14.

⁴² Régis Tremblay, « Comme les six doigts de la main », *Le Soleil*, 9 décembre 2006, p. A5.

une suite⁴³ ; le jeune patineur artistique Jean-Philippe Mathieu choisit la chanson lors d'un championnat mondial⁴⁴. L'immense succès de « Dégénération » propulse le groupe vers des sommets de popularité, aux côtés d'une formation comme les Cowboys fringants. Consécration suprême, la chanson clôt le populaire Bye Bye 2006 du 31 décembre animé, cette année-là, par le groupe Rock et Belles Oreilles (RBO). Lors de son grand spectacle sur les plaines d'Abraham pour commémorer le 400^e anniversaire de la ville de Québec, la grande diva Céline Dion invite Mes Aïeux et chante avec eux « Dégénération ».

Pour comprendre les nombreuses réactions que suscitera le texte de la chanson, il faut revenir au contexte de réception. Les années 2006 et 2007 ont été marquées par le débat sur les « accommodements raisonnables »⁴⁵. Le 2 mars 2006, un jugement de la Cour suprême du Canada permettait le port du kirpan dans les écoles québécoises. Le même mois, un YMCA d'un quartier multiethnique décidait de givrer quelques fenêtres pour éviter que les passants ne voient des femmes en tenue sportive. Dans la foulée de ces événements, on apprit que des croyants de confessions religieuses minoritaires exigeaient des traitements particuliers : examens spéciaux de natation à l'école secondaire Antoine-Brossard pour trois jeunes musulmanes ; volontés d'être examinés par un médecin du même sexe au Centre hospitalier de l'Université de Montréal ; obligation de servir un menu « hallal » dans certains Centres de la petite enfance sous peine d'être l'objet de poursuites ; exclusion des hommes des cours prénataux du CLSC Parc-Extension en raison de plaintes fondées sur des croyances religieuses. En même temps que les Québécois découvraient l'existence de ces diverses formes d'« accommodements raisonnables », on apprenait, le 22 septembre 2006, que le Tribunal des droits de la personne ordonnait à la ville de Laval de cesser de réciter la prière au début des assemblées publiques du conseil. On apprenait également que le chef du Parti Québécois et de l'Opposition officielle, André Boisclair, serait prêt à faire enlever le crucifix de l'Assemblée nationale dans la mesure où des Québécois de confessions religieuses minoritaires le demandaient. Dans les faits, c'est toute la classe politico-médiatique qui semblait défendre ces décisions controversées au nom des libertés individuelles contenues dans les chartes, y compris la Charte canadienne des droits et libertés enchâssée dans la Loi constitutionnelle de 1982 à laquelle le Québec n'avait jamais adhéré.

⁴³ Alexandre Vigneault, « Premiers de classe », *op. cit.*

⁴⁴ Martin Comtois, « Mathieu se tournera vers Mes Aïeux », *Le Droit*, p. 39.

⁴⁵ Sur la chronologie des événements, voir Gérard Bouchard et Charles Taylor, Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation, *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles* (Gouvernement du Québec), 2008, p. 53-58.

Seul Mario Dumont s'élèvera contre des accommodements qu'il juge alors « déraisonnables ». Alors que « Dégénération » commence à tourner à la radio, Mario Dumont déclare, le 17 novembre 2006 :

On est heureux que des gens viennent se joindre à nous, mais qu'ils le fassent dans le respect de ce qu'on est. Et à mon avis, ce sont des principes qui ne peuvent pas être défendus du bout des lèvres avec un genou à terre [...] Ici au Québec on est une majorité qui n'a pas besoin de vivre dans la peur d'être traitée d'intolérante⁴⁶.

Analyste au *Devoir*, Michel Venne accuse Dumont de verser « dans le populisme moral comme celui pratiqué par l'extrême-droite européenne ou la droite républicaine aux États-Unis⁴⁷ ». On le voit, les positions sont tranchées et suscitent des questions lourdes de sens sur la culture et l'identité de la majorité francophone. Lors de l'élection de mars 2007, une partie de l'électorat donnera raison à Mario Dumont et à son parti qui, pour la première fois de son histoire, passe très près de prendre le pouvoir. Relégué au troisième rang, le Parti Québécois change de chef et enfourche à son tour le fougueux cheval de l'identité en présentant, en octobre 2007, un projet de loi sur « l'identité québécoise » dont l'objectif est de défendre les valeurs et la culture du « Nous » majoritaire.

C'est dans ce contexte d'après débats sur l'identité québécoise qu'est reçue la chanson « Dégénération ». Le texte de Stéphane Archambault est diffusé alors que beaucoup de Québécois s'interrogent sur l'avenir de leur culture nationale. Confrontés à des demandes d'accommodements raisonnables fondées sur des traditions et des coutumes, plusieurs Québécois de la majorité francophone sont amenés à s'interroger sur leur propre identité. Les audiences de la commission Bouchard-Taylor, qui débutent le 8 février 2007, permettront à de nombreux Québécois, de toutes les régions et de tous les milieux, de réfléchir à l'héritage des anciens et aux valeurs qu'ils entendent défendre. Avec ses références aux arrière-grands-parents, sa mélodie évoquant le folklore d'un autre temps, « Dégénération » rappelait aux Québécois de la majorité qu'ils étaient, eux aussi, les héritiers d'une histoire, que la société d'aujourd'hui s'était construite grâce au travail patient et opiniâtre des générations précédentes. Dans ce contexte tendu, un tel rappel pouvait en rassurer certains, en reconforter d'autres. « Se pourrait-il donc qu'après quelque 40 ans de Révolution tranquille et donc d'« arrachement », de déracinement, une partie du Québec ait voulu se réenraciner ?⁴⁸ » de-

⁴⁶ Cité dans Denis Lessard, *L'instinct Dumont*, Montréal, *Voix parallèles*, 2007, p. 403.

⁴⁷ Michel Venne, « Dumont dérape », *Le Devoir*, 20 novembre 2006, p. A3.

⁴⁸ Antoine Robitaille, « L'ADQ et le réenracinement. Des élections historiques ? », *Le Devoir*, 31 mars 2007, p. B2.

mande le journaliste Antoine Robitaille qui tente de comprendre la percée de l'ADQ en mars 2007.

Cela étant, cette chanson souleva un certain nombre de questions sur les sociétés modernes et sur le Québec. Revenons au texte de Stéphane Archambault pour mieux comprendre le halo de controverse qui entourera cette chanson.

Ton arrière-arrière-grand-père, il a défriché la terre
Ton arrière-grand-père, il a labouré la terre
Et pis ton grand-père a rentabilisé la terre
Pis ton père, il l'a vendue pour devenir fonctionnaire

Et pis toi, mon p'tit gars, tu l'sais pus c'que tu vas faire
Dans ton p'tit trois et demi bien trop cher, frette en hiver
Il te vient des envies de devenir propriétaire
Et tu rêves la nuit d'avoir ton petit lopin de terre

Ton arrière-arrière-grand-mère, elle a eu quatorze enfants
Ton arrière-grand-mère en a eu quasiment autant
Et pis ta grand-mère en a eu trois c'tait suffisant
Pis ta mère en voulait pas ; toi t'étais un accident

Et pis toi, ma p'tite fille, tu changes de partenaire tout l'temps
Quand tu fais des conneries, tu t'en satures en avortant
Mais y'a des matins, tu te réveilles en pleurant
Quand tu rêves la nuit d'une grande table entourée d'enfants

Ton arrière-arrière-grand-père a vécu la grosse misère
Ton arrière-grand-père, il ramassait les cennes noires
Et pis ton grand-père – miracle ! – est devenu millionnaire
Ton père en a hérité, il l'a tout mis dans ses RÉERS

Et pis toi, p'tite jeunesse, tu dois ton cul au ministère
Pas moyen d'avoir un prêt dans une institution bancaire
Pour calmer tes envies de hold-uper la caissière
Tu lis des livres qui parlent de simplicité volontaire.

Ces couplets font état d'un véritable fossé entre les générations. Les anciennes générations avaient défriché, labouré et rentabilisé leurs terres alors que les boomers s'en seraient départis, sans jamais se soucier des jeunes qui suivront. En dépit de la misère des temps anciens, les aînés avaient épargné, économisé, certains étaient même devenus riches. Les boomers ont hérité de cette richesse accumulée mais au lieu de la partager avec leurs enfants, ils ne se seraient préoccupés que de leurs « RÉ-ERS ». Résultat : les plus jeunes seraient de retour à la case départ, ils auraient du mal à obtenir une hypothèque, pourraient difficilement

s'acheter un lopin de terre ou devenir propriétaire, adhèreraient par défaut à la philosophie ascétique de la « simplicité volontaire ». Une critique cinglante de l'évolution des mœurs sexuelles est aussi présente dans la chanson. Alors que les femmes d'autrefois avaient eu beaucoup d'enfants, celles d'aujourd'hui refuseraient l'engagement en changeant constamment de partenaire et préféreraient se faire avorter plutôt que de fonder une famille. Enfants non désirées, ces femmes vivraient cependant dans la douloureuse nostalgie d'une « grande table entourée d'enfants ». À lire ces six premiers couplets, on comprend que, pour Mes Aïeux, la fracture entre les générations serait surtout morale. Les ancêtres, ceux-là même qui vivaient dans cette soi-disant « grande noirceur », ceux-là même que nos parents décrivaient comme des gens repliés sur eux-mêmes, complètement soumis à une Église intolérante auraient, malgré les difficultés de leur époque, fait de leur mieux pour assurer la continuité des générations et offrir une vie meilleure aux descendants. Ce qui est dénoncé dans ces couplets, c'est l'égoïsme d'une société qui n'aurait pas su préserver un certain capital social accumulé au fil des siècles, qui l'aurait même dilapidé en quelques décennies. Après cette lourde charge morale, la chanson tente, dans ses deux derniers couplets, une sortie positive qui détonne avec le message initial.

Tes arrière-arrière-grands-parents, ils savaient comment fêter
Tes arrière-grands-parents, ça swignait fort dans les veillées
Pis tes grands-parents ont connu l'époque yé-yé
Tes parents, c'tait les discos ; c'est là qu'ils se sont rencontrés

Et pis toi, mon ami, qu'est-ce que tu fais de ta soirée ?
Éteins donc ta tivi ; faut pas rester encabané
Heureusement que dans' vie certaines choses refusent de changer
Enfile tes plus beaux habits car nous allons ce soir danser...

En dépit de ce fossé entre les générations, laisse entendre Mes Aïeux, une chose continuerait d'unir les jeunes d'aujourd'hui à leurs parents et à leurs grands-parents : le sens de la fête, le goût de danser et de chanter. Ces belles veillées d'autrefois avec lesquelles renoue un groupe comme Mes Aïeux nous permettraient de sortir de notre isolement, de retisser des liens avec celles et ceux qui nous entourent. Fêter quoi au juste ? La chanson ne le dit pas... Le rassemblement que crée la danse et le chant semble une fin en soi.

Rarement l'intérêt pour une chanson populaire déborde-t-il le cercle restreint de la critique musicale. La portée sociale du texte de Stéphane Archambault ne pouvait qu'interpeller les analystes. Le 24 décembre 2006, alors que « Dégénération » tourne sans cesse à la radio, l'éditorialiste Nathalie Collard constate que la chanson « a profondément

touché son auditoire », qu'elle a visiblement « fait vibrer une corde hyper-sensible », notamment chez les jeunes. Faut-il voir dans ce texte, qui semble dénoncer « la facilité avec laquelle les femmes se font avorter aujourd'hui au Québec », un « appel au repli sur soi, une vision non pas nostalgique mais passéiste de notre société » ? Selon l'éditorialiste de *La Presse*, il est tout à fait « légitime » de soulever de telles questions « dans une société où une grossesse sur quatre est interrompue par un avortement ». Par cette chanson, une « génération d'internautes-bloggeurs-enfants-du-divorce-branchés-sur-leur-ipod » manifesterait son « désir d'appartenance » à un groupe plus étendu, « communauté virtuelle ou famille traditionnelle ». Cette aspiration à faire partie d'une communauté plus large serait normale, atemporelle, elle n'aurait rien de proprement idéologique : « ceux qui voient dans Mes Aïeux les prochains paroliers de l'ADQ sont, comme nos ancêtres cultivateurs, complètement dans le champ⁴⁹ ». Interrogé sur le phénomène Mes Aïeux, Luc Dupont, professeur de communication à l'Université d'Ottawa, croit que « Dégénération » serait un symptôme de l'inquiétude de disparaître des Québécois francophones : « Il ne faut pas se cacher que la question démographique et la question de la langue se posent au Québec. Collectivement, on se rend bien compte qu'on n'est pas éternels. [...] Voilà une chanson qui nous parle en quelque sorte du “bon vieux temps” où la question du nombre ne se posait pas⁵⁰. » Chroniqueur au quotidien montréalais *The Gazette*, Don Murray estime quant à lui que cette chanson symbolise la renaissance du nationalisme ethnique canadien-français, qu'elle correspond à une vogue pour un « Nous » francophone et majoritaire⁵¹.

La chanson souleva également des questions dans le grand public, comme en témoignent certains textes d'opinion envoyés aux journaux ou les commentaires laissés sur divers blogs. Anne Briggs, qui se décrit comme une sociologue féministe, dénonce le sexisme et le ton culpabilisateur de cette chanson qui présente les jeunes hommes comme des victimes des baby boomers et les jeunes femmes comme des insouciantes à la cuisse légère. Or, fait valoir la sociologue, si autant de jeunes femmes se font avorter, ce serait d'abord la faute de ces jeunes hommes qui décrochent de l'école, fument leur joint devant la télé, vivent d'un boulot à l'autre et refusent l'engagement à long terme. La sociologue dénonce également la charge injuste contre les baby boomers et la « nostalgie du bon vieux temps ». « Ah, ce qu'on était bien autrefois que

⁴⁹ Nathalie Collard, « Dégénération », *La Presse*, 24 décembre 2006, p. A24.

⁵⁰ Valérie Gaudreau, « Le Québec est-il nostalgique ? », *Le Soleil*, 10 septembre 2007, p. A9.

⁵¹ Don Murray, « “Nous wave” music sweeps Quebec », *The Gazette*, 10 novembre 2007, p. A8.

les hommes et les femmes avaient des rôles sociaux bien campés, ironise-t-elle, l'homme pourvoyeur et propriétaire et la femme mère et ménagère ! » Selon Anne Briggs, il va de soi que « Dégénération » est très chargée idéologiquement : « Un peu partout, on sent rejaillir depuis peu un mouvement de droite des plus conservateurs⁵². » Ce même type de critique revient sous la plume de blogueurs anonymes, ceux-là même qui, selon Collard, se seraient reconnus dans cette chanson. Le 27 novembre 2006, l'un d'eux – « Vecteur⁵³ » – explique que cette chanson « pue la nostalgie à plein nez » et que Mes Aïeux serait formé par des « populistes et des moralisateurs » qui devraient prendre leur carte de l'ADQ. Vecteur propose ensuite l'une des nombreuses parodies qui se retrouveront par la suite sur le web. Quelques réactions révélatrices à cette prise de position méritent que l'on s'y attarde puisque les positions échangées à chaud sont probablement révélatrices. Le 28 novembre, « Le Blaireau », très versé en littérature québécoise, se dit soulagé qu'une autre personne ait dénoncé le discours de cette chanson « digne du pire des conservatismes à la Bush », emblématique de la « mentalité de Maria Chapdelaine ». Son commentaire est révélateur d'un certain rapport au passé :

Forcément, en enseignant la littérature québécoise, on aborde cette mentalité duplessiste un peu comme on dissèque un animal exotique : on met des gants de caoutchouc parce que ça paraît bizarre, incongru et qu'on a du mal à croire que la société québécoise a déjà été comme ça. Heureusement, la plupart des jeunes ont assez de discernement pour faire une moue dégoûtée à la lecture d'extraits de *Trente Arpents*, opus de la mauvaise foi populiste écrit par... un docteur (quelle ironie !).

Mais que Mes Aïeux nous balancent cette chanson comme si de rien était, et qu'on la gobe comme si ça allait de soi et que ce discours fasse profondément partie de l'identité québécoise (parce que folklorique), il y a un pas. S'il y a réellement dégénérescence des valeurs dans la société québécoise actuelle, ce qui à la rigueur, pourrait se défendre, on ne doit certes pas prouver ce point de vue en comparant les valeurs d'aujourd'hui avec les valeurs des Belles histoires des pays d'en haut... mentalité de clocher, pauvreté financière et intellectuelle, tyrannie du curé, exploitation des femmes... ce qui constitue à mon avis la période la plus sombre de notre histoire. C'était mieux à cette époque ? Décidément, Mes Aïeux ont probablement fait l'école buissonnière pendant leurs cours d'histoire...

⁵² Anne Briggs, « “Dégénération” de Mes Aïeux... de la nostalgie du bon vieux temps ! », *Le Soleil*, 13 janvier 2007, p. A13.

⁵³ Voir le site suivant, consulté le 7 octobre 2008 : <http://vecteur.canalblog.com/archives/2006/11/27/3286425.html>.

Le 3 janvier 2007, « Tardivel⁵⁴ », un blogueur qui a visiblement des fortes références historiques, répond aux critiques précédentes. Il ouvre son message par une citation intéressante d'Ernest Psichari⁵⁵ : « Je prends parti pour mes pères contre mon père », et il poursuit :

Autrement dit, quand tes parents prônaient la révolution et que tu veux t'en distancier, tu ne peux pas faire appel aux mêmes valeurs qu'eux si le but est de te distinguer. C'est simpliste mais ce n'est pas nouveau ; ce genre de phénomène flux-reflux s'est observé ailleurs et à toutes les époques (présentement aux USA : ce qu'on appelle la montée d'une droite religieuse est une réponse à la contre-culture des années 60, et beaucoup de jeunes y adhèrent).

À moins d'être opposé à tout questionnement des valeurs actuelles (et de prétendre que l'individualisme post-moderne hérité de la Révolution tranquille n'a légué aucun héritage douteux), je ne vois pas ce qu'il y a de mal dans la démarche de Mes Aïeux. C'est davantage une remise en question du présent qu'une valorisation du passé. Reconnaître ce qu'on a perdu n'est pas une erreur (l'industrialisation a bien occasionné la détérioration de l'environnement, right ? d'où le phénomène de retour à la terre dans les « communes » des années 70 et le mouvement de simplicité volontaire aujourd'hui, très contestataire et parfois qualifié de « passéiste »).

L'immense retentissement de cette chanson a secoué les membres de Mes Aïeux⁵⁶. Du jour au lendemain, ils ont tour à tour été présentés comme les gardiens d'une tradition à restaurer, ou à préserver, comme les nostalgiques d'une grande noirceur avilissante, surtout pour les femmes, sinon comme des héros adéquistes qui véhiculaient un message dangereux ou malsain⁵⁷. Lorsque les journalistes interrogent les membres du groupe sur le sens de cette chanson, ils se font vagues, disent avoir voulu faire réfléchir les gens. De passage à l'émission *Tout le monde en parle* en octobre 2008, les membres du groupe disaient comprendre l'interprétation qu'on avait pu faire de cette chanson mais se défendaient d'être des « supporters » de l'ADQ. Stéphane Archambault soutenait, avec Marie-Hélène Fortin, qu'il y avait « certaines des choses qui viennent du passé qu'il ne faut pas nier [...] que certaines choses viennent du passé qui sont même mieux que ce qui se fait maintenant ». Ce rapport nuancé et modéré au passé n'a probablement pas rassuré les « progressistes ».

⁵⁴ Journaliste catholique, polémiste redouté, romancier et fondateur du journal *La Vérité*, Jules-Paul Tardivel (1851-1905) fut l'un des premiers intellectuels canadiens-français à prôner l'indépendance d'une nation française en Amérique.

⁵⁵ Ernest Psichari (1883-1914) fut un militaire et un écrivain français, partisan de la *L'Action française*.

⁵⁶ Valérie Lesage, « Mes Aïeux, à contretemps », *Le Soleil*, 5 juillet 2008, p. A5.

⁵⁷ Nathalie Petrowski, « Les Aïeux reviennent en ville », *La Presse*, *op. cit.*

Un groupe « conservateur » ?

Les textes de Mes Aïeux témoignent d'une volonté de transmettre un certain nombre de messages. Si certains de ces messages sont explicites, d'autres sont plus subtiles, peut-être même involontaires. Si ce groupe composé de comédiens souhaitent amuser et distraire⁵⁸, nous sommes incontestablement en face d'une formation politiquement « engagée ». Comme les membres du groupe n'ont pas fourni beaucoup d'explications sur le texte de « Dégénération », il faut replacer le texte dans l'ensemble de l'œuvre de Mes Aïeux et analyser les thèmes récurrents de ce groupe ainsi que son rapport à la question identitaire. J'ai voulu savoir si cette chanson était emblématique, si on retrouvait ailleurs cette critique du présent et ce même rapport au passé. Ce qui a pu déranger dans cette populaire chanson, c'est avant tout son titre. Lorsqu'on recourt au concept de dégénération c'est généralement pour décrire un déclin, une chute, un affaïssement par rapport à un passé qu'on juge qualitativement supérieur. S'il y a dégénération, c'est donc qu'autrefois, nous vivions dans un monde plus sain, plus équilibré, plus harmonieux aussi. C'est précisément ce postulat que rejettent généralement les « progressistes », qu'ils soient de sensibilité libérale ou socialiste. Celles et ceux qui croient au progrès – puisqu'il s'agit bel et bien d'une croyance – se désolent aussi du présent, mais par rapport à un idéal qu'ils projettent dans le futur. Ce qui choque les progressistes dans l'idée de dégénération, c'est qu'on puisse comparer avantageusement le passé au présent. Un tel concept correspond-il vraiment à la vision du monde proposée par le groupe dans ses chansons ?

En dépit de l'humour, des déguisements, de l'esprit « festif » de leurs spectacles, le monde décrit par Mes Aïeux est extrêmement sombre, sinon décadent. Le vide existentiel ressenti par plusieurs serait comblé par la drogue ou la consommation ; les relations homme/femme seraient devenues superficielles depuis qu'on aurait renoncé à l'engagement amoureux ; les gens vivraient dans leur bulle et ne se soucieraient pas des autres, le temps serait au chacun-pour-soi. Était-ce mieux avant ? Aucune des chansons de Mes Aïeux ne permet de le croire. « Ville fantôme » (*Ça parle au diable*) est certainement l'une des pièces les plus désespérées du répertoire de Mes Aïeux. La ville fantôme est une métaphore d'un Québec où les déviants sont enfermés dans des asiles, où les personnes âgées sont placées en foyer d'accueil, où les enseignants prescrivent du ritalin et où les politiciens vendent les richesses

⁵⁸ On retrouve dans leurs albums, plusieurs chansons humoristiques : « Remède miracle » (*Ça parle au diable*), « Mononcle Prémé » (*Entre les branches*), « Hommage en grains » (*En famille*). On retrouve des histoires racontées en chanson, desquelles on aurait bien du mal à dégager un message social.

naturelles à des investisseurs étrangers. « La tempête gronde, faites attention. On nous promet des jobs pis des bonbons mais le problème est plus profond/LA DÉFAITE EST DEVENUE TRADITION » sont les dernières paroles de « Ville fantôme ». Le passé évoqué n'a, on le voit, rien de glorieux. En déplorant une tradition de défaites, le groupe Mes Aïeux ne fait pas du passé un âge béni auquel il faudrait retourner, il tente d'expliquer la source des malheurs du présent. S'il y a une pointe de nostalgie dans « Dégénération » pour ces grandes tables « entourées d'enfants », il serait hasardeux d'affirmer que le groupe plaide le retour à un quelconque âge d'or. L'accusation de « passéisme » est donc injuste, ou nettement exagérée. En revanche, il y a chez Mes Aïeux un indéniable désir d'enracinement, qui se décline de plusieurs façons.

Si Mes Aïeux fait vibrer la fibre identitaire, ce n'est pas sur le mode d'un engagement clair et explicite en faveur de l'indépendance du Québec. Le registre identitaire sur lequel joue Mes Aïeux n'est pas celui du combat militant mais davantage celui de la survivance, ce qui n'est pas sans rappeler le passage du politique au culturel qui se produisit au Québec après la défaite des Rébellions de 1837/38. Dans un contexte où la souveraineté politique du Québec ne serait plus à l'ordre du jour, il importerait avant tout d'assurer la pérennité d'une culture en renouant avec le patrimoine et la mémoire d'un peuple. Avant la première chanson du tout premier album, on entend une voix qui introduit l'auditeur à l'imaginaire de Mes Aïeux. Ce court texte, qui ne se retrouve pas dans les paroles de la chanson « Acabris, Acabras, Acabram », révèle clairement cette volonté de maintenir un lien avec le passé : « Mesdames, Messieurs, bienvenue à bord du vol 2096 à destination de votre inconscient collectif. [...] La température extérieure dans ce pays qui a oublié de ce souvenir est grise et maussade... Mais nous devrions voler bien au-dessus des nuages. » Dans *Tire-toi une bûche*, Stéphane Archambault ouvre le spectacle en lisant une « lettre à ma descendance », datée du jour du spectacle de l'an « 1906 ». Sur un mode plus solennel et patriotique, on retrouve cette même intention filiale :

À toi qui porteras mon nom à travers les âges... Toi qui prolongeras ma main en terre de Nouvelle-France... Si je te lègue un bien lourd bagage comme un mauvais sort, une mauvaise chance... Si tu hérites sans l'avoir mérité d'un passé criblé de défaites, d'un Pays mille fois rêvé qui n'existe que dans la tête... Si tu dois te battre sans relâche et sans cesse pour ta langue et ta survivance...

Alors voici les armes pour ton combat... Que ta résistance se fasse par le chant et par la danse, dans la parole et dans le geste tu forgeras ta foi... Comme le dira celui qui sera à la fois le poète, le chantre et le roi, je te propose le plus doux des combats...

Chante... Chante... Et le Québec ne mourra pas...

Leur rapport au religieux, complètement dénué de ressentiments, me semble un autre indice de cette intention filiale. Aucune chanson n'est marquée par une hargne quelconque contre l'Église. Les clercs sont même présentés avec respect ou humour mais jamais de façon agressive. Les références à des luttes entre le Bien et le Mal sont omniprésentes dans leurs chansons et presque toujours associées au Diable et au Bon Dieu. Le dérèglement du monde résulterait surtout d'un dérèglement moral. Dans la chanson « En vérité » – dont le texte de l'album *En famille* jouxte une image du Christ – on déplore que « La » vérité puisse se trafiquer, se vendre ou s'acheter à des imposteurs : « Prophète du mal qui prétend faire le bien/Prophète du vide qui veut que tu penses... à rien. [...] Prophète de la guerre, prophète de la peur/Prophète profiteur, prophète de... malheur. » On est loin du relativisme moral des postmodernes. Dans « Ville fantôme » (*Ça parle au diable*), on s'émeut de la tristesse du curé et on attribue le dépérissement du village à une baisse de la pratique religieuse chez les plus jeunes. Sur un mode plus humoristique, on raconte, dans « Juste et bon » (*Entre les branches*), qu'une femme aurait recouvré sa fertilité grâce aux bons soins d'un curé qui, c'est bien le cas de le dire, aurait pris les choses en main. Sur le rapport au religieux, la chanson « Notre-Dame-du-Bon-Conseil » (*Ligne orange*) me semble particulièrement intéressante. On y décrit un personnage qui prend la route, s'interroge sur sa vie, cherche un sens à sa destinée ici-bas : « J'ai fait le tour de mon pays/Je cherche encore la trace de qui je suis/Ma mie, ma tête est mélangée/Je sais plus où aller... à quel saint me vouer. » Heureusement pour lui, il croise « Notre-Dame-du-Bon-Conseil », une sorte de refuge où on pourra le guider. Morale suggérée : n'est-ce pas à l'Église qu'on peut trouver son salut ? Nés durant les années 1970, les membres de Mes Aïeux n'ont pas connu l'emprise cléricale d'avant la Révolution tranquille mais ont tout de même reçu une éducation religieuse. Stéphane Archambault expliquait en entrevue qu'il vient d'un « *background* catholique » et qu'il est allé à la messe jusqu'à 15 ans⁵⁹. Sur les photos d'*En famille*, on peut voir une reproduction du visage de Jésus sur le t-shirt d'Éric Desranleau.

Le titre du troisième album de Mes Aïeux, *En famille*, pourrait laisser penser que nous sommes face à un groupe qui défend une sorte de retour au « Nous » majoritaire et francophone. Ce serait faire fausse route. Ce titre renvoie à la dernière chanson de l'album qui fait l'éloge de la cellule familiale, présentée comme le refuge par excellence. Dans les textes de Mes Aïeux, on ne retrouve aucunes affirmations ostentatoires d'un « Nous » qui serait lié à une quelconque expérience particulière d'une majorité historique. Probablement inspirée par les débats identitari-

⁵⁹ Non signé, « Mes Aïeux swingent la bacaisse ! », *Le Soleil*, *op. cit.*

res provoqués par la crise des « accommodements raisonnables », la chanson « La dévire » (*Ligne orange*) se veut même une critique du Québécois francophone « Tricoté un brin trop serré », accroché à un passé révolu : « Je suis de l'homme et de son péché/Même si le monde a bien changé. » La chanson lance également un appel à l'ouverture : le Québécois doit « Laisser ses œillères au vestiaire/ Mëtisser ses épices dans la grande soupière. [...] Passer du gris à l'arc-en-ciel/Sortir du nid, ouvrir ses ailes ».

Certes, Mes Aïeux affirme clairement son appartenance à une terre mais la perspective est plus écologiste que patriotique. Dans les trois premiers albums, et dans *Tire-toi une bûche*, le groupe, pourtant composé de citadins, est photographié à la campagne, en plein milieu d'un immense champ de blé ou derrière un chalet. Les vidéoclips de « Don-daine » et de « Dégénération » se passent également à la campagne. Le DVD de *Tire-toi une bûche* s'ouvre sur une scène où l'on voit les membres du groupe avancer dans une forêt enneigée, munis de vieux fanaux pour les éclairer. Le retour aux sources de Mes Aïeux se fait donc sous le signe d'un retour à la terre des ancêtres. Jusqu'à l'album *Ligne orange*, les allusions à la ville sont négatives. La ville est assimilée aux tentations démoniaques du capitalisme ou au monde déshumanisant de la Technique. C'est du moins ce qui est suggéré dans la photo centrale d'*Entre les branches* où l'on voit les membres du groupe dans une ruelle montréalaise regarder, l'air préoccupé, les centaines de pommes apparemment déposées par de mauvais esprits ; au dos de l'album, on les voit fuir ces tentations. Le vidéoclip de « Toune en on » nous montre les membres du groupe hypnotisés par leur écran d'ordinateur et de lugubres images d'une ville sale et saccagée par la pollution des usines. Ce qui semble proposé, c'est que seules la nature et les vastitudes de la campagne permettent de vivre un authentique retour aux sources. L'engagement écologiste du groupe, qui fait la promotion de l'association Équiterre et qui consacre au moins trois chansons à ce thème, est net. Dans « Le repos du guerrier » (*En famille*) et le « Le loup blanc » (*Ligne orange*), on plaide pour que cesse le développement destructeur qui saccage les forêts, on rêve de « faire s'arrêter le temps ». Dans l'album *Ligne orange*, Mes Aïeux passe du patrimoine des campagnes à celui de Montréal. Le graphisme de l'album a été confié à Michel Rabagliati, un bédéiste montréalais très connu dont l'ouvrage *Paul à la campagne* (Pastèque, 1999) a été unanimement salué par la critique. Tout se passe comme si le groupe avait voulu se réconcilier avec ses origines urbaines : le titre de l'album se réfère à une ligne de métro qui traverse Montréal du nord au sud ; sur le plan graphique, chaque chanson est présentée comme une station ; au milieu du livret de l'album, Mes Aïeux, dessiné telle une troupe de troubadours, interprète une chanson sur une rame de métro. Dans ce quatrième album, ce sont les légendes

des montréalaises qui sont à l'honneur : « Antonio » raconte l'histoire de l'homme fort qui fascina longtemps les Montréalais ; « Le stade (conte complet) » est un conte futuriste qui résout l'énigme de ce vestige des Jeux olympiques de 1976 ; « Le fantôme du forum » est un clin d'œil au 100^e anniversaire du club de hockey canadien. Ce passage de la campagne à la ville, ce *look* plus urbain et moderne n'ont pas échappé à la critique. Dans aucune entrevue répertoriée cependant, on ne tente une explication. On a l'impression cependant que le groupe a voulu prendre ses distances avec son image initiale de groupe folklorique.

Si l'Action démocratique du Québec a pu attirer des gens séduits par les thèmes de la survivance et de l'enracinement, très présents dans les textes de Mes Aïeux, bien peu d'entre eux auront probablement été sensibles aux critiques radicales adressées par le groupe au système capitaliste. Au moins sept chansons de leur répertoire sont consacrées à ce thème, et les termes utilisés brillent par leur clarté. S'il ne peut plus y avoir de légendes de la Chasse-galerie, apprend-on dans « Descendus au chantier » (*Ça parle au diable*), c'est parce que les grands patrons auraient fait un pacte avec le diable qui, désormais, serait l'actionnaire majoritaire des multinationales qui exploitent nos richesses naturelles. Dans « Qui nous mène » (*Entre les branches*), on critique les grands sommets comme celui des Amériques qui prit place à Québec en 2001, on dénonce ces « rapaces » qui joueraient « aux cartes notre capital » et on déplore que « Les médias manipulent la masse/Pour maintenir le mur en place ». Dans « Ça va mal », « Toune en On » et « Dans la capitale » (*En famille*), on met en cause la classe politique qui serait la grande complice de ce capitalisme sans foi ni loi. Le succès « Le déni de l'évidence » (*Ligne orange*) reprend ces mêmes thèmes mais déplore l'inertie de la population qui laisse agir impunément ces capitalistes et ces politiciens corrompus : « Tic-tac-tic-tactique politique économique sans éthique.../cynique et pis apathique-tac... on est cynique et pis/apathique ». Ce que souhaite Mes Aïeux, c'est un éveil, une prise de conscience, un engagement contre ce détournement. Aucune option idéologique ne se dessine cependant ; aucun projet politique n'est clairement affirmé. Dans une seule chanson, on évoque au passage l'idée de Révolution, mais sur le mode de l'interrogation, non de l'évidence. « Il me semble qu'y a rien qu'une solution/Ça nous prendrait une révolution, non ?/C'est-tu moi qui capote, c'est-tu moi qui est con ?/J'suis tout seul à chanter ma chanson ? » peut-on lire dans « Tout seul (à répondre) » (*Entre les branches*). Mes Aïeux est animé par une « colère envers ce monde » qui, parfois, génère des « envies de poser des bombes » – « En famille » (*En famille*) – mais c'est en vain qu'on chercherait une traduction idéologique ou politique de cette critique sociale. Cette charge sévère contre le capitalisme relève-t-elle d'une critique morale du matérialisme, que l'on retrouve aussi chez les chrétiens engagés ?

Impossible de le savoir. Si on dénonce un Pouvoir qui détourne à son seul profit des richesses collectives, qui complotte à l'abri du regard des gens modestes, on chercherait en vain dans leurs chansons le monde nouveau qui pourrait émerger d'une « révolution ».

* *

*

Que retenir du succès de « Dégénération » et de Mes Aïeux, ainsi que du phénomène « néo-trad » québécois ? Ce qui frappe, d'emblée, c'est le décalage entre une certaine intelligentsia souverainiste qui, depuis 1995, fuit tout ce qui pourrait prendre la forme d'un repli frileux vers « l'ethnie » et cet engouement populaire pour une musique plus ancrée dans une tradition pré-moderne. Une preuve parmi d'autres que le phénomène du *World Beat* n'avait rien d'irréversible, que l'heure de la fusion des peuples et des cultures n'a pas encore sonné. Pendant que plusieurs intellectuels québécois, vraisemblablement hantés par les déclarations de Jacques Parizeau ou gagnés par la mauvaise conscience occidentale, cherchaient de nouveaux « modèles » d'intégration, plus en phase avec les réalités multiculturelles de notre époque, alors que le gouvernement du Québec concoctait de nouveaux programmes d'histoire « moins politique, non national et plus pluriel⁶⁰ », de jeunes musiciens et chanteurs se tournaient vers un patrimoine légué par les générations précédentes pour y puiser des rythmes, des textes, une inspiration. Il s'agissait cependant moins d'un *retour* que d'un *recours* aux sources. Car le « néo-trad » s'élabora sous le mode de la créativité, de l'innovation et de l'actualisation de la tradition. Sans contredit, le patrimoine musical fut pour un groupe comme Mes Aïeux, un point de départ, une impulsion, non pas un carcan. Le groupe de Stéphane Archambault n'a pas cherché à reproduire servilement les chansons d'autrefois – d'où l'indifférence des traditionalistes pour le « néo-trad » – mais à s'approprier un héritage pour mieux le partager. Cette façon sereine d'aborder la tradition témoigne d'un rapport décomplexé au passé québécois et canadien-français. Mes Aïeux participe probablement de l'émergence d'un imaginaire post-boomer par rapport au Québec d'avant la Révolution tranquille. Le succès du groupe Mes Aïeux correspond moins à une nostalgie du bon vieux temps qu'à un désir de filiation qui prend forme alors que les Québécois francophones, secoués par la crise des accommodations raisonnables, s'interrogent sur leur identité nationale et s'inquiètent de leur avenir.

⁶⁰ Antoine Robitaille, « Cours d'histoire épurés au secondaire », *Le Devoir*, 27 avril 2006. Sur cette controverse, voir mon texte : « Passé dénationalisé, avenir incertain », dans Michel Venne et Miriam Fahmy (dir.), *Annuaire du Québec 2007*, Montréal, Fides, 2006, p. 115-123.

Sommes-nous face à un groupe « conservateur » ? Si on assimile, comme c'est presque toujours le cas, le conservatisme au néo-libéralisme, la réponse est évidemment négative comme en font foi leurs textes engagés contre les dérives du capitalisme et favorables à la cause écologiste. Si on associe le conservatisme à un traditionalisme moral, la réponse serait également négative. Les jeunes musiciens de Mes Aïeux assument les valeurs de leur temps. En revanche, compris comme un sain scepticisme par rapport à tout ce qui nous est présenté comme des progrès irréversibles – le marché autorégulé, la globalisation, la fusion des cultures, la perfectibilité infinie de l'homme grâce à une rééducation planifiée – alors on pourrait peut-être qualifier le groupe de conservateur. De même, si l'on associe le conservatisme à une manière particulière d'exprimer une dette à l'égard des anciens, à la conviction que les nations, que la nature humaine, ne sont pas des pâtes malléables à l'infini, qu'elles sont plutôt le fruit du travail patient des générations précédentes qui firent de leur mieux pour nous léguer une société qui, bien qu'imparfaite, n'a probablement pas à rougir de la comparaison, alors, peut-être, nous pourrions qualifier le groupe Mes Aïeux de conservateur. Enfin, s'agissant du combat proprement québécois, si le conservatisme est associé au registre de la survivance culturelle plutôt qu'à celui de l'indépendance politique, là encore, on pourrait probablement qualifier le groupe Mes Aïeux de conservateur.

De toutes les chansons de leur répertoire, « Dégénération », qui n'est probablement pas la plus représentative de leur œuvre, est certainement la plus « conservatrice ». Je note que c'est celle qui eut le plus de retentissement.

CHAPITRE 4

La réécriture du roman national est-elle possible en France ?

Régine ROBIN

Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

Peu avant sa mort, dans l'Avertissement qui ouvre son maître ouvrage sur la mémoire Paul Ricoeur faisait la remarque suivante : « je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oublis. L'idée d'une juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués¹ ».

On en est loin !

On se souvient du livre de Jean-Marie-Chaumont, *La concurrence des victimes* paru en 1997². Dans un premier temps, l'auteur résume l'histoire d'une attente de reconnaissance frustrée dans l'immédiat après-guerre : celle des survivants de la Shoah. Ceux-ci subirent en effet un processus de victimisation secondaire analogue à ceux que l'on observe auprès d'autres catégories de victimes, telles les victimes de viol. Non seulement leur expérience spécifique, en tant que Juifs, fut occultée mais ils furent en outre doublement stigmatisés pour leurs réactions face à l'entreprise criminelle des nazis : d'une part, les Juifs assassinés se seraient laissés conduire à la mort « comme des moutons à l'abattoir » ; d'autre part, les survivants auraient adopté des comportements indignes pour survivre. Alors que les déportés résistants recueillaient tous les lauriers de la gloire, les survivants juifs furent confinés dans la honte. Leurs légitimes attentes de reconnaissance restèrent ainsi longtemps insatisfaites. Ils n'eurent pas droit aux statuts honorifiques et, bien souvent, ne furent même pas mentionnés explicitement sur les

¹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 1.

² Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance*, Paris, Éditions la Découverte, 1997.

monuments commémoratifs aux victimes du Troisième Reich. Il en résulta des traumatismes durables dont les conséquences se sont manifestées ultérieurement.

Pendant près de vingt ans en effet, cette situation perdura sans susciter beaucoup de protestations. Au milieu des années 1960 cependant, une réaction s'amorça et une entreprise de réhabilitation, voire de glorification, des victimes fut menée avec succès. Le stigmate fut effacé, souvent même inversé : être un survivant de la Shoah est devenu un titre prestigieux. Le moyen détourné de cette revalorisation spectaculaire a été la revendication polémique de la singularité absolue de la Shoah : son unicité.

Cette manière indirecte de mener une authentique lutte pour la reconnaissance a néanmoins engendré des effets pervers notables à de multiples points de vue. À partir du moment où un groupe prétend que sa victimisation est sans aucune commune mesure avec d'autres persécutions, il est prévisible que d'autres victimes du nazisme ou d'autres tragédies historiques s'insurgent et soutiennent le contraire. D'où, depuis un quart de siècle, l'émergence de débats interminables sur la comparabilité des crimes et des souffrances. Les oppositions se déplacent et les victimes luttent entre elles plutôt que de faire front commun. La réhabilitation morale des morts et des survivants se dégrade alors en une lutte pour la distinction sociale attisée par un contexte général où le statut de victime est devenu enviable.

Il faudrait s'interroger sur les raisons et les causes qui ont conduit à cette valorisation remarquable du statut de victime au cours des dernières décennies. Un changement socioculturel majeur s'est ainsi produit qui a permis l'émergence du paradigme victimaire. Jusqu'il y a peu, les héros méritaient d'être rétribués, tant matériellement que symboliquement, pour ce qu'ils avaient accompli. Il semble qu'à présent ce soient avant tout les victimes qui méritent d'être compensées pour ce qu'elles ont subi.

Ces discours sur la mémoire dans le nouveau paradigme victimaire, forment une immense cacophonie, pleine de bruit, de fureur, de clameurs, de polémiques et de controverses, d'argumentations symétriques ou congruentes, à propos desquelles nul ne reste indifférent. Un nouvel âge de la mémoire apparaît partout.

Pour le saisir, il faudrait mettre de l'ordre tant il y a de choses diverses sous le terme de « mémoire ». Les usages du passé d'abord, dans leur diversité, à travers luttes, dialogues et polémiques plus ou moins violents, à un moment donné du temps, dans une société particulière. Inévitablement, en chemin, il faudrait s'arrêter sur la Shoah, pierre d'achoppement de tous les problèmes mémoriels aujourd'hui, même quand cela n'est pas formulé clairement. Elle sert de paradigme à toutes

les concurrences de mémoire à l'heure actuelle. Jamais mémoire ne fut l'objet de plus de vigilance contre les tenants du négationnisme, mais jamais mémoire ne fut plus muséifiée, sacralisée, judiciaire, tout à la fois banalisée et instrumentalisée. Comment développer des formes de mémorisation hors de la routine et du rituel désincarné ? Comment se situer dans une esthétique et une éthique de la responsabilité sans tomber dans le piège des « abus de la mémoire » ou de la dichotomie trop longtemps prévalente entre un devoir de mémoire et un travail de mémoire ? Ce sont là quelques interrogations-clés.

Je voudrais, dans le cadre de ma communication, mettre l'accent sur cette concurrence des mémoires dans la société en prenant des exemples de la façon dont le passé instrumentalisé est devenu un enjeu décisif déchirant le tissu du roman mémoriel voire national que la République se raconte à elle-même et la manière dont les historiens, ou certains d'entre eux, tentent soit de rescaper l'histoire, soit de l'affranchir de ce qu'ils appellent les diverses tyrannies mémorielles, en passant à côté de la façon dont le postcolonial affecte la société française aujourd'hui.

Les lois mémorielles ou une façon d'inscrire par la loi les mémoires plurielles

On sait à quel point la France a eu du mal avec son passé récent, avec quelles réticences elle a reconnu le rôle de Vichy dans la déportation des Juifs de France, avec quelle difficulté elle a reconnu qu'une grande partie du pays n'avait pas été résistante mais ou bien collaboratrice ou bien indifférente au sort qui se jouait. Henri Rousso a étudié tout cela très bien il y a déjà un certain nombre d'années. Il a fallu un historien américain, Paxton pour montrer l'ampleur de la collaboration de la société française. Puis, il y eut des difficultés concernant le passé colonial de la France. Si la guerre d'Indochine a disparu de l'horizon culturel des Français, il n'en est pas de même de la guerre d'Algérie dont l'État jusqu'en 1997, ne reconnaissait même pas qu'il s'agissait d'une guerre et non pas simplement d'événements et d'interventions de maintien de l'ordre. Ce passé récent trouble et divise. Un ambassadeur a enfin parlé des massacres de Sétif lors des manifestations du 8 mai 1945. Rien ne se vit dans l'apaisement.

La France vit un changement d'époque. L'ancien passé glorieux devient un passé piteux où plus aucun événement historique ne se trouve digne d'être commémoré sans controverse. Il y a ceux qui sont « morts pour la France », mais aussi ceux qui sont morts « à cause de la France » selon une formule convenue. Il a été impossible de commémorer Austerlitz, non seulement parce que Napoléon avait mené des guerres sanglantes mais avait également rétabli l'esclavage. La Révolution française qu'on magnifiait du temps de mon enfance tomba dans l'opprobre.

François Furet au moment du bi-centenaire de la Révolution française est venu rappeler en toute hégémonie discursive, que si elle avait connu 1789, elle avait aussi vu 1793, la Terreur, terreau selon lui de tous les totalitarismes à venir. La pauvre Jeanne d'Arc était aux mains de l'extrême droite et on ne voyait pas comment on pourrait la déloger de ce lieu sinistre. La France, c'était la croisade des Albigeois avec « Tuez les tous, Dieu reconnaîtra les siens », la Saint-Barthélémy, le code noir, la révocation de l'Édit de Nantes, la terreur, l'affaire Dreyfus, la colonisation, Vichy, etc.

Or, parallèlement, le rôle de l'état est devenu décisif dans l'élaboration de lois mémorielles, dans des actes de commémoration officielle, dans une volonté d'organiser un souvenir national qui tienne compte des mémoires plurielles de ce pays. Voici quelques-unes de ces lois mémorielles :

– Loi Gayssot B du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe [...] et qui dit dans son article 24 bis :

Seront punis des peines prévues par le sixième alinéa de l'article 24 ceux qui auront contesté, par un des moyens énoncés à l'article 23, l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité tels qu'ils sont définis par l'article 6 du statut du tribunal militaire international annexé à l'accord de Londres du 8 août 1945 et qui ont été commis soit par les membres d'une organisation déclarée criminelle en application de l'article 9 dudit statut, soit par une personne reconnue coupable de tels crimes par une juridiction française ou internationale.

Beaucoup d'historiens s'étaient élevés contre cette loi, mais à l'époque, même si la loi allait à l'encontre de la liberté d'expression, il semblait difficile de s'y opposer tant la pression du négationnisme était importante.

– Loi sur le Génocide arménien du 29. 1. 2001 qui dit que La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915.

– Loi Taubira du 21 mai 2001 qui tend à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité et dont les articles 1 et 2 sont les suivants.

Article 1. La République française reconnaît que la traite négrière transatlantique ainsi que la traite dans l'océan Indien d'une part, et l'esclavage d'autre part, perpétrés à partir du XV^e siècle, aux Amériques et aux Caraïbes, dans l'océan Indien et en Europe contre les populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constituent un crime contre l'humanité.

Article 2. Les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent. La coopération qui permettra de mettre en articulation les archives écrites disponibles en Europe avec les sources

orales et les connaissances archéologiques accumulées en Afrique, dans les Amériques, aux Caraïbes et dans tous les autres territoires ayant connu l'esclavage sera encouragée et favorisée

La journée commémorative du souvenir de l'esclavage et de son abolition est consacrée en France au souvenir des souffrances infligées par l'esclavage et à son abolition. Le président Chirac a fixé cette date au 10 mai, date d'adoption en 2001 de la loi Taubira, sur proposition de Maryse Condé, présidente du Comité pour la mémoire de l'esclavage. La journée commémorative du souvenir de l'esclavage et de son abolition a été célébrée pour la première fois en 2006.

Cette loi a donné lieu à des controverses, des députés de la majorité présidentielle ont cherché sans succès à l'abroger.

– Loi du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés, la plus controversée de toutes. « La Nation exprime sa reconnaissance aux femmes et aux hommes qui ont participé à l'œuvre accomplie par la France dans les anciens départements français d'Algérie, au Maroc, en Tunisie et en Indochine ainsi que dans les territoires placés antérieurement sous la souveraineté française... (article 1). »

Article 4 : « Les programmes de recherche universitaire accordent à l'histoire de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, la place qu'elle mérite.

Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit »

Cette loi (qui fut finalement abrogée par Jacques Chirac) et un incident lié à la précédente fit sortir certains historiens de leurs gonds et à entrer dans la controverse.

L'affaire Pétré-Grenouilleau

Il s'agit du procès que certaines institutions de la minorité noire et antillaise ont cherché à faire à Olivier Pétré-Grenouilleau, historien de la traite négrière, disant dans un ouvrage que la traite ne constituait pas un génocide et que la traite atlantique avait été précédée d'une traite locale qui fut, elle aussi très importante. Son livre reçut du reste, le prix de l'histoire du Sénat. Le collectif des Antillais, Guyanais et Réunionnais, représenté par Maître Gilbert Collard, a déposé plainte devant le Tribunal de Grande Instance de Paris, en septembre 2005, contre Olivier Pétré-Grenouilleau, professeur à l'Université de Bretagne Sud (Lorient). Le dimanche 12 juin 2005, paraît dans le *Journal du Dimanche*, une

interview du professeur Pétré-Grenouilleau. L'auteur évoque les thèmes de son livre et aborde d'autres questions. Il déclare notamment : « On sait que l'Afrique noire a été victime et acteur de la traite. Les historiens, quelles que soient leurs convictions politiques, sont d'accord là dessus. » Alors que le journaliste qui l'interviewe évoque « l'antisémitisme véhiculé par Dieudonné », Olivier Pétré-Grenouilleau répond : « Cette accusation contre les juifs est née dans la communauté noire américaine des années 1970. Elle rebondit aujourd'hui en France. Cela dépasse le cas Dieudonné. C'est aussi le problème de la loi Taubira qui considère la traite des Noirs par les Européens comme un "crime contre l'humanité", incluant de ce fait une comparaison avec la Shoah. Les traites négrières ne sont pas des génocides. La traite n'avait pas pour but d'exterminer un peuple. L'esclave était un bien qui avait une valeur marchande qu'on voulait faire travailler le plus possible. Le génocide juif et la traite négrière sont des processus différents. Il n'y a pas d'échelle de Richter des souffrances. » Olivier Pétré-Grenouilleau affirme également que se dire descendant d'esclave « renvoie à un choix identitaire, pas à la réalité [...] c'est choisir parmi ses ancêtres ».

Le 13 juin 2005, le collectif, dans un message signé par son président et porte-parole, Patrick Karam, annonce qu'il « saisira les autorités compétentes afin que Olivier Pétré-Grenouilleau soit suspendu de ses fonctions universitaires pour révisionnisme comme l'a été récemment Bruno Gollnisch, responsable du Front National, qui contestait le nombre de morts du génocide juif ». Maître Gilbert Collard déposera de manière imminente une plainte pénale contre Olivier Pétré-Grenouilleau au nom du collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais. Le collectif lui reproche quatre points. Il se poserait en « censeur de la représentation nationale » en déclarant que la loi Taubira, de 2001, « pose problème ». Il bafouerait « la mémoire de tous les descendants d'esclave[s] », en réduisant la traite atlantique à un « simple système d'exploitation de l'homme, un banal expédient économique ». Le professeur d'histoire aurait insinué en outre que la loi Taubira était « responsable de l'antisémitisme » et suggéré que « la souffrance des Noirs [était] moins importante que celle reconnue, à raison, pour les Juifs. » Enfin, Olivier Pétré-Grenouilleau est accusé de « nier la réalité de l'existence de descendants d'esclaves ». Au terme de l'exposé, Patrick Karam déclare que le prix décerné par le Sénat « résonne comme une gifle infligée à ceux, les descendants d'esclaves, qui ont contribué à l'édification de la nation française et à l'histoire de France ».

Parallèlement, Olivier Pétré-Grenouilleau accorde un entretien à *L'Expansion*, le 29 juin 2005. Le professeur souligne d'emblée que « le caractère abominable de la traite n'est pas corrélé aux chiffres ». Il avance néanmoins quelques propositions chiffrées pour les traites

orientales, la traite interafricaine et la traite atlantique. Il s'exprime sur les causes des traites, sur leur impact sur l'Afrique noire, sur leur rentabilité. Enfin, il affirme que l'historien doit prendre en compte les mémoires suscitées par les traites mais aussi les dépasser. Olivier Pétré-Grenouilleau conclut ainsi l'interview : « Il me semble également qu'il n'appartient pas à l'État, par l'intermédiaire de la loi, de dire l'histoire, au risque de confondre histoire, mémoire et morale. Plus que d'un "devoir de mémoire", trop souvent convoqué à la barre, on a besoin d'un souci de vérité et d'analyse critique. »

Au début du mois de septembre 2005, le collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais dépose plainte devant le tribunal de Grande Instance de Paris contre Olivier Pétré-Grenouilleau « pour contestation de crime contre l'humanité ». La première séance de mise en état est fixée le 30 novembre 2005. À l'automne 2005, le débat prend une ampleur considérable. Les attaques contre Olivier Pétré-Grenouilleau sont de plus en plus vives. Plusieurs associations se mobilisent contre la venue en Guyane du professeur, prévue en novembre 2005. Alors qu'Olivier Pétré-Grenouilleau participe à un colloque, à l'institut néerlandais, à Paris, le 10 novembre 2005, le collectif des Antillais, Guyanais et Réunionnais invite ses membres et ses sympathisants à « faire part de leur indignation, dans le calme, directement à Pétré-Grenouilleau » et à signifier leur colère auprès de la directrice de cet établissement.

L'« affaire Pétré-Grenouilleau » s'inscrit dans un contexte très tendu où les débats sur la colonisation et l'article 4 de la loi du 23 février 2005 (sur le « rôle positif de la colonisation ») et sur la « fracture coloniale » interfèrent avec les réflexions sur les causes des émeutes des banlieues. Les positions se maximalisent et aboutissent bien souvent à une grande confusion. Les journaux, les hebdomadaires multiplient mises au point et dossiers sur ces sujets, sans toujours apporter les éclairages nécessaires. Dans ce maelström, le livre de Claude Ribbe, *Le Crime de Napoléon*³, un des acteurs majeurs du collectif qui attaque en justice le professeur Pétré-Grenouilleau, suscite la consternation. Son livre est présenté en des termes particulièrement déconcertants et scandaleux sur le site officiel de Claude Ribbe : « Cent quarante ans avant la Shoah, Napoléon a utilisé les gaz pour exterminer la population civile des Antilles. Il a livré vivants des milliers d'Antillais en pâture à des chiens. Napoléon a créé des camps de concentration en Corse et à l'île d'Elbe où son[t] morts des milliers de Français d'Outre-mer. Il a fait vendre d'anciens soldats de la République enchaînés au fond des cales. Il a rétabli la traite négrière que la Révolution avait abolie, provoquant la mise en esclavage dans les colonies françaises d'au moins deux cent

³ Claude Ribbe, *Le crime de Napoléon*, Paris, Éditions Privé, 2005

mille Africains et la mort d'un million d'autres. » Lorsque paraît l'ouvrage, l'auteur vient pourtant d'être nommé, par arrêté du Premier Ministre, en date du 10 novembre 2005, membre pour trois ans de la Commission nationale consultative des droits de l'homme.

Arrêtons-nous quelque peu sur cette année 2005. Il n'y a pas que cette loi impossible de réhabilitation de la colonisation. Il y eut en janvier le manifeste des indigènes de la République dont je parlerai un peu plus loin, et en novembre de la même année, la révolte des banlieues qui tint en haleine la France entière, signifiant à qui voulait bien analyser l'ensemble que quelque chose de nouveau avait fait irruption dans le paysage juridico-social de la France, qu'une brèche avait déchiré le vieux républicanisme jacobin. Il s'agissait d'une crise de l'intégration dans une société qui n'arrivait pas à analyser son passé colonial et néo-colonial, qui continuait à penser que le « colour blind » de ses valeurs fondamentales pouvait encore fonctionner, et ce, alors que l'État par les multiples lois mémorielles prenait acte des mémoires plurielles de la France et de son multiculturalisme ou pluriculturalisme ou interculturelisme, à ce niveau les mots font système, de son pluralisme *de facto*.

Le manifeste des Indigènes de la République

Le manifeste des Indigènes de la république dit ceci :

Discriminées à l'embauche, au logement, à la santé, à l'école et aux loisirs, les personnes issues des colonies, anciennes ou actuelles, et de l'immigration post-coloniale sont les premières victimes de l'exclusion sociale et de la précarisation. Indépendamment de leurs origines effectives, les populations des « quartiers » sont « indigénisées », reléguées aux marges de la société. Les « banlieues » sont dites « zones de non-droit » que la République est appelée à « reconquérir ». Contrôles au faciès, provocations diverses, persécutions de toutes sortes se multiplient tandis que les brutalités policières, parfois extrêmes, ne sont que rarement sanctionnées par une justice qui fonctionne à deux vitesses.

Après cette dénonciation très forte, le manifeste dénonce la France comme étant restée un État colonial :

La France reste un État colonial ! En Nouvelle Calédonie, Guadeloupe, Martinique, Guyane, Réunion, Polynésie règnent répression et mépris du suffrage universel. Les enfants de ces colonies sont, en France, relégués au statut d'immigrés, de Français de seconde zone sans l'intégralité des droits. Dans certaines de ses anciennes colonies, la France continue de mener une politique de domination. Une part énorme des richesses locales est aspirée par l'ancienne métropole et le capital international. Son armée se conduit en Côte d'Ivoire comme en pays conquis.

Il dénonce le fait que l'égalité devant la loi n'est pas respectée, que les jeunes issus de l'immigration sont des citoyens de seconde zone. De

plus, le manifeste constate qu'une frange des intellectuels se fait complice de cette inégalité. « Investissant l'espace de la communication, ces idéologues recyclent la thématique du "choc des civilisations" dans le langage local du conflit entre "République" et "communautarisme". Comme aux heures glorieuses de la colonisation, on tente d'opposer les Berbères aux Arabes, les Juifs aux "Arabo-musulmans" et aux Noirs. » Le manifeste dénonce l'hypocrisie à l'œuvre dans l'argumentation de ces intellectuels : « Frauduleusement camouflée sous les drapeaux de la laïcité, de la citoyenneté et du féminisme, cette offensive réactionnaire s'empare des cerveaux et reconfigure la scène politique. Elle produit des ravages dans la société française. » Le manifeste se termine de la façon suivante :

NOUS, descendants d'esclaves et de déportés africains, filles et fils de colonisés et d'immigrés, NOUS, Français et non-Français vivant en France, militantes et militants engagé-es dans les luttes contre l'oppression et les discriminations produites par la République post-coloniale, lançons un appel à celles et ceux qui sont parties prenantes de ces combats à se réunir en Assises de l'anti-colonialisme en vue de contribuer à l'émergence d'une dynamique autonome qui interpelle le système politique et ses acteurs et, au-delà, l'ensemble de la société française, dans la perspective d'un combat commun de tous les opprimés et exploités pour une démocratie sociale véritablement égalitaire et universelle.

Ce manifeste a entraîné une polémique très violente dont il n'est pas question ici de faire état, d'autant plus que la plupart des historiens, se sentant atteints dans leurs prérogatives par la menace du procès Grenouilleau et par la multiplicité des lois mémorielles, ont eux-mêmes émis des manifestes, des prises de position, en particulier celui de « liberté pour l'histoire » avec à sa tête René Rémond et après sa disparition, Pierre Nora, et autour de Gérard Noiriel, un autre texte. Qu'y trouve-t-on ?

La réponse des historiens

L'histoire n'est pas une religion. L'historien n'accepte aucun dogme, ne respecte aucun interdit, ne connaît pas de tabous. Il peut être dérangeant.

L'histoire n'est pas la morale. L'historien n'a pas pour rôle d'exalter ou de condamner, il explique.

L'histoire n'est pas l'esclave de l'actualité. L'historien ne plaque pas sur le passé des schémas idéologiques contemporains et n'introduit pas dans les événements d'autrefois la sensibilité d'aujourd'hui.

L'histoire n'est pas la mémoire. L'historien, dans une démarche scientifique, recueille les souvenirs des hommes, les compare entre eux, les confronte aux documents, aux objets, aux traces, et établit les faits. L'histoire tient compte de la mémoire, elle ne s'y réduit pas.

Le texte continue ainsi en affirmant que l'histoire n'est pas un objet juridique et l'état n'a pas à établir une vérité historique, du moins dans un état démocratique. Ce pourquoi, ils réclament l'abolition ou du moins, l'abrogation de certains articles de ces lois mémorielles qui toutes briment la liberté de l'historien.

Accusés d'avoir des réflexes corporatistes, de vouloir se réserver le monopole de lecture et d'interprétation du passé, ils diffusent fin janvier un communiqué dans lequel ils concèdent qu'ils n'ont aucun monopole, que les mémoires sont plurielles, fragmentées, passionnelles et partisans, que contrairement aux mémoires :

L'histoire, elle, est critique et laïque : elle est le bien de tous. C'est précisément pour préserver la liberté d'expression et garantir le droit pour tous d'accéder à la connaissance des acquis historiques résultant d'un travail scientifique libéré du poids des circonstances, que les signataires s'élèvent contre la proclamation de vérités officielles, indignes d'un régime démocratique.

Était-ce aller dans le sens de ce que sera le rapport Kaspi qui en novembre 2008, proposa de ne garder que trois commémorations nationales : le 11 novembre, armistice de la Grande Guerre, 8 mai capitulation sans condition de l'Allemagne nazie et 14 juillet, la fête nationale. Trop de commémorations tuent la mémoire nationale. Les autres commémorations seront décentralisées et fériées, mais non commémorées officiellement. C'était revenir à La France républicaine traditionnelle une France qui n'était plus plurielle et dont les procédures d'intégration ne pouvaient sortir du paradigme de l'assimilation, c'était revenir au roman national.

Le manifeste de l'équipe de Gérard Noiriel, du « Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire » est axé sur le refus de se laisser instrumentaliser : « En tant que chercheurs et enseignants en histoire, notre rôle principal consiste à élaborer et à transmettre des connaissances rigoureuses sur le passé. Celles-ci résultent d'une analyse critique des sources disponibles et répondent à des questions qui ont pour but de mieux comprendre les phénomènes historiques et non pas de les juger. » Ils concèdent cependant que l'historien ne vit pas dans une tour d'ivoire, que le contexte des luttes a souvent influencé leur objet d'étude : « Les luttes ouvrières, le mouvement féministe, la mobilisation collective contre le racisme, l'antisémitisme et la colonisation, ont incité certains d'entre eux à s'intéresser aux exclus de l'histoire officielle, même si la France est restée à la traîne de ces mutations. »

Mais ils affirment avec force leur refus de l'instrumentalisation du passé. « Les enjeux de mémoire aujourd'hui. Les tentatives visant à mettre l'histoire au service de la politique ont été nombreuses depuis un siècle. Le nationalisme et le stalinisme ont montré que lorsque les

historiens et, au-delà, l'ensemble des intellectuels renonçaient à défendre l'autonomie de la pensée critique, les conséquences ne pouvaient être que désastreuses pour la démocratie. » Aujourd'hui, ils affirment que l'enjeu principal concerne la question coloniale. Ils dénoncent la loi du 23 février 2005 qui exige des enseignants qu'ils insistent sur « le rôle positif » de la colonisation. Ils disent leur inquiétude devant les polémiques qui ont la mémoire ou les mémoires comme enjeu au détriment de l'analyse critique des phénomènes. Ces débats prennent un tour malsain opposant les victimes entre elles. « On voit même des militants, soucieux de combattre les injustices et les inégalités de la France actuelle, se placer sur le terrain de leurs adversaires, en confondant les polémiques sur le passé et les luttes sociales d'aujourd'hui. » Ils dénoncent ceux qui se nomment les « indigènes de la République », parce que « c'est raisonner sur le présent avec les catégories d'hier, c'est se laisser piéger par ceux qui ont intérêt à occulter les problèmes fondamentaux de la société française, en les réduisant à des enjeux de mémoire ».

Le bruit et la fureur ne se sont pas calmés. Ils se trouvent relancés à propos de la constitution du Conseil représentatif des Associations noires, le CRAN, à côté et en concurrence du CRIF. Conseil représentatif des institutions juives de France, et de la possibilité ou de la non-possibilité d'établir des statistiques ethniques pour mesurer la discrimination raciale et le profilage ethnique de la police en particulier.

Conclusion

Mémoire nationale qui se vit en danger, fragmentation de la mémoire collective, émergence véhémement des mémoires autres, difficulté à inscrire le pluralisme dans l'affrontement et l'imaginaire des passés tous instrumentalisés et tous concurrents, comment une mémoire critique voire commune pourrait-elle émerger ? La France ne connaît et n'oppose que *Républicanisme* à *Communautarisme* en s'épuisant à ne pas gérer les différences par peur du différentialisme, lequel revient avec fracas au moment où on s'y attend le moins.

On ne doit pas compter sur Sarkozy et son futur Musée de l'histoire nationale pour affronter ce post-colonialisme en face de la République une et indivisible et encore moins sur cette tentative désespérée de revivifier le « roman national⁴ » avec le débat sur « l'identité nationale » lancé par Éric Besson, le ministre de l'immigration et de l'identité nationale qui vise à diviser, antagoniser, stigmatiser les Français musulmans. On ne peut pas à la fois vouloir rendre « la fierté » aux Fran-

⁴ Voir à ce sujet Anne-Marie Thiesse. *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999. Et plus récemment concernant l'utilisation de l'histoire chez Sarkozy : Nicolas Offenstadt, *L'histoire bling bling. Le retour du national*, Paris, Stock, 2009.

çais en magnifiant l'Église et la France des vieux clochers, en faisant comme si la Révolution française n'était qu'une péripétie sanglante, que le régime de Vichy n'avait pas existé, et en même temps prôner le métissage culturel et la France de la diversité. On ne peut pas à la fois parler des Lumières et de la laïcité tout en les remettant en question à tout bout de champ. On ne peut pas dire tout et son contraire, se référer à la fois à Jaurès et à Barrès. Le roman national ? Lequel ? C'est à une véritable régression que l'on assiste. Au lieu d'intégrer les micro-romans des minorités victimes de l'histoire (car il y a ceux qui sont morts pour la France, mais aussi ceux qui sont morts à cause de la France) au roman national revu et corrigé, le pouvoir veut en revenir au vieux roman des manuels de Lavis vidés d'ailleurs de leurs valeurs républicaines. À Rome, au Palais du Latran, en présence du pape, le 29 décembre 2007, Sarkozy prononce ces paroles qui ont fait frémir tous ceux qui sont attachés aux valeurs républicaines en France :

En donnant en France et dans le monde le témoignage d'une vie donnée aux autres et comblée par l'expérience de Dieu, vous créez de l'espérance et vous faites grandir des sentiments nobles. C'est une chance pour notre pays, et le président que je suis le considère avec beaucoup d'attention. Dans la transmission des valeurs et dans l'apprentissage de la différence entre le bien et le mal, l'instituteur ne pourra jamais remplacer le curé ou le pasteur, même s'il est important qu'il s'en approche, parce qu'il lui manquera toujours la radicalité du sacrifice de sa vie et le charisme d'un engagement porté par l'espérance.

Concurrence des mémoires ? Ressortie du vieux discours unanimiste et propagandiste de la veille de la Première Guerre mondiale ? Ce n'est pas avec une telle vision qu'on arrivera à quoi que ce soit.

CHAPITRE 5

Concurrence des mémoires et crise du récit national

Le cas des représentants de l'islam anglais

Paul MAY

*École des Hautes Études en Sciences Sociales Paris,
Université du Québec à Montréal*

« *Diversity is our strength* » claironne un des slogans de la campagne de promotion de Londres comme ville hôte pour les jeux Olympiques de 2012. La victoire de la capitale du royaume sur ses rivales madrilène et parisienne consacre une communication basée sur l'image chatoyante d'une métropole « aux cent nationalités », effervescente et multiculturelle. Trois mois après ce triomphe, une série d'attentats meurtriers dans les transports publics cause la mort de 56 personnes et en blesse 700. Une frange importante des médias et de la classe politique commente alors les « ratés du multiculturalisme à l'anglaise¹ », et dénonce le « Londonistan² » en pointant du doigt le laxisme idéologique qui aurait constitué un terreau fertile au fondamentalisme islamique. Partisans et contempteurs du « modèle anglais de gestion de la diversité » cherchent dans ces deux événements des motifs leur permettant d'étayer leur thèse. Plus que tout autre pays européen, l'Angleterre s'est résolument engagée sur la voie des politiques de reconnaissance, que ce soit envers les minorités nationales, culturelles ou religieuses. Au cours de la décennie qui vient de s'écouler, ces dernières ont été au cœur d'un vif débat opposant contempteurs de « l'ethnocentrisme » aux défenseurs de « l'Englishness ». La représentation de l'histoire nationale est un des éléments en jeu dans cette bataille, que ce soit pour la modifier selon des critères

¹ Why the dogma of multiculturalism has failed Britain, titre le *Daily Mail* du 7 juillet 2006.

² La journaliste Melanie Philips publie *Londonistan*, New York, Encounter Books, 2006.

plus « multiculturels » ou la recentrer autour des figures classiques de l'histoire du pays.

L'objet du présent texte est d'analyser un des multiples aspects de ce débat en m'attardant sur le cas des musulmans anglais³ et des contestations que ceux-ci ont apportées au récit national dominant. Pour ce faire, je m'intéresserai spécialement à deux études de cas. La première concerne le boycott de la journée de commémoration de l'Holocauste par les représentants officiels de l'islam anglais, véritable serpent de mer qui a crispé le débat autour des questions mémorielles. Je procéderai ensuite à une analyse du discours de l'élite musulmane anglaise à travers l'étude du journal *The Guardian* en cernant la manière dont est utilisée l'histoire pour appuyer des revendications identitaires. Je dégagerai finalement les conclusions de mon étude dans une troisième partie où j'élargirai le débat en montrant que les tensions identitaires que connaît le pays sont dues en partie à une gestion contentieuse des politiques de reconnaissance vis-à-vis de la communauté musulmane.

« La journée de commémoration de l'holocauste n'est pas assez inclusive »

Cette première section a pour but de montrer dans quelle mesure le boycott du *Holocaust Memorial Day* constitue à la fois une contestation du récit national et une concurrence entre différentes interprétations de l'histoire.

Avant d'entrer dans le vif du débat, arrêtons-nous un instant sur le mode d'organisation des musulmans anglais. La politique menée ces dernières décennies plaçant pour une meilleure représentativité des communautés culturelles et religieuses, un réseau associatif très dense s'est constitué. Fondé en 1997, le *Muslim Council of Britain* (MCB) a pour but de promouvoir « la coopération, le consensus et l'unité en ce qui a trait aux affaires musulmanes⁴ ». Chapeautant plus de 500 associations musulmanes, il a l'ambition de représenter l'ensemble des musulmans du pays, par delà les clivages ethniques et les différentes pratiques religieuses. Depuis sa création, le MCB s'est rapidement

³ J'insiste ici sur le terme de « musulmans anglais ». L'ensemble de cet article se rapporte à l'Angleterre uniquement. Par conséquent je n'aborderai pas les cas des musulmans écossais et gallois. Aujourd'hui, le nombre de musulmans est estimé à 1,6 million d'individus, ce qui constitue 3 % de la population totale du pays. Une communauté aux origines très diverses, dont la langue, l'origine ethnique et les pratiques religieuses varient fortement, reflétant l'immensité des territoires que l'Empire britannique couvrait à son apogée.

⁴ L'expression exacte employée sur le site de l'organisation est : « cooperation, consensus and unity on Muslim affairs in the UK ».

imposé comme l'interlocuteur principal auprès du gouvernement anglais.

Établissons maintenant un rappel des événements et du contexte politique qui a vu naître la polémique. Plusieurs pays de par le monde ont choisi de commémorer la mémoire des victimes de la Shoah en instituant une journée de l'Holocauste : c'est le cas d'Israël, où Yom HaShoah revêt une dimension prégnante, mais aussi du Danemark, de l'Italie, de l'Allemagne et de la Suède. Dans le cas anglais, le *Holocaust Memorial Day* a été inauguré pour la première fois en 2001 et se tient chaque année le 28 janvier, date anniversaire de la libération du camp d'Auschwitz par l'armée rouge. Dans le but de perpétuer la mémoire des disparus, un thème différent est choisi lors de chaque session⁵ et des figures majeures du gouvernement et de la société civile sont conviées, de l'archevêque de Cantorbéry au Prince Charles, en passant par des célébrités comme Emma Thomson ou Anthony Sher. Réunissant l'espace d'un instant des personnalités très diverses, ce syncrétisme ostensible n'est pas anodin et souligne l'unité symbolique d'une nation soudée dans le souvenir, par delà les querelles politiques du moment.

Conviés à la cérémonie à titre de représentants officiels de l'ensemble des musulmans anglais, les leaders du *Muslim Council of Britain* ont indiqué qu'ils refusaient d'y participer⁶. La raison invoquée nous fait basculer dans les tourments d'une rivalité mémorielle entre différentes communautés. En effet, selon le secrétaire général Iqbal Sacranie⁷, « la journée de commémoration de l'Holocauste est trop focalisée sur la souffrance des Juifs » et « les musulmans se sentent blessés et exclus que leurs vies ne soient pas considérées d'une valeur égale à celles des victimes du temps de l'Holocauste »⁸. Notons que le MCB a été soutenu dans sa démarche par l'Union des Organisations Islamiques de France, l'Unione dei Musulmani Italiani et l'UCOII.

La position du MCB a été clarifiée de manière officielle sur le site Internet de l'organisation :

In order to help ensure that such crimes against humanity do not recur and repeat themselves we believe that the Memorial Day can better be observed by making it inclusive to cover the ongoing mass killings and human rights

⁵ Par exemple *Children and the Holocaust* en 2003, *Rebuilding Lives*, en 2005.

⁶ Cette attitude est d'ailleurs loin d'être circonscrite aux musulmans anglais, comme en témoignent les protestations de la communauté arménienne vivant au Royaume-Uni, qui a elle aussi dénoncé la caractéristique prétendument trop étriquée du Holocaust Memorial Day.

⁷ Iqbal Sacranie a été secrétaire général du MCB de 1997 à 2006.

⁸ « Holocaust Memorial Day is overly focused on Jewish suffering » et « Muslims feel hurt and excluded that their lives are not equally valuable to those lives lost in the Holocaust time », *The Daily Telegraph*, 12 septembre 2005.

abuse around the world, notably, in the occupied Palestine territories, Chechnya and Kashmir and also recent killings and genocide in Bosnia, Kosova and Rwanda. Genocide is the most abhorrent and outrageous crime and we are not going to prevent it by selectively remembering only some of its victims⁹.

Inayat Bunglawala, porte-parole du MCB et ancien membre de The Young Muslims UK, estime quant à lui dans un article intitulé « Lessons from the Past » : « Nous devons nous souvenir du génocide de Srebrenica, comme nous le faisons avec l'holocauste : il mérite une place dans notre cursus scolaire national¹⁰. »

Les leaders du MCB défendent ici une position historique bien connue, à savoir que le génocide des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale n'est pas de nature différente des autres génocides de l'histoire. Alors que l'immense majorité des historiens (pensons ici aux travaux de Raul Hilberg¹¹ ou d'Annette Wieviorka¹²) estiment qu'il y a une spécificité de la Shoah, qui fait que celle-ci dépasse en horreur et en intensité tous les carnages précédents, les représentants officiels de l'islam anglais invitent à relativiser cette particularité, en lui adjoignant d'autres épisodes tragiques de l'histoire, tels les récents événements qui se sont tenus en Bosnie et en Tchétchénie.

Dans la courte liste funèbre exposée ci-dessus cinq des six massacres évoqués (la Tchétchénie, le Cachemire, la Bosnie, le Kosovo et les territoires palestiniens) présentent la similarité d'être le théâtre d'un rapport de force où un état dominant (souvent occidental) prend le dessus sur une population d'origine musulmane. Ce choix n'est pas innocent : à la mémoire des victimes juives, on oppose la mémoire de victimes musulmanes. Les omissions sont tout autant révélatrices : les massacres des Arméniens par les Turcs en 1915, et ceux, plus récents, des chrétiens du Soudan par les milices d'Omar Al Bachir, où le bourreau est musulman, sont éludés, laissant entrevoir une vision manichéenne de l'histoire, comme nous le confirmerons dans la suite de ce texte.

Défendant pour ma part « l'historiographie officielle » brocardée par Iqbal Sacranie, je plaide en faveur d'une distinction du génocide juif, son caractère bureaucratique, industriel et planifié lui conférant une dimension inédite dans l'histoire. Je ne me lancerai cependant pas ici

⁹ Muslim Council of Britain, « Muslim Council of Britain Statement on Holocaust Memorial Day », 23 janvier, 2005 disponible sur le site du MCB www.mcb.org.uk.

¹⁰ « We must remember the genocide at Srebrenica, as we do the Holocaust : it deserves a place on our national curriculum ». Inayat Bunglawala, « Lessons From the Past », *The Guardian*, vendredi 25 juillet 2008.

¹¹ Raul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 2006.

¹² Annette Wieviorka, *Auschwitz : la solution finale*, Paris, Tallandier, 2005.

dans ce débat et renvoie le lecteur désireux d'en savoir plus aux écrits de Deborah Lipstadt¹³ et de Saul Friedländer¹⁴. Mon intention est plutôt de souligner l'aspect concurrentiel des revendications mémorielles. Celui-ci apparaît clairement lorsque, dans une lettre adressée au *Guardian* datée du 27 janvier 2007, Iqbal Sacranie propose l'instauration d'une « journée du génocide » qui serait plus « inclusive¹⁵ » et élargirait la portée des commémorations aux autres victimes de l'histoire¹⁶. Cette demande met en évidence une certaine habileté des représentants de l'islam anglais à mobiliser le langage du pluralisme dont est friande une partie de l'élite intellectuelle du pays, comme en témoignent les demandes de respect et de reconnaissance qui émanent régulièrement de la part de figures majeures de l'islam anglais¹⁷.

Symbole d'une concurrence mémorielle, le boycott du HMD constitue également un accroc au roman national. Soulignons ici l'effet désastreux de voir le MCB – qui rappelons-le, a pour ambition de représenter les citoyens de confession musulmane – refuser de participer à la commémoration. Comme l'avance Pnina Werbner¹⁸, cette absence a été interprétée par la majorité des Anglais comme un signe de rejet de l'un des mythes fédérateurs de la nation, à savoir l'épopée héroïque d'un pays qui a su tenir tête à l'armada nazie pour finalement participer à la libération des camps d'extermination, véritable allégorie de la barbarie moderne. Dans cette optique, le HMD représente pour l'Angleterre non seulement une fierté nationale, mais également une adhésion implicite à une Europe démocratique qui rejette les expériences totalitaires responsables de la tragédie hitlérienne. Principe que balaie pourtant d'un revers de la main le successeur de Iqbal Sacranie à la tête du MCB, Muham-

¹³ Deborah Lipstadt, *Denying the Holocaust : the Growing Assault on Truth and Memory*, New York, Penguin Book, 1994.

¹⁴ Saul Friedländer, *Memory, History, and the extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

¹⁵ Iqbal Sacranie, « Holocaust Memorial Day is too exclusive », *The Guardian*, mardi 20 septembre 2005.

¹⁶ Notons que ce souci d'inclusion est à relativiser comme en témoigne la formule utilisée pour qualifier la volonté d'extermination des homosexuels par les nazis : « The HMD includes the controversial question of alleged Armenian genocide as well as the so-called gay génocide ».

¹⁷ « Our doors are open and we work with government on the basis of mutual respect and honesty and recognition that we are independent body we are equal citizens in this partnership », *Global Muslim Brotherhood*, 22 mars 2009. (le texte est disponible sur le site Internet).

¹⁸ Pnina Werbner, *Revisiting the UK Diasporic Public Sphere at a Time of Terror : From local (benign) invisible spaces to seditious conspirational spaces and the « failure of Multiculturalism » discourse*. Conférence *Representing Islam*, Université de Manchester, 5-6 septembre 2008.

mad Abdul Bari¹⁹ dans un article de *Muslim Weekly* : « depuis quand la cohésion nationale dépend du fait que l'on assiste ou non à la journée de commémoration de l'holocauste ? » avant de renchérir « nous ne pouvons pas accepter que certaines personnes soient plus dignes de souvenir que d'autres²⁰ ». Ce geste s'apparente pourtant bien à une remise en cause de l'histoire nationale, qui n'était ici plus contestée en dehors de groupes négationnistes ou de quelques personnalités marginales. En découle un malaise qu'a bien résumé la politicienne labour Ruth Kelly : « Pourquoi ceux qui détiennent des postes d'autorité, qui déclarent vouloir mettre en œuvre la tolérance religieuse et une société plus solidaire choisiraient de boycotter un événement qui marque par-dessus tout notre humanité commune et le respect que nous avons les uns envers les autres²¹. »

Soumis à des pressions constantes de la part de l'opinion publique et des autorités (notamment par le biais d'une baisse de son financement) le MCB a finalement choisi en 2008 de mettre un terme au boycott, décision prise à l'issue d'un vote de 18 voix contre 8²². Cette initiative a été saluée avec soulagement par les représentants de la communauté juive et le gouvernement. Pourtant, en se penchant de plus près sur les raisons de l'abandon du boycott, on constate une justification officielle purement utilitariste : « La décision a été prise car se tenir à l'écart de cet événement engendrait plus de mal que de bien et était mal interprétée²³. » Cette explication laisse supposer que ce geste n'est pas dû à une quelconque introspection mais plutôt le résultat d'un calcul intéressé, amenant à rejoindre à contrecœur les commémorations officielles pour ne pas prêter le flan aux critiques.

Le retour des leaders musulmans ne durera cependant pas et dès l'année suivante le boycott reprendra. En effet, en janvier 2009, en signe de protestation contre l'offensive israélienne sur Gaza qui s'est déroulée

¹⁹ Muhammad Abdul Bari est également Chairman de la East London Mosque.

²⁰ « Since when has the achievement of community cohesion been dependent on attending the Holocaust Memorial Day ? (...) we cannot accept that some people are more worthy of remembrance than others ». Muhammad Abdul Bari, *Muslim Weekly*, 20 octobre 2006, p. 12.

²¹ « Why those in leadership positions who say they want to achieve religious tolerance and a cohesive society would choose to boycott an event which marks, above all, our common humanity and respect for each other ».

²² Vikram Dodd, « Muslim council ends Holocaust Memorial Day boycott », *The Guardian*, 3 décembre 2007. À noter que Daud Abdullah, le secrétaire général actuel du MCB s'est opposé à la levée du boycott, déclarant : « I'm against it [attending]. Nothing has changed, we saw no reason why it [the boycott] should change ».

²³ « The decision was taken because staying away was doing more harm than good and being misconstrued », Fran Yeoman, « Muslim Council to end its boycott of Holocaust Day », *The Times*, 3 décembre 2007.

quelques semaines plus tôt, le MCB a de nouveau opté pour le boycott de la cérémonie :

This year when the Central Working Committee met for its quarterly meeting on 17 January 2009, one of the items for discussion was the crisis in Gaza. [...] There was no one in that meeting who was prepared to attend the HMD this year without making a visible protest about the genocide in Gaza. Following discussion it was agreed that the MCB does not wish to minimise the tragedy of holocaust or demean or disturb its annual memorial by attending and protesting about the genocide in Gaza and it was therefore decided to abstain from the Holocaust Memorial Day this year²⁴.

Par un curieux processus de réification, les victimes juives de la Shoah se trouvent mises en relation avec la politique de l'état hébreu du début du XXI^e siècle. La présence au HMD, cérémonie pourtant organisée par le gouvernement anglais, est perçue comme un signe de déférence à l'égard d'Israël. Bien que les leaders musulmans estiment que leur geste ne soit pas antisémite, la société l'a pourtant perçu comme tel. Ainsi, le MCB, qui met souvent en garde, à juste titre, contre une essentialisation de l'islam, tombe pourtant ici dans un travers similaire en supposant l'idée d'une judéité intemporelle et monolithique qui amalgamerait des individus appartenant à des contextes historiques et sociaux pourtant radicalement différents.

Le feuillet du boycott du HMD met crûment en évidence la concurrence des mémoires et la contestation apportée à un récit national qui faisait consensus. La Shoah représentant le paroxysme de l'horreur, chacun fait valoir que sa communauté a enduré une douleur qui n'est pas moins grande et mérite d'être rangée dans le cercle convoité des victimes de l'histoire. À l'heure où j'écris ces lignes, les représentants du MCB ont signalé qu'ils seraient présents à l'édition 2010 du HMD, représentés par Shuja Shafi et Inayat Bunglawala. Cependant, au vu des événements passés, des soupçons légitimes peuvent peser sur la sincérité de cet engagement, et surtout sur sa pérennité, toujours soumis aux aléas de l'agenda politique international.

L'histoire au service des revendications identitaires

Je voudrais à présent me livrer à une courte analyse du discours tenu par une partie des élites musulmanes anglaises. Pour ce faire, je me suis intéressé aux archives du grand quotidien national *The Guardian*, dans lequel ces dernières ont fréquemment l'occasion de s'exprimer et d'être citées.

²⁴ La citation, faite par le porte-parole, est disponible sur le site officiel de l'organisation, www.mcb.org.uk.

J'ai effectué une recherche couvrant la période s'étendant de janvier 2006 à septembre 2009, incluant le nom de certaines figures majeures de la communauté musulmane anglaise, et notamment du *Muslim Council of Britain*, de la *Muslim Association of Britain*, de la *Islamic Society of Britain*, du *Imams and Mosques Council of the United Kingdom*, et du *Muslim Parliament of Great Britain*²⁵ pour aboutir à un corpus d'une centaine d'articles. Signalons-le d'emblée : cette enquête n'a aucune prétention d'exhaustivité. Il ne s'agit pas ici de fournir une analyse complète des prises de position des leaders de l'islam anglais, et encore moins de l'ensemble des musulmans que compte le pays : le compte-rendu d'une telle recherche déborderait le cadre d'une dizaine de pages imparties pour le présent texte. Cependant, tout en ne cernant qu'une fraction d'un discours varié et abondant, mon enquête met à jour une rhétorique accusatrice et une propension à instrumentaliser l'histoire à des fins revendicatrices.

Nous pouvons diviser les citations les plus marquantes en deux groupes. Dans la lignée de la concurrence des mémoires que nous avons évoquée à propos du boycott du *Holocaust Memorial Day*, le premier établit une comparaison implicite entre le sort actuel des musulmans en Europe et celui des Juifs victimes du nazisme. C'est le cas de Salma Yaqoob, adjointe au City Council de Birmingham et numéro deux du parti Respect²⁶ qui a déclaré : « Les musulmans européens sont sujets à des attaques évoquant les vagues croissantes d'antisémitisme qui eurent lieu lors des premières décennies du siècle passé²⁷. » Propos auxquels les vaticinations de Shabbir Akhtar semblent faire écho : « la prochaine fois qu'il y a des chambres à gaz en Europe, il n'y a aucun doute sur qui sera à l'intérieur (sous-entendu : les musulmans) ». Universitaire et philosophe, Shabbir Akhtar intervient fréquemment dans les médias britanniques pour s'exprimer tant sur les questions domestiques qu'internationales. Les propos ci-dessus, tenus en 1989, ont fait date et sont régulièrement repris, que ce soit pour être encensés ou critiqués²⁸. Muhammad Abdul Bari, successeur de Iqbal Sacranie à la tête du MCB met en garde ses concitoyens contre une éventuelle évolution du Royaume-Uni vers le modèle de l'Allemagne hitlérienne : « Le Royau-

²⁵ J'ai inclus ainsi dans mes recherches les noms des présidents de ces organisations, des secrétaires généraux et des porte-parole.

²⁶ Ce parti, dirigé par Gorge Galloway a connu un succès éphémère de 2004 à 2008, notamment grâce à son opposition farouche à la guerre en Irak.

²⁷ « European Muslims are subject to attacks reminiscent of the gathering storms of anti-semitism in the first decades of the last century », in Salma Yaqoob, « Muslim need to take part », *The Guardian*, 21 décembre 2006.

²⁸ Voir par exemple : Inayat Bunglawala, « Towards a shared, multi-faith future », *The Guardian*, 3 décembre 2007.

me-Uni deviendra comme l'Allemagne nazie si la situation n'est pas bien gérée par le gouvernement²⁹. » Osama Saeed³⁰, porte-parole de la *Muslim Association of Britain*, lui emboîte le pas dans un discours prononcé en 2006 : « Hitler était le produit de la société allemande, où les attitudes antisémites sont restées incontrôlées pendant des décennies. Les musulmans en Angleterre devraient écouter et apprendre de ce qu'il s'est passé là-bas, et rester vigilants³¹. » Yacoob, Bari, Saeed : chacun insinue que le potentiel destructeur des Européens est prompt à refaire surface, rappelant, pour paraphraser Berthold Brecht, que le ventre par lequel est sortie la bête immonde est encore fécond.

Le second groupe, plus large, tend à mettre en avant les pages sombres de l'histoire nationale en dénonçant la cupidité prédatrice des peuples européens et la mentalité coloniale toujours sous-jacente dans l'inconscient politique de l'Anglais moyen. Évoquons ici Zaki Badawi, *Chairman* du Conseil des Imams et des Mosquées qui a déclaré que « l'Église catholique devait s'excuser pour les croisades³² ». L'exigence de reconnaissance des crimes passés se mêle à une volonté de rappeler une dette morale que l'Angleterre aurait contractée envers la *oumma* au cours de son histoire. Certains aspects de l'histoire nationale sont ainsi pointés du doigt, mis en cause comme une faute dont la bienséance exigerait que l'on se dédouanât dans le présent.

Dans un article intitulé *Honour our Muslim soldiers*³³, Inayat Bunglawala rappelle ainsi que sur les 1,5 million de volontaires indiens engagés sous les drapeaux dans la Première Guerre mondiale, 400 000 étaient de confession musulmane. Partant de ce constat, il émet alors l'étrange assertion qu'« on ne peut pas s'empêcher de se demander

²⁹ « UK will become Nazi Germany, if the situation is not handled very well by the government », dans Rachel Sylvester et Alice Thomson, Dr. Bari : *Government stoking Muslim tension*, 10 novembre 2007

³⁰ Ce dernier propose explicitement la restauration du califat dans un article du *Guardian* intitulé « The return of the caliphate », 1^{er} novembre 2005.

³¹ « Hitler was a product of a German society where anti-Semitic attitudes had existed unchecked for decades. Muslims in Britain, should listen and learn from what happened there, and be vigilant », in Marc Horne, *Treatment of Muslims « echoes Jews under Nazis »*, 10 décembre 2010. Ce constat est partagé par le maire de Londres Ken Livingstone pour qui le débat sur le voile « echoes very much the demonology of Nazi Germany, when Hitler said it was the Jews' fault and the problems were brought upon themselves », in « Muslim being demonised, says Livingstone », *The Guardian*, 24 octobre 2006.

³² « Hopefully an apology would also mean repentance (...) We hope that the word "crusade" will disappear from our language ». Voir le texte original dans l'article de Paul Piers Read, *The Spectator*, 8 janvier 2000.

³³ Inayat Bunglawala, « Honour our Muslim soldiers », *The Guardian*, 5 novembre 2009.

comment ces soldats [...] auraient réagi s'ils avaient su que quelques mois plus tard, en novembre 1917, l'Angleterre aurait publié l'infâme Déclaration Balfour en faveur de l'établissement en Palestine d'un foyer national juif», et, quelques lignes plus loin, « En ce temps-là, les autorités étaient conscientes de l'importance de répondre aux besoins religieux des soldats, un [comportement] qui peut nous aider aujourd'hui lorsque l'on considère qu'une accommodation mineure aux croyances religieuses rencontre des cris d'indignation. » Peut-on imaginer meilleure essentialisation de l'islam ? La première phrase s'apparente à un curieux télescope spatio-temporel où habitants de la Palestine de l'entre-deux-guerres et soldats coloniaux morts dans les tranchées de Flandres se trouvent réunis sous la plume de l'auteur, au nom d'une appartenance commune à l'islam censée fédérer d'hypothétiques griefs à l'encontre de l'Angleterre. Quant à la seconde phrase, la dénonciation de l'insuffisante capacité d'accommodements religieux de la société anglaise actuelle se greffe artificiellement sur l'évocation du sacrifice des soldats musulmans originaires du sous-continent indien. Inayat Bunglawala exhume ici des moments de l'histoire où la nation aurait été en tort vis-à-vis de populations qui ont comme point commun d'être de confession musulmane. Peu importe la variété des contextes et des situations : la complexité de l'histoire se trouve nivelée, réduite à une équation simple opposant une communauté musulmane minoritaire à une société majoritaire ingrate.

Un autre procédé consiste à convoquer de prestigieuses figures historiques et à bénéficier de leur autorité morale en s'identifiant à leur combat. Selon cette logique, Iqbal Sacranie reconnaît les auteurs des attentats palestiniens comme des « combattants de la liberté, au même titre que Nelson Mandela qui luttait contre l'apartheid, au même titre que Gandhi et que beaucoup d'autres qui luttèrent contre la domination anglaise en Inde³⁴ ». Dans un registre similaire, Daud Abdullah a publié un livre intitulé « *A History of Palestinian Resistance* » qualifiant la déclaration Balfour de « tragédie du siècle ». L'emploi d'un terme aussi chargé que « résistance » pose une analogie tacite entre l'opposition à la dictature hitlérienne et au régime israélien, hissant indistinctement les combattants palestiniens au rang de héros... et diabolisant les Israéliens.

³⁴ « Those who fight oppression, those who fight occupation, cannot be termed as terrorist (...) They are freedom fighters, in the same way as Nelson Mandela fought against apartheid, in the same way as Gandhi and many others fought the British rule in India ». Ces paroles sont issues d'une interview effectuée à la BBC le 21 août 2005. La transcription intégrale de l'entretien est disponible sur le site de la BBC, à l'adresse suivante : <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/panorama/4171950.stm> (page consultée le 5 février 2010).

Je poursuivrai avec une citation de Tariq Modood, certes un peu longue, mais qui représente une synthèse de toutes les doléances, souvent sous-jacentes apparaissant dans les citations de l'élite musulmane :

Les Juifs ont été massacrés par les Chrétiens et leurs descendants laïcs et protégés par les Musulmans. Les Juifs se souviennent de l'Espagne musulmane comme d'un âge d'or. L'islam, en effet, était alors une civilisation, une superpuissance et un sérieux rival géopolitique pour l'Occident [...]. En effet, la culture classique d'Athènes et de Rome, qui était perdue par l'Occident, a été préservée par les Arabes et est venue en Europe de l'Ouest – comme l'institution de l'université – par le biais des Musulmans. Que l'Europe soit venue à définir sa civilisation comme une renaissance de la Grèce et de Rome en occultant la contribution arabe à sa fondation et à son bien-être est un exemple de mythe raciste qui a beaucoup de pertinence aujourd'hui³⁵.

Ce qui peut paraître séduisant dans ce message, c'est qu'il comporte une part de vérité. La période qui s'étend du IX^e au XIV^e siècle voit émerger la dynastie des Omeyyades d'Espagne, où Chrétiens et Juifs obtiennent le statut de dhimmi – généreux selon les standards de l'époque – qui permet de bénéficier d'une protection et d'une liberté de culte restreinte en échange d'un ensemble de prescriptions, comme le port de signes distinctifs et le paiement d'impôts supplémentaires³⁶. Autre élément de vérité : l'influence de la philosophie arabe sur les penseurs occidentaux de l'époque. Contrairement à ce qui a été trop souvent supposé, ceux-ci n'ont pas uniquement servi de courroie de transmission de la philosophie aristotélicienne vers l'Occident latin : Ibn Rushd, Al-Ghazali et Al-Kindi apportent des éléments originaux qui seront repris dans les débats du XII^e siècle par les savants et les scolastiques de Paris et d'Oxford.

Cependant, plusieurs points posent problème. Passons sur le début de la phrase, purement provocatrice, indiquant que les laïcs d'aujourd'hui sont les descendants des Chrétiens qui massacraient les Juifs au

³⁵ « Jews were slaughtered by Christians and their secular descendants and protected by Muslims. The Jews remember Muslim Spain as a Golden Age. Islam, indeed, then was a civilization, a superpower and a genuine geopolitical rival to the West [...] Indeed, the classical learning from Athens and Rome, which was lost to Christendom, was preserved by the Arabs and came to western Europe- like the institution of university – from Muslims. That Europe came to define its civilization as a renaissance of Greece and Rome and excised the Arab contribution to its foundations and well-being is an example of racist myth-making that has much relevance today », *The Observer*, 30 septembre 2001. Le texte est également disponible sur le site du Guardian.

³⁶ Pour une description plus complète du statut de dhimmi, voir l'ouvrage de Pierre Guichard, *Al-Andalus, 711-1492 : Une histoire de l'Andalousie arabe*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

Moyen Âge³⁷. Parler d'âge d'or concernant les Juifs omeyyades s'apparente à une allégation insidieuse : si leur sort est à l'époque plus enviable que dans le reste de l'Europe chrétienne, il ne faudrait pas céder à l'anachronisme consistant à supposer une tolérance, au sens que ce mot prend au XVIII^e siècle³⁸. Islamologue et arabisante, l'historienne Maria-Jesus Rubiera Mata vient tordre le cou au mythe du paradis d'Al Andalus³⁹ : la période est en effet jalonnée de massacres : à Séville, à Cordoue en 1013, à Grenade en 1066, des dizaines de milliers de Juifs sont passés au fil de l'épée. La période almohade, qui s'étend du XII^e au XIII^e siècle, est particulièrement éprouvante et voit se multiplier les pogroms et les destructions de synagogues, notamment après la proclamation de la fin de la protection des dhimmî, en 1160⁴⁰. Darió Fernández-Morera, spécialiste de l'Espagne médiévale, confirme : « Islamic Spain was not a model of multicultural harmony. Andalusia was beset by religious, political, and racial conflicts controlled in the best of times only by the application of tyrannical force. Its achievements are inseparable from its turmoil⁴¹. »

Autant l'apport des Arabes dans la traduction et la diffusion d'Aristote a trop longtemps été minimisé, autant le fait de dire « la culture classique était perdue par l'Occident » est un raccourci tellement simplificateur qu'il en est faux. Bien qu'une partie des textes ait été effectivement perdue, l'Occident n'avait jamais complètement rompu le contact avec l'héritage romain. Émettre l'idée que l'institution de l'université a été apportée par les musulmans revient à prendre certaines libertés avec la réalité. Spécialiste de la philosophie arabe médiévale, Jean Celeyrette, rectifie : « Aucune analyse précise, aucun document, n'autorise à penser que des précédents arabo-musulmans aient pu d'une quelconque façon influencer ceux qui, à leur manière, ont participé à la

³⁷ Cette phrase est aussi peu rigoureuse intellectuellement que si l'on affirmait que les militants de Québec Solidaire d'aujourd'hui sont les descendants des massacreurs d'Iroquois.

³⁸ Les « gens du livre », juifs et chrétiens peuvent pratiquer leur culte mais dans une situation d'infériorité au sein d'une société soumise à la loi de l'islam. Plutôt que de tolérance, il conviendrait donc de parler « d'arrangement » permettant de ménager les non-musulmans, qui étaient majoritaires dans les premiers temps de l'islam.

³⁹ Maria-Jesus Rubiera Mata, *History and Anthropology, 1477-2612*, Volume 18, Issue 3, 2007, p. 269- 273.

⁴⁰ J'ajouterais ici les propos de Pierre Guichard, auteur de *Al-Andalus, 711-1492 : Une histoire de l'Andalousie arabe*, *op. cit.* : « On a trop souvent mythifié l'histoire d'al-Andalus, ou l'on a voulu voir, aussi bien en Occident que dans l'imaginaire arabe, à la fois un paradis perdu et le modèle des possibles « Andalousies » consensuelles du futur ».

⁴¹ Darió Fernandez-Morera, « The Myth of the Andalusian Paradise », *The Intercollegiate Review*, automne 2006.

création des universités médiévales⁴². » L'historien Nicolas Chevassus-au-Louis démontre ce que les premières universités européennes ont de spécifique : « ces nouvelles institutions marquent une rupture dans l'histoire de l'enseignement. Elles ne ressemblent en effet ni aux écoles coraniques du monde musulman, ni aux écoles des monastères et des évêchés, ni aux écoles privées spécialisées dans la formation des médecins ou des juristes⁴³ ». Leur relative autonomie – du moins jusqu'à la fin du Moyen Âge – leur permet de se doter de règles propres, relativement indépendamment de la tutelle religieuse et civile. Il s'agit là d'une différence majeure avec les institutions d'enseignement et de savoir du monde musulman.

Terminons cette analyse par la dernière phrase, qui traite des racines gréco-romaines de la civilisation européenne. Sans pour autant chercher à définir une insaisissable « identité européenne », on peut affirmer, avec Guy Palayret et Pierre Aurégan⁴⁴, que le double héritage d'Athènes et de Rome constitue la matrice intellectuelle de l'Europe, visible à travers une multitude d'éléments allant du langage à l'architecture en passant par les structures de pensée⁴⁵. Que d'autres caractéristiques soient venues se greffer à ce corps principal, on ne saurait en douter : l'Europe a également été influencée par les Arabes, mais aussi les Celtes, les Étrusques ou les Byzantins. Cependant, affirmer la prédominance de l'héritage gréco-romain, n'est nullement céder à un « mythe raciste », mais revient à attester que certains facteurs ont été plus déterminants que d'autres, et à constater les profonds sillages qu'a tracés l'histoire dans l'inconscient collectif.

Cet arrêt sur la citation de Tariq Modood me semblait nécessaire, car en quelques lignes est condensé un ensemble d'arguments qui ressort nettement à la lecture des journaux : rappel des apports des Arabes à la culture européenne, mise en exergue d'une grandeur passée de l'islam⁴⁶ et demande de reconnaissance des forfaits passés du pays.

Les éléments que nous venons de souligner s'ancrent dans une rhétorique plus large consistant à expliquer les débordements d'une poignée

⁴² Jean Celeyrette et Edmond Mazet : *L'université médiévale : une institution « autonome »*, texte disponible sur Internet <http://philolarge.hypotheses.org/290> page consultée le 5 février 2010.

⁴³ Nicolas Chevassus-au-Louis, « L'université, laboratoire de la pensée médiévale », *Les cahiers de science et vie*, n° 114, p. 26.

⁴⁴ Guy Palayret et Pierre Aurégan, *L'héritage de la pensée grecque et latine*, Paris, Ellipses Marketing, 1997.

⁴⁵ Comme l'a démontré Philippe Némou dans son court opuscule *Qu'est ce que l'Occident ?*, Paris, PUF, 2004.

⁴⁶ Le lecteur aura constaté que, malgré leurs divergences, les termes « islam » et « arabe » sont souvent liés dans la citation de Tariq Modood.

d'extrémistes par le monisme étriqué dont se rendrait coupable la majorité. Pour ne donner que quelques exemples, évoquons ici le livre de Daud Abdullah : *How the Zionist Colonization of Palestine Radicalized British Muslims*. Tahir Abbas, professeur de sociologie à l'université de Birmingham et directeur du *Center for Study of Ethnicity and Culture*, apporte sa caution universitaire en déclarant : « home-grown radicalisation is a phenomenon that has emerged through reversion to a monocultural politico-ideological project that came as a response to the 2001 urban disturbance in the North of UK and the events of 9/11 in the USA⁴⁷ ».

Les personnes citées ci-haut n'ont pas des fonctions anodines : les positions qu'elles occupent leur confèrent un poids important dans le débat public et en font des orateurs très écoutés : rappelons que Zaki Badawi est *Chairman* du Conseil des Imams et des Mosquées et conseiller pour le dialogue interreligieux. Salma Yacoub, adjointe au *City Council* de la ville de Birmingham, seconde ville du pays est une protagoniste active des débats concernant l'intégration et la laïcité au Royaume-Uni. Tahir Abbas et Tariq Modood sont des universitaires réputés, le second étant même membre de la Commission for Racial Equality. Sir Iqbal est secrétaire général du *Muslim Council of Britain*, Daud Abdullah député secrétaire général. Tous bénéficient des plus hauts honneurs nationaux.

Le passé est instrumentalisé à des fins politiques. Les leaders musulmans anglais reprennent un procédé que l'on retrouve à toutes les époques, que l'on pense à Edmund Burke cherchant à noircir la Révolution française ou aux militants marxistes du siècle passé dont Raymond Aron dénonçait les carences méthodologiques et le dogmatisme. Les éléments qui ne cadrent pas dans la grille de lecture sont sciemment ignorés, et on n'hésite point à modifier les faits, voire les inventer pour les faire cadrer avec une vision du monde prédéterminée. On pioche, on amalgame, on schématise, quitte à bafouer allègrement toute rigueur scientifique pour mieux justifier une prise de position donnée dans le débat contemporain. Échafaudant une série de simplifications abusives de l'histoire, on aboutit alors à des assertions erronées qu'un lecteur pressé ne pourra déceler. De là l'aspect séduisant de ces discours, qui peuvent sembler rétablir une vérité historique injustement ignorée par le récit national dominant. Le procédé est académiquement fallacieux, mais médiatiquement vendeur, spécialement au sein d'une société de masse où le culte de l'immédiateté privilégie un traitement superficiel de l'information.

⁴⁷ Tahir Abbas, « Muslim Minorities in Britain : Integration, Multiculturalism and Radicalism in the Post 7/7 Period », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 28, n° 3 août 2007, p. 287-300.

Un problème de leadership ?

Il convient à ce stade de la réflexion d'examiner les raisons expliquant une telle accumulation de postures outrancières. Je souhaite pour cela élargir le débat en montrant que les travers que nous venons de constater sont le résultat d'une gestion caduque de la diversité religieuse. Empressés de donner corps à une *Multicultural Britain* mêlant hybridité culturelle et capitalisme décomplexé, les gouvernements anglais successifs ne sont pas parvenus à relever le défi posé par le militantisme extrémiste. La délégation de pouvoir aux communautés religieuses, conjuguée à une cécité déconcertante des autorités politiques, a abouti à la confiscation du débat par des élites réactionnaires qui, tout en usant du champ lexical multiculturel, défendent des positions résolument hostiles aux minorités sexuelles et à la liberté d'expression.

De nombreuses critiques ont reproché au *Muslim Council of Britain* d'être complaisant envers ses franges les plus extrémistes⁴⁸. Parmi les 400 associations qu'il chapeaute, on compte par exemple la *Muslim Association of Britain*, un organisme proche des Frères Musulmans, qui tient des positions très ambiguës sur la polygamie, l'apostasie, ou les attentats-suicide⁴⁹. Elle a d'ailleurs rejeté les accusations de crimes contre l'humanité portées par la Cour pénale internationale contre le président soudanais Omar Al Bachir⁵⁰. Par ailleurs, plusieurs rapports⁵¹ mettent en évidence les liens qu'entretiendrait le MCB avec la Jamaat-e-Islami⁵², une organisation d'origine pakistanaise fondée en 1941 dans l'Inde coloniale visant une islamisation du pays et qui s'était distinguée par son intransigeance lors des conflits indo-pakistanaïes. Cheikh Muhammed Yusuf, qui travaille pour l'*Interfaith Alliance UK*, exprime son

⁴⁸ Martin Bright, « Radical links of UK's « moderate » Muslim group », *The Observer*, 14 août 2005.

⁴⁹ Christian Joppke, Limits of Integration Policy : Britain and Her Muslims, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n° 3, mars 2009, p. 453-472. Concernant la polygamie, consulter l'article disponible sur le site du Muslim Council of Britain à l'adresse suivante : <http://mabonline.net/?p=1740> (page consultée le 5 février 2010).

⁵⁰ « The Muslim Association of Britain (MAB) expresses its profound rejection of the International Criminal Court position, regarding its decision to level charges against the Sudanese president, Omar Hassan Al-Bashir, in issuing a warrant for his arrest ; a step that reflects mismanagement on the part of the international order in dealing with the Darfur crisis and its repercussions. » Le texte est disponible sur le site de l'organisation : <http://mabonline.net/?p=898> (page consultée le 5 février 2010).

⁵¹ Pnina Werbner, Revisiting the UK Diasporic Public Sphere at a Time of Terror, *op. cit.*

⁵² Que l'on pourrait traduire par « La camaraderie musulmane ». Muhammad Abdul Bari, président actuel du MCB, a été parmi les fondateurs du Forum Islamique Européen, dans lequel la Jamaat-e-Islami a joué un rôle prépondérant.

dégout : « Le MCB est notre ennemi numéro un [...]. Son cœur idéologique est extrêmement conservateur et très à droite... Ils sont conciliants envers un électorat à la limite du fondamentalisme⁵³. »

Ces affinités orthodoxes se traduisent concrètement par une prise de position très rigide sur diverses questions de société : pamphlet contre les « mauvaises mœurs » qui gangrèneraient la société, opposition à des pièces de théâtre jugées blasphématoires, censure de certains festivals culturels musulmans accusés de transgresser les codes de bonne conduite⁵⁴... Les Anglais sont également les témoins réguliers d'invectives contre l'homosexualité : Iqbal Sacranie a ainsi déclaré à propos de l'union civile pour personnes de même sexe

This is harmful. It does not augur well in building the very foundations of society – stability, family relationships. And it is something we would certainly not, in any form, encourage the community to be involved [...] If you look into the scientific evidence that has been available in terms of the forms of various other illnesses and diseases that are there, surely it points out that where homosexuality is practised there is a greater concern in that area⁵⁵.

Selon Jytte Klausen⁵⁶, les réponses des leaders musulmans sur les questions brûlantes comme les attentats suicides au Proche Orient ou l'intolérance religieuse sont vagues et évasives, alors qu'on serait en droit d'espérer une condamnation ferme. Daud Abdullah a par exemple signé la déclaration d'Istanbul qui salue le Hamas « pour son intégrité et le maintien de la résistance contre l'état juif sioniste⁵⁷ ». Inayat Bunglawa avait quant à lui déclaré en 1992 que les médias britanniques étaient « contrôlés par les sionistes⁵⁸ » et que « Le président de Carlton Communications⁵⁹ est Michael Green, de la tribu de Juda. Il a rejoint un

⁵³ « The MCB for us is Enemy Number One [...]. Its ideological heart is extremely conservative and very right whing... They are placating a constituency verging on the highly fundamental ».

⁵⁴ Pnina Werbner, *Revisiting the UK Diasporic Public Sphere at a Time of Terror*, *op. cit.*

⁵⁵ BBC, 3 janvier 2006.

⁵⁶ Jytte Klausen, *The Islamic Challenge : Politics and Religion in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁵⁷ Jamie Doward, « British Muslim leader urged to quit over Gaza », *The Observer*, 8 mars 2009. L'intégralité de la déclaration est également disponible sur Internet, par exemple à l'adresse suivante (en anglais) : <http://www.pickledpolitics.com/dablog/wp-content/uploads/istpdf.pdf>.

⁵⁸ « Zionist-controlled », dans Alasdair Palmer, « Top job fighting extremism for Muslim who praised bomber », *The Telegraph*, 21 août 2005.

⁵⁹ Carlton Communications est une chaîne de médias britannique.

club d'élite dont les membres incluent ses collègues juifs Michael Grade et Alan Yentob⁶⁰ ».

Certaines de ces personnalités ont longtemps été présentées par les autorités comme des interlocuteurs viables, ouverts au dialogue multi-culturel et déterminés à lutter contre le fondamentalisme : Inayat Bunglawala fait ainsi partie des sept experts siégeant à une commission chargée de « lutter contre l'extrémisme⁶¹ » mise en place par le *Home Office*. Rappelons aussi qu'Iqbal Sacranie a été élevé au rang de chevalier par Tony Blair pour « services rendus à la communauté musulmane, pour les œuvres de charité et les relations entre communautés⁶² ». En 1989, celui-ci a pourtant commenté la fatwa de mort contre Salman Rushdie en ces termes : « La mort, ce serait un peu facile pour lui ; son esprit doit être tourmenté pour le reste de sa vie à moins qu'il ne demande pardon à Dieu tout puissant⁶³. » Avec de tels généraux aux commandes, l'issue de la bataille contre le fondamentalisme reste encore incertaine : songeons ici au maire de Londres Ken Livingstone, qui dans une logique de dialogue, a qualifié le Cheikh Al Qaradawi de « progressiste⁶⁴ ». Le dirigeant du Conseil européen de la Fatwa, est pourtant réputé pour ses provocations sulfureuses, lorsqu'il a par exemple déclaré

Throughout history, Allah has imposed upon the [Jews] people who would punish them for their corruption. The last punishment was carried out by Hitler. By means of all the things he did to them – even though they exaggerated this issue – he managed to put them in their place. This was divine punishment for them. Allah willing, the next time will be at the hand of the believers⁶⁵.

⁶⁰ « The chairman of Carlton Communications is Michael Green of the Tribe of Judah. He has joined an elite club whose members include fellow Jews Michael Grade and Alan Yentob », Alasdair Palmer, Top job fighting extremism for Muslim who praised bomber, *The Telegraph*, 21 août 2005, *op. cit.*

⁶¹ Le terme anglais retenu pour la commission était : Tackling Extremism Together.

⁶² « services to the Muslim community, to charities and to community relations ».

⁶³ « Death, perhaps, is a bit too easy for him ; his mind must be tormented for the rest of his life unless he asks for forgiveness to Almighty Allah », dans Peter Murtagh, « Rushdie in hiding after Ayatollah's death threat », *The Guardian*, 18 février 1989.

⁶⁴ BBC, Mayor justifies cleric's welcome, 11 janvier 2005.

⁶⁵ Richard Kerbaj, « MPs condemn hate sermons on Arabic TV station al-Jazeera », *The Times*, 7 février 2009. (le discours original a été prononcé sur la chaîne de télévision Al-Jazeera les 28 et 30 janvier 2009). On peut également regretter la complaisance du Muslim Council of Britain avec Yussuf Al Qaradawi. Réagissant au refus du gouvernement de délivrer un visa à ce dernier, le MCB a publié une déclaration officielle sur son site internet : « The Muslim Council of Britain deplores the government's decision to refuse a visa to the renowned Islamic scholar Dr Yusuf al-Qaradawi. The MCB recognizes the Prime Minister has been under immense pressure from the pro-Zionist and neo-conservative lobby in recent weeks to take this deci-

Dans l'étude empirique qu'elle a menée auprès des représentants de l'islam européen, Jytte Klausen explique que, comparativement à leurs homologues étrangers, les leaders musulmans anglais sont exceptionnellement mécontents de leur situation dans le pays. Elle décèle un fort penchant orthodoxe : 71,4 % affirment clairement que les « valeurs occidentales sont incompatibles avec l'islam » et souhaitent l'instauration d'un système judiciaire mixte incluant la sharia pour régler les affaires de divorce et de mariage⁶⁶. Ces chiffres, qui contrastent avec la relative modération des représentants musulmans des autres pays, ont amené les Anglais à s'interroger sur la viabilité de leur modèle d'intégration⁶⁷. Fiyad Mughal, co-fondateur de l'association *Muslim Against Antisemitism* montre que désormais le gouvernement tient compte de son erreur et entend chercher d'autres interlocuteurs au sein de la communauté musulmane. En 2009, les rapports se sont d'ailleurs considérablement tendus entre le MCB et le gouvernement⁶⁸, laissant supposer un changement d'orientation et de sérieux réajustements de la part des autorités.

Que pense la majorité des Anglais de confession musulmane ? Il est difficile d'avoir une idée claire sur ce sujet, tant la nébulosité des données débouche sur des conclusions hypothétiques. Diverses enquêtes prétendant sonder l'opinion ont été menées, mais les résultats apparaissent contradictoires, et, de surcroît, toujours suspects de partialité de par l'organisme qui les effectue : alors que certains insistent sur la sécularisation grandissante de la majorité des musulmans anglais, d'autres s'alarment de la proportion grandissante favorable à l'instauration de la sharia⁶⁹.

Cependant, plusieurs éléments laissent supposer une insatisfaction des musulmans *mainstream* quant aux élites qui clament les représenter. Ainsi, un sondage réalisé par le think tank *Policy Exchange* affirme que seulement 6 % des musulmans anglais estiment que le *Muslim Council*

sion. » http://www.mcb.org.uk/media/presstext.php?ann_id=286 (page consultée le 5 février 2010).

⁶⁶ Jytte Klausen, *The Islamic Challenge : Politics and Religion in Western Europe*, *op. cit.*

⁶⁷ Anthony Browne, « Fundamentally, we're useful idiots », *The Times*, 1^{er} août 2005.

⁶⁸ Consulter à ce propos deux articles particulièrement instructifs sur la question : Vikram Dodd, « Government suspends links with Muslim Council of Britain over Gaza », *The Guardian*, 23 mars 2009 et Richard Kerbaj, « Government moves to isolate Muslim Council of Britain with cash for mosques », *The Times*, 30 mars 2009.

⁶⁹ Un sondage réalisé par le PEW Institute auprès des musulmans européens a été au centre d'une polémique. Il affirme que les musulmans vivant en Angleterre sont les plus réactionnaires et les hostiles du continent. Les conclusions du rapport sont disponibles sur Internet à l'adresse suivante : <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=254> (page consultée le 5 février 2010).

of Britain concorde avec leurs opinions⁷⁰... et 51 % sont d'avis qu'aucune organisation musulmane ne les représente. Ajoutons à cela que le MCB a une orientation clairement politique, alors que la grande majorité des musulmans anglais adhère à la branche soufie de l'islam, qui est apolitique. Concernant le boycott de la journée de l'Holocauste que nous avons évoqué dans la première partie de ce texte, le seul sondage qui a été mené évalue à 52 % le nombre de musulmans anglais en accord avec cette décision⁷¹. Si l'on peut regretter que ce chiffre soit trop élevé, on peut également se consoler en voyant que le boycott n'est soutenu qu'à une très faible majorité. Tout ceci explique pourquoi d'autres acteurs cherchent désormais à émerger, en arguant une plus grande légitimité : ainsi, le *Sufi Council of Britain* créé en 2006 se pose en interlocuteur auprès du gouvernement avec comme ambition de représenter la « majorité silencieuse »... initiative qui a aussitôt été condamnée par le MCB comme « divisive⁷² ».

L'analyse que j'ai effectuée doit-elle nous conduire à remettre en cause des droits culturels ? Non. Si ce texte met l'accent sur les aspects défectueux des politiques menées ces dernières années, il n'en reste pas moins que l'Angleterre compte également à son actif d'indéniables succès dans la lutte contre les discriminations ou la représentation politique des minorités ethniques.

Mon étude souligne cependant le danger d'une gestion de la diversité religieuse mal maîtrisée : l'échiquier politique actuel favorise en effet les individus qui font de leur identité religieuse un vecteur de revendication identitaire. Un ensemble de facteurs allant du dépérissement des services sociaux dans les *inner cities* au manque de formation des imams anglais a engendré l'émergence d'une minorité grandissante attirée par une vision rigoriste de l'islam. Considérant l'urgence de la situation, j'é mets l'argument que les pouvoirs publics gagneraient à intervenir de manière proactive en favorisant les représentants plus éclairés⁷³, quitte à ce que ce changement de cap se fasse au détriment de la représentativité de la minorité traditionaliste. À un niveau plus théorique, l'analyse que nous venons d'effectuer replace sur le devant de la

⁷⁰ L'enquête a été réalisée par le think tank Policy Exchange en 2007. L'intégralité du rapport est disponible à l'adresse suivante : <http://www.policypointers.org/Page/View/5265>.

⁷¹ Inayat Bunglawala, « Towards a shared, multi-faith future », *The Guardian*, 3 décembre 2007.

⁷² Oliver King, « Criticism for new Muslim organization », *The Guardian*, 19 juillet 2006.

⁷³ Je pense ici à une association comme Muslim Wake up ! fondée en 2003 par Ahmed Nassef and Jawad Ali qui milite notamment pour une meilleure considération des homosexuels dans l'islam.

scène la question des bornes institutionnelles à définir lors de la mise en place des politiques de reconnaissance identitaire. J'avance en effet l'hypothèse que d'influents auteurs comme Iris Marion Young⁷⁴, Charles Taylor⁷⁵ ou Bhikhu Parekh⁷⁶, plaidant pour une meilleure visibilité des groupes culturels et religieux, n'ont pas présenté des garanties nécessaires suffisantes pour pallier les éventuels effets pervers d'une telle entreprise. Nous touchons là une problématique déjà soulevée – entre autres – par la féministe néo-zélandaise Susan Moller Okin⁷⁷ qui montrait que la délégation du pouvoir aux minorités risquait de se faire au profit des membres dominants de la communauté. J'entends explorer cette question plus longuement dans mes recherches ultérieures.

À chaque époque son modèle d'héroïsme. Archétype du héros homérique, Achille est un combattant, pourfendant ses ennemis et cherchant une mort glorieuse. Le XVII^e siècle chérit quant à lui le héros cornélien, dompteur de ses passions et maître d'une raison perçue comme garante de l'ordre social. De nos jours, nous vénérons celui qui a souffert, qui a été livré à la perfidie des autres, victime de ses proches, de ses voisins ou de la société. Cette attitude est la dernière manifestation de l'individualisme occidental dépeint par Louis Dumont comme le fil conducteur de la philosophie depuis le début de l'époque moderne⁷⁸. Quiconque ne peut se targuer d'un vécu pathétique cherchera dans l'histoire une filiation lui conférant le statut de martyr par procuration. De là, la concurrence des mémoires dont nous sommes témoins : chacun cherche à montrer qu'il n'a pas moins souffert que l'autre, d'où une comparaison systématique avec l'étalon de la souffrance que représente la Shoah. Sur ce point, les élites musulmanes anglaises, loin de se démarquer par une victimologie qui leur serait propre, ne font que reprendre les travers de nos sociétés occidentales contemporaines où l'on se complaît à exhiber ses plaies. Une oreille attentive aux conversations quotidiennes suffira d'ailleurs à convaincre l'observateur perspicace de notre temps que la pudeur vis-à-vis de la souffrance semble définitivement être à ranger au rang des valeurs obsolètes. Curieux paradoxe de notre époque : nous vivons dans un degré d'opulence et de confort jamais égalé dans

⁷⁴ Michael Kenny met en lumière les apories des propositions de Iris Marion Young dans le chapitre 7 de son ouvrage *The Politics of Identity*, Cambridge, Polity, 2004.

⁷⁵ Jany Pelaby, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Sainte-Foy-Québec, Les Presses de l'Université Laval, voir notamment le chapitre 5.

⁷⁶ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006, notamment les pages 274 à 279.

⁷⁷ Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁷⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991.

l'histoire de l'humanité et nous ne nous sommes jamais autant lamentés... On se console difficilement d'être né parmi les patriciens.

Sacrifiant Clio sur l'autel de nos caprices narcissiques, nous mobilisons un passé mythique pour faire valoir nos droits, ou plus prosaïquement pour flatter nos penchants nombrilistes. L'histoire devient un champ de bataille privilégié, servant à légitimer des demandes d'accommodements ou à multiplier les griefs envers ceux qui n'appartiennent pas à notre clan. Une constellation de groupes – incluant les majorités – entend ainsi dévoiler une interprétation du passé prétendument ignorée par l'historiographie officielle et propose une vision du monde simple, binaire, manichéenne, qui partage le monde entre bourreaux et victimes, les premiers étant éternellement redevables aux seconds. Pourtant, la saveur de l'analyse historique vient justement de l'importance de la nuance, du contexte, du fait de devoir peser judicieusement son jugement pour espérer s'approcher au plus près d'une vérité dont le chemin reste toujours sinueux. Surtout, de par sa dimension nécessairement anthropologique, l'histoire divulgue l'aspect ambigu, équivoque et contradictoire de l'être humain, à la fois héros et criminel, dont la nature échappe aux simplifications abusives, aux schémas réducteurs et à la doxa en vogue.

CHAPITRE 6

Mémoire de passés, mémoire d'avenirs

Que se cache-t-il derrière le mot « pardon » ?

Peter BROWN

Australian National University

Le 13 février 2008, peu après son élection comme Premier ministre d'Australie, Kevin Rudd met la question de la mémoire sur le devant de la scène nationale lors de la première séance parlementaire du nouveau gouvernement. Dans un discours « historique » télévisé en direct et projeté sur des écrans géants installés sur des places publiques à travers le pays, M. Rudd présente ses excuses, au nom du Parlement et de la nation, aux peuples aborigènes pour les souffrances qu'ils ont dû subir, tout en souhaitant que le pays puisse « tourner la page » et ouvrir un nouveau chapitre de son histoire¹.

The time has now come for the nation to turn a new page in Australia's history by righting the wrongs of the past and so moving forward with confidence to the future. We apologise for the laws and policies of successive Parliaments and governments that have inflicted profound grief, suffering and loss on these our fellow Australians.

Cette présentation d'excuses ne concerne pas uniquement les gestes et faits du passé, mais aussi l'absence de mémoire dont l'Australie, y compris l'Australie contemporaine, a été coupable. Kevin Rudd évoque notamment « le silence » des dix dernières années, temps, selon lui, de dénégaration et de délai :

As of today the time for denial, the time for delay, has at last come to an end... Stories cry out to be heard ; they cry out for an apology. Instead, from

¹ Kevin Rudd, « Apology to Australia's Indigenous Peoples, House of Representatives, Parliament House, Canberra », le 13 février 2008. www.pm.gov.au/node/5952. Il s'agit en particulier de présenter des excuses aux « générations volées », les quelque 50 000 enfants aborigènes enlevés entre 1900 et 1970 (voir *infra*).

the nation's parliament there has been a stony and stubborn and deafening silence for more than a decade... But, as of today, the time for denial, the time for delay, has at last come to an end.

Et le Premier ministre de sonner trois coups contre le destin en demandant un triple « pardon » aux « Générations volées » :

To the Stolen Generations, I say the following : as Prime Minister of Australia, I am sorry. On behalf of the Government of Australia, I am sorry. On behalf of the Parliament of Australia, I am sorry.

Today the Parliament has come together to right a great wrong. We have come together to deal with the past so that we might fully embrace the future... For the nation to bring the first two centuries of our settled history to a close, as we begin a new chapter...²

La question de la mémoire, liée à la question identitaire, n'est pas nouvelle pour l'Australie. Dans cette « jeune nation » et ce très vieux continent, la mémoire des origines a toujours été un sujet sensible. Longtemps, le pays fondé par les Anglais comme baigne à la fin du XVIII^e siècle avait honte de son passé³. Mais, après avoir ressuscité cette mémoire refoulée – au point où le fait d'être descendant de bagnard commence à devenir une marque de fierté dans la période d'après-guerre – l'Australie passe sous silence son rapport à ses premiers habitants, les Aborigènes.

D'ailleurs, le pays qui devient un État-nation en 1901⁴ adopte comme sa première loi la politique de « l'Australie blanche » (*White Australia policy*⁵), politique selon laquelle seuls les immigrés d'origine « européenne » peuvent venir s'installer au pays⁶. Cette situation prend

² Deux ans plus tard, il est loin d'être évident que ce « nouveau chapitre » comporte beaucoup de détails. Un rapport présenté au Parlement en mars 2010 montre que peu de progrès concrets ont été réalisés.

³ Dans son étude du baigne en Australie, Robert Hughes prétend que l'oubli, fonction de la honte, est au cœur de l'histoire du pays : « An unstated bias rooted deep in Australian life seemed to wish that “real” Australian history had begun with Australian respectability... This sublimation has a long history ; the desire to forget about our felon origins began with the origins themselves. », *The Fatal Shore. A History of the transportation of convicts to Australia, 1787-1868*, xi.

⁴ Selon la formule célèbre d'Edmond Barton, le tout premier Premier ministre du nouveau pays : « For the first time in the world's history, there will be a nation for a continent, and a continent for a nation. »

⁵ *Immigration Restriction Act*, 1901.

⁶ Edmond Barton affirme : « I need make no apology for calling this one of the most important matters with regard to the future of Australia. », *Commonwealth Parliamentary Debates*, 7 août 1901, p. 3497. Et de renchérir : « The doctrine of the equality of man was never intended to apply to the equality of an Englishman and a Chinaman », dans Martha Rutledge, « Barton, Sir Edmond (1949-1920) », *Australian Dictionary of Biography*, vol. 7, Melbourne University Press, 1979, p. 194-200. Un

fin dans les années 1970, avec la montée de la politique du « multiculturalisme », alors que des milliers de « boat people » fuient le Vietnam suite à la guerre dans laquelle l'Australie a combattu à côté des Américains. Dorénavant se pose la question de la place de l'Australie dans son contexte régional (Asie-Pacifique). Mais la question des relations avec les premiers habitants « noirs » du pays n'en est donc pas réglée pour autant, loin s'en faut.

Si, en effet, Kevin Rudd a raison de dire que le silence s'est imposé à ce sujet pendant le règne de son prédécesseur John Howard (1996-2007), il y a eu en revanche beaucoup de bruit généré par « la guerre des histoires » qui éclate dans le même temps. Cette guerre concerne justement toute la question des relations entre indigènes et colons depuis le début de la colonisation britannique en 1788. Il y va de l'identité nationale, de l'avenir du pays comme de son passé, enjeux qui se traduisent enfin par le débat sur l'enseignement de l'histoire, débat entamé surtout par ceux qui souhaitent voir que le système éducatif transmette aux nouvelles générations un « récit plus structuré » concernant le passé.

Qu'en est-il donc de ce long « silence » qui est rompu dans une cérémonie on ne peut plus solennelle qui culmine dans une série de demandes de « pardon » ? De quels oublis, de quels souvenirs s'agit-il ? Et quels en sont les enjeux ?

C'est un référendum qui, en 1967, se prononce pour la première fois en faveur d'un changement de la Constitution australienne pour accorder le statut de « citoyen » aux peuples indigènes jusque-là confinés dans un vide juridique de « non personne ». Cet événement déclenche une série de réformes touchant la situation des premiers Australiens dont on ne cesse de faire reculer dans le temps les origines, les techniques du carbone 14 finissant par remonter celles-ci à il y a plus de 40 000 ans. En effet, le Premier ministre Kevin Rudd a commencé son discours du 13 février 2008 par évoquer les Aborigènes comme porteurs de l'une des cultures les plus anciennes de la planète.

autre futur Premier ministre, Sir William (Billy) Hughes, avait déjà prôné la discrimination raciale au nom de la démocratie et de l'esprit « égalitaire » et « tolérant », valeurs sur lesquelles seraient fondées le nouveau pays : « All white men who come to these shores – with a clean record – and who leave behind them the memory of class distinctions and the religious differences of the old world... are Australians... No nigger, no Chinaman, no lascar, no Kanaka, no purveyor of cheap, coloured labour is an Australian. », *The Bulletin*, 2 juillet 1887. Même le Député juif (Sir) Isaac Isaacs, qui devait devenir président de la Haute Cour de Justice (*High Court*) et le premier Gouverneur-Général de naissance australienne, a soutenu cette politique, de peur d'admettre des gens de race « inférieure » qui pourraient « contaminer » le pays : « I am prepared to do all that is necessary to ensure that Australia shall be free for all time from the contamination and the degrading influence of inferior races. », *Commonwealth Parliamentary Debates*, 12 septembre 1901, p. 4845.

Déjà dans les années 1960 et 1970, période de grande contestation, certains historiens commencent à interroger le « grand silence » qui entoure le passé des rapports entre colons et indigènes, en même temps que des revendications foncières se font sentir chez les Aborigènes. Une nouvelle génération d'historiens fouille alors le passé pour relever conflits et massacres et rappeler une mémoire oubliée⁷. Certes, cette évolution des choses ne fait pas l'unanimité chez tout le monde. Des historiens conservateurs notables, dont Geoffrey Blainey, se plaignent de ce que ce dernier appelle le « black armband view of history⁸ », c'est-à-dire la vision « brassard noir de deuil », selon laquelle les Blancs de nos jours seraient censés porter le deuil des mésaventures du passé et éventuellement la responsabilité des péchés des pères. Cette attitude aurait une influence sur la façon dont la mémoire nationale – et donc l'histoire – est transmise d'une génération à l'autre. Aux yeux de Blainey, « the teaching of history is too often done in a negative way ».

Mais pendant les années 1970-1990, le retour de la mémoire semble l'emporter au point où on reconnaît l'importance du projet de la réconciliation entre noirs et blancs⁹. Le début des années 1990 est ainsi marqué par une série de décisions prises par le gouvernement : en 1990 se crée la Commission des Aborigènes et des Insulaires du Détroit de Torres (ATSIC, dissoute en 2004) ; l'année suivante est établi le Conseil sur la Réconciliation. De son côté, fin 1992, la *High Court*, cour suprême en Australie en matière constitutionnelle, prononce la décision dite « Mabo » qui rend caduque, pour la première fois dans l'histoire moderne du pays, la notion de l'Australie précoloniale comme *terra nullius*, ouvrant ainsi la voie à certaines revendications foncières, du moins concernant les terres appartenant à l'État. C'est-à-dire qu'après avoir accepté en 1967 que les Aborigènes existent comme citoyens à part entière dans le présent, l'Australie regagne la mémoire de leur existence dans le passé. Fin 1996, cette même Haute Cour de Justice va plus loin en prenant la décision dite « Wik » qui reconnaît certains droits aborigènes à l'égard

⁷ Voir par exemple les travaux de l'historien Henry Reynolds : *Why weren't we told : a personal search for truth about our history*, Ringwood, Viking, 1993 ; *An indelible stain ? The question of genocide in Australia's history*, Ringwood, Viking, 2001.

⁸ Geoffrey Blainey, dans la *Sir John Latham Memorial Lecture*, 1993. « Drawing Up a Balance Sheet of Our History », *Quadrant*, vol. 37 (7-8), juillet-août 1993, p. 10. C'est John Howard, peu après sa victoire aux élections législatives de 1996, qui cite cette expression dans un discours célèbre consacré à une révision de l'histoire d'Australie, *Sir Robert Menzies Lecture*, 1996.

⁹ C'est vrai que c'est le Parti travailliste qui est au pouvoir entre 1983 et 1996, mais cette évolution ne saurait se réduire à un simple clivage entre « la gauche » et « la droite ». Le Premier ministre sortant, conservateur, Malcolm Fraser, était en faveur de cette évolution – et continue à l'être.

des terres anciennes qui avaient été expropriées avant de devenir privées et détenues par des fermiers blancs.

Cette même année 1996, les conservateurs remportent les élections législatives, et le nouveau Premier ministre, John Howard, nostalgique d'une autre époque où les « valeurs australiennes » furent plus sûres, fait de son mieux pour faire annuler les effets de ces décisions. Sur fond de montée de populisme, voire du parti ultra-nationaliste *One Nation* – parti anti-immigration qui critique également les « privilèges » accordés aux Aborigènes – l'histoire, c'est-à-dire la mémoire, devient un sujet très politisé¹⁰.

Or, il se trouve que l'année suivante, la mémoire occultée va rebondir avec une force inattendue quand Sir Ronald Wilson, ancien juge de la *High Court*, publie son rapport accablant sur « les générations volées ». Commandé par le gouvernement du Premier ministre Paul Keating (1991-1996), ce rapport condamne la politique d'assimilation forcée des Aborigènes dans les années 1900-1970 en accusant l'Australie d'avoir engagé une politique de « génocide¹¹ ». Cette politique concer-

¹⁰ Malgré ses défaites électorales à partir de 2001, on pourrait dire que *One Nation* a réussi à s'imposer dans la mesure où sa politique (immigration, Aborigènes, nationalisme) a été « absorbée » par les conservateurs traditionnels – voire par le parti travailliste en mal de pouvoir. À ce sujet, voir notre entretien avec le ministre concerné à l'époque (en l'an 2000), Philip Ruddock, qui ne croit pas beaucoup à sa nouvelle fonction de « ministre de la Réconciliation », « Entretien géopolitique avec Philip Ruddock, Ministre australien à l'Immigration et aux Affaires multiculturelles », dans *L'Occident des Antipodes*. Limes, Revue Française de Géopolitique, Villeurbanne (Lyon), Éditions Golias, 2000, p. 115-119. Ce n'est sans doute pas un hasard si ce même Philip Ruddock est ministre de l'Immigration au moment où l'Australie adopte une politique rigoureuse d'exclusion, surtout vis-à-vis des chercheurs d'Asile, soit en les parquant sur des îles du Pacifique (Papouasie-Nouvelle-Guinée, Nauru) « louées » par l'Australie pour l'occasion, soit en les enfermant dans des camps d'internement en plein désert, ces quelques-uns, certainement pas « the happy few », qui réussissent à pénétrer sur le sol australien pendant ces années-là (2000-2007). Et le gouvernement travailliste de Kevin Rudd, actuellement en place qui, comme parti d'opposition, avait beaucoup critiqué cette politique, propose à son tour, en avril 2010, un moratoire sur les demandes d'asile de la part des ressortissants sri-lankais et afghans (3 mois et 6 mois respectivement), sur fond de tapage médiatique autour de l'arrivée renouvelée des « boat people » – quelques mois avant les élections législatives prévues pour octobre 2010...

¹¹ Sir Ronald Wilson, *Bringing them Home*, Sydney, Human Rights and Equal Opportunities Commission, 1997. En employant le terme « génocide », l'ex-Gouverneur-Général d'Australie qui signe ce rapport sur la situation des « générations volées », suit en cela la définition que l'on trouve dans la Convention des Nations unies sur le Génocide, dont l'article 2 affirme : « Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : [...] Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe. », *Convention pour la*

naît surtout de jeunes aborigènes métis, instaurée sur fond de darwinisme social tardif selon lequel les naturels purs allaient vers leur disparition pure et simple devant les forces du progrès et la loi du plus fort. Il s'agit donc d'une politique qui visait à supprimer toute trace de la nature, supposée être récupérable par le sang des blancs et par leur culture¹². Il s'agissait pour la plupart d'enfants métis enlevés à leur famille, et dont le côté aborigène était censé disparaître de la peau comme de la mémoire au fil du temps¹³.

Ce rapport fait l'effet d'un pavé dans la mare. En l'espace de quelques années, des historiens ainsi que des commentateurs de tous bords vont se lancer à la chasse à la mémoire¹⁴. L'exemple le plus frappant et le plus médiatisé est celui de Kevin Windschuttle qui en 2002 publie un livre qui remet en cause ce qu'il appelle « l'orthodoxie » des trente années précédentes concernant les massacres assumés des Aborigènes en Tasmanie, île au sud de la grande terre continentale. Dans son livre *Australian History. Fabrication* il s'essaie à démanteler cette prétendue orthodoxie en mettant en cause le récit du « conflit frontalier » et le décompte des morts qui en résultaient. Il met surtout en cause toute idée d'une politique officielle d'extermination.

prévention et la répression du crime de génocide, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies, le 9 décembre 1948.

¹² C'est vrai que le roman de Katharine Susannah Prichard, *Coonardoo* (1929), comme celui de Xavier Herbert, *Capricornia* (1938), avaient déjà exposé la situation des relations mixtes et l'exploitation sexuelle des femmes aborigènes par les hommes blancs, ce qui avait valu à leurs auteurs la colère de beaucoup d'Australiens blancs. Mais à la fin du XX^e siècle, force est de constater que l'Australie est encore largement engagée dans un processus de « dénégarion » par rapport à cette dimension de son histoire.

¹³ Il s'agit de la mémoire retrouvée, tant chez les Aborigènes que chez les Blancs, car jusque-là ce fut un sujet méconnu, ignoré, voire tabou dans beaucoup de familles. C'est le roman autobiographique histoire familiale qui regroupe plusieurs autobiographies, quelque peu à la manière d'un récit aborigène traditionnel de généalogie. Sally Morgan, *My Place*, Fremantle Arts Centre Press, 1987. La traduction française du titre est *Talahue*, d'après le nom d'origine de la grand-mère, Daisy. Cette traduction marque par là la spécificité aborigène du titre, soulignant ainsi la revendication identitaire du texte, mais perd les autres sens de l'expression « my place », c'est-à-dire « ma maison », « mon lieu », « mon endroit », « mon chez moi » qui font converger revendication identitaire et revendication foncière – cette Talahue qui est généralisée en « place » pouvant être l'Australie tout entière. (*Talahue*, Paris, Éditions Métailie, 1997).

¹⁴ Les journaux en font largement écho et les éditorialistes s'y adonnent de plein cœur : *The Australian* (organe de l'écureur de Rupert Murdoch), *The Sydney Morning Herald* et *The Age* (plus « centristes »), ou encore les revues *Quadrant* (qui publie des auteurs conservateurs, tels Windschuttle et Carroll) et *Meanjin* (qui publie des auteurs relevant d'une tradition plus critique, tel Robert Manne).

La guerre des mémoires, dite la « guerre des histoires » (*history wars*) éclate, et en 2002-2004 des livres se succèdent les uns après les autres pour ou contre la thèse de Windschuttle¹⁵. Dans cette « guerre », il s'agit d'une part d'un débat de spécialistes concernant la méthodologie à adopter pour traiter les notes en bas de page : qui cite ou ne cite pas qui ; qui plagie ou ne plagie pas qui ; qui détourne le sens des propos de qui, etc. – toute une série d'attaques et de contre-attaques, voire d'auto-critiques engagées après reconnaissance des péchés d'omission... Mais d'autre part, il s'agit de questions qui vont au cœur de l'identité australienne, d'où le fait que cette « guerre » entre dans l'espace public et devient un phénomène de société.

Témoin le discours prononcé par l'ancien Premier ministre Paul Keating qui a lancé en 2003 le livre de Stuart Macintyre *The History Wars*. Keating y projette la question de la mémoire sur celle du rapport à la terre ainsi que celle de l'identité, lui conférant même une dimension géopolitique qui situe cette « terre » d'Australie dans le contexte Asie-Pacifique :

The Australian story, for it to be a record of continuing successes, has to come to terms with our expropriation of the land, our ambivalence about who we are and our place in the new geo-political make-up of the region... Who are we ? ... How do we make everyone feel as though they belong, that the place, truly is, for all of us ?¹⁶

Dans le même temps, un site des plus sensibles, le *National Museum of Australia*, est emmêlé à l'affaire de cette guerre des histoires. Ce musée, inauguré début 2001 – cent ans tout juste après la création de l'Australie comme nation – est bâti au bord du Lac Burley Griffin, au cœur de la capitale planifiée, Canberra, et vis-à-vis du Parlement. L'entrée extérieure du Musée National ressemble à un boomerang – le retour du refoulé ? – et c'est d'ailleurs une Aborigène, Dawn Casey, qui en est nommée première Directrice. Mais malgré le succès plus grand que prévu de ce musée (2 millions de visiteurs en deux ans), la vision de l'histoire qu'il présente ne plaît pas à tout le monde et notamment pas au

¹⁵ Stuart Macintyre et Anna Clark (2003), *The History Wars* ; Robert Manne (2003), *Whitewash* ; John Dawson (2004) *Washout* ; Bain Attwood et Stephen Foster (2005), *Frontier Conflict. The Australian Experience* ; Bain Attwood (2005), *Telling the Truth about Aboriginal History*. Dans le même temps, le renouveau d'intérêt porté à l'histoire d'Australie du XIX^e siècle se reflète dans le projet de reprendre la publication des *Historical Records of Australia*. Jusqu'à 1925, quand ce projet fut abandonné, 26 volumes avaient été publiés concernant la Nouvelle-Galles du Sud 1788-1848, ainsi que 6 volumes traitant de la Tasmanie 1803-1827. En 2004, ce projet est relancé avec la publication d'un volume supplémentaire sur la Tasmanie de 1829. Dorénavant, le goût de la mémoire détaillée retrouvée, on projette de publier plus de 60 volumes dans cette série des *Historical Records of Australia*.

¹⁶ *The Sydney Morning Herald*, 22 novembre 2003.

gouvernement qui accuse le Musée National d'avoir oublié les « aspects positifs » de la colonisation et, partant, de ne pas être justement assez « national » dans son orientation.

L'histoire mouvementée de ce musée va donc rentrer de plein fouet dans le débat sur les guerres de l'histoire – d'autant plus que, aux termes de sa charte, le Musée a une mission pédagogique, « to educate and excite¹⁷ ». Ainsi reçoit-il la visite des écoliers du pays entier qui se déplacent aux frais du gouvernement dans le cadre de leurs études de « Société et Environnement », cursus qui englobe la discipline « histoire » pour la plupart des jeunes Australiens scolarisés. Ce n'est donc pas par hasard alors que celui même qui a lancé la guerre des histoires, Keith Windschuttle, attaque le Musée National comme une « aberration ». Pour Windschuttle, ce Musée « is a profound intellectual mistake [...] a repository of nothing more than the intellectual poverty of the tertiary-educated middle class of the post-Vietnam War era [...] a profound intellectual mistake¹⁸ ».

Face à la guerre des histoires, le Musée National d'Australie, tout comme d'autres institutions, telle la chaîne de radio-télévision publique, l'*Australian Broadcasting Corporation*, est taxé de préjugés¹⁹. Le président du Conseil d'Administration du Musée, John Carroll, quant à lui, Professeur de sociologie et spécialiste de la question de l'identité australienne, pense qu'il faut remettre les pendules à l'heure en fabriquant certains « grands récits » pour promouvoir l'image de héros (de la civilisation européenne). Il annonce cette vision dans son Alfred Deakin Lecture, intitulée « The Blessed Country : Australian Dreaming 1901-2001 », où il fait un rapprochement entre le joueur de cricket célèbre, Sir Donald Bradman, et les soldats-héros australiens de la Grande Guerre, ces derniers rappelant à leur tour les protagonistes de *L'Illiade*

¹⁷ Dawn Casey, *The Sydney Morning Herald*, 8 décembre 2003.

¹⁸ Keith Windschuttle, « How not to run a Museum. People's History at the Postmodern Museum », *Quadrant*, septembre 2001.

¹⁹ Tout comme pour le débat sur la réconciliation, on ne saurait simplement réduire cette question au clivage traditionnel gauche-droite, même si certaines lignes de démarcation existent encore aussi, et que les néo-conservateurs au pouvoir mettent de plus en plus de gens de main aux postes clé des institutions nationales. Par exemple, Kathryn Greiner, l'épouse de l'ancien Premier ministre (parti conservateur dénommé « libéral ») de l'état de Nouvelle-Galles du Sud, Nick Greiner, qui accuse le gouvernement de « racisme » à l'égard de Dawn Casey. Et Malcolm Fraser, l'ancien Premier ministre conservateur du pays qui avait en son temps manipulé le représentant de la Reine d'Angleterre pour renverser le gouvernement travailliste en 1975 devient à la fin du siècle une sorte de « conscience de la nation », plus à gauche que le parti travailliste...

d'Homère²⁰. On retrouve la même optique dans son livre sur la « décadence » de l'Occident, *The Western dreaming : the Western World is dying for want of a story*, livre dans lequel il recommande qu'« a number of exemplary individuals, groups and institutions can soak up our admiration, especially in the period after European settlement²¹ ». Cette vision des choses fait ainsi écho aux propos tenus en 1999 par John Howard qui propose un nouveau préambule de la Constitution qui proclamerait que « Australians are free to be proud of their country and heritage ». Il associe ainsi les thèmes de « liberté », « fierté » et « patrioisme » national(iste).

En 2003, le gouvernement annonce une enquête sur le fonctionnement du Musée National qui trouve en effet que des aspects de la présentation de celui-ci ne sont pas bien « équilibrés ». Et pourtant, alors que les critiques adressées au musée portent surtout sur la question des précisions historiques, il faut constater qu'aucun historien ne fait partie du comité d'évaluation ni du conseil d'administration. N'empêche, fin 2003, la directrice du Musée, l'Aborigène Dawn Casey, est mise à l'écart sans réelle explication, et remplacée par un bureaucrate du Ministère. Quelques semaines auparavant, en septembre 2003, le Premier ministre John Howard avait crié victoire dans les « guerres culturelles » qui sévissaient alors au sujet du traitement historique des Aborigènes en proclamant avec fierté que « people no longer ask for an apology²² ».

Dans cette ambiance, ce n'est donc pas par hasard si, lors de son discours prononcé pour la fête nationale (*Australia Day*), le 26 janvier 2006, John Howard annonce son projet de refonte radicale de l'enseignement de l'histoire dans le système éducatif australien dont il déplore les carences. Sa critique vise à la fois la qualité (tant l'orientation que la méthodologie du cursus) et la quantité (nombre d'inscrits), étant donné que moins d'un quart des étudiants prennent l'histoire comme matière dans les deux dernières années de leur scolarité secondaire. Et ce qui est encore pire aux yeux du Premier ministre, c'est que l'histoire, telle qu'elle est enseignée, même là où elle est enseignée, n'est pas suffisamment « australienne » :

I believe the time has also come for root and branch renewal of the teaching of Australian history in our schools, both in terms of the numbers learning

²⁰ John Carroll, « The Blessed Country : Australian Dreaming 1901-2001 », Alfred Deakin Lecture (2001), Australian Broadcasting Corporation, www.abc.gov. Le moteur intellectuel de la Fédération australienne, Alfred Deakin fut le deuxième Premier ministre du pays (1903-1904) qui croyait en une « Australie unie et indivisible » ; la deuxième partie du titre, le « Dreaming », est un concept aborigène qui désigne la réalité supérieure où, pourrait-on dire, tout est uni et indivisible...

²¹ *The Sydney Morning Herald*, 8 décembre 2003.

²² *The Sydney Morning Herald*, 10 septembre 2003.

and the way it is taught. For many years, it's been the case that fewer than one-in-four senior secondary students in Australia take a history subject. And only a fraction of this study relates to Australian history²³.

Cela amène John Howard à appeler de ses vœux une nouvelle approche qui mettrait l'accent sur un « récit structuré » de l'histoire loin de la « culture postmoderne et relativiste » actuellement en vogue pour mieux faire ressortir les « réussites... objectives » du passé (colonial).

[...] Too often it is taught without any sense of structured narrative, replaced by a fragmented view of themes and issues²⁴. [...] And too often, history, along with other subjects in the humanities, has succumbed to a post-modern culture of relativism where any objective record of achievement is questioned or repudiated.

Le Premier ministre convoque alors un Sommet sur l'Histoire qui se déroulera le 17 août 2006 et qui réunira une vingtaine de spécialistes et de représentants de la société civile pour débattre de la manière dont on devrait présenter l'histoire aux jeunes Australiens. Là encore, curieusement, les professeurs d'histoire les plus concernés, ceux de l'enseignement secondaire, brillent par leur absence (ils ne sont que 3 sur les 23 délégués qui participent au Sommet).

En juillet 2006, la ministre de l'Éducation nationale, Julie Bishop, quant à elle, prône « une renaissance » dans l'enseignement de l'histoire, taxant l'approche actuelle de parti pris idéologique et de manque d'objectivité : « too much political bias and too few pivotal dates and facts being taught... History is not peace studies. History is not social justice awareness week. History is history, and shouldn't be a

²³ Au début de la colonisation britannique de l'Australie, l'éducation est considérée comme relevant soit des églises soit des individus. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, une série de lois sont passées qui rendent l'éducation primaire « gratuite, obligatoire et laïque » et la placent sous la responsabilité des Colonies (qui vont devenir les États du Commonwealth dès la création de l'Australie Fédérale comme pays indépendant en 1901). Aujourd'hui encore, ce sont les gouvernements des six États et des deux Territoires qui ont la charge de l'éducation dans leur juridiction respective. Toute école, qu'elle soit publique ou privée, applique les buts assignés par l'État dans lequel elle se trouve et dont elle dépend en conséquence. Cela veut dire qu'il n'y a donc jamais eu de cursus unifié à l'échelle nationale.

²⁴ *The Sydney Morning Herald*, 26 janvier 2006. En 1999, le gouvernement avait déjà commandé une enquête sur l'enseignement de l'histoire. Ce rapport trouve que non seulement moins de 25 % des lycéens étudient l'histoire, mais aussi que les enseignants appelés à dispenser des cours de « Société et Environnement » sont souvent peu qualifiés pour le faire, quand ils n'ont tout simplement pas de compétence du tout en la matière, et que les élèves sortent de leurs années d'école sans idée claire quant aux études historiques. En conséquence, un programme pilote est introduit, portant sur l'histoire australienne pour les écoliers âgés de 7 à 16 ans. (Anthony Taylor, « The Future of the Past – The National Inquiry into School History », The Department of Education, Training and Youth Affairs, Canberra, mai 2000).

political science course by another name²⁵ ». Au-delà du positivisme affiché, la ministre articule, comme d'autres, le besoin qu'elle ressent de retrouver une certaine mémoire. Enfin, à la veille du Sommet, faisant écho aux propos de John Howard, elle affirme qu'il est grand temps d'y remettre un « récit structuré ». Ses propos sont renforcés le lendemain par le Premier ministre qui ouvre le Sommet en personne, en aiguisant son discours de la Fête nationale et confirme son désir de voir une « more disciplined approach to Australian history teaching in schools²⁶ ».

Le Sommet va beaucoup plus loin que de s'occuper de questions scolaires et méthodologiques. Il décide d'adopter une approche nationale de l'histoire, qui annonce implicitement ainsi la fin de la compétence unique des États dans le domaine de l'éducation secondaire. Car, dans le cadre des dispositions constitutionnelles qui régissent les relations entre les États et le gouvernement fédéral en Australie, l'éducation primaire et secondaire relèvent de la compétence des États. L'orientation annoncée par le Sommet implique donc une restructuration des rapports entre les niveaux de pouvoir dans le système fédéral – et notamment une centralisation de la mémoire du pays.

Il en sort un « Guide » qui est censé être la base d'un nouveau cursus où « un récit plus structuré » de l'histoire remplacerait les « thèmes et questions » qui relèvent de la filière *Societies and Environment* dans laquelle se fonde la matière « histoire » pour beaucoup d'étudiants depuis vingt ans. En revanche, quant à la question de savoir s'il y aura un récit globalisant unique – et dont le bilan serait globalement positif – ou bien des récits « structurés » concurrentiels, le Sommet ne tranche pas. Et alors qu'il recommande que l'enseignement de l'histoire (entendue comme histoire australienne) soit obligatoire dans les deux années 9 et 10 du secondaire (étudiants âgés de 15-16 ans), le Sommet ne se prononce pas non plus sur la question d'un examen national de sortie en fin de scolarité pour vérifier les « connaissances » australiennes.

Le 25 juin 2007, quelques mois avant les élections législatives, le gouvernement de John Howard annonce son projet de développer un cursus national pour l'enseignement de l'histoire d'Australie et nomme le Professeur Geoffrey Blainey, l'historien qui avait inventé l'expression « black armband view of history », comme président du Comité qui est chargé du dossier.

Or, en novembre 2007, John Howard perd les élections face à Kevin Rudd (Parti travailliste). Le nouveau Premier ministre prône une « révolution de l'éducation » comme partie clé de son programme. Dans le

²⁵ *The Sydney Morning Herald*, 18 juillet 2006.

²⁶ *The Sydney Morning Herald*, 16 août 2006.

même temps, une nouvelle enquête est lancée concernant l'enseignement de l'histoire dans le système éducatif australien et le gouvernement établit un Comité de réflexion concernant la question du cursus national que le nouveau gouvernement tout son le précédent, souhaite instaurer. Le Professeur Stuart Macintyre, qui avait été une figure de proue dans « la guerre des histoires », est nommé président de ce Comité qui, en septembre 2008, annonce qu'il va développer un « broad history curriculum ». Au mois de mars 2010 il rend public le projet préliminaire d'un cursus national pour l'Histoire et les trois autres matières « de base » : Anglais, Sciences et Mathématiques.

Tout comme le parti conservateur de John Howard avant lui, le parti travailliste souhaite imposer l'enseignement de l'histoire comme matière obligatoire depuis l'école maternelle jusqu'à la fin des études secondaires. Cela va de pair avec un réaménagement plus global dans les relations entre l'État fédéral et les différents États (par exemple : santé publique, aménagement des eaux). Mais ce qui différencie les deux partis, c'est justement la conception de l'histoire qui serait à étudier. Pour le gouvernement conservateur de John Howard, c'est surtout l'histoire australienne qui est promue. Et si l'accent doit y être mis sur l'importance d'enseigner un récit national « cohérent » et « structuré » c'est pour louer les « réussites » (*achievements*) de l'Australie depuis l'instauration de la colonisation à la fin du XVIII^e siècle. Or, à la différence de cette perspective, le nouveau cursus promu par le gouvernement Rudd vise à situer l'Australie dans son contexte régional voire global :

It [...] takes a world history approach. It does so to equip students for the world in which they will live. An understanding of world history will enhance students' appreciation of Australian history [...] their distinctive position within the Asia-Pacific region.

Cet accent mis sur la place qu'occupe l'Australie dans son contexte régional semble être le reflet de la vision du Premier ministre Kevin Rudd, ancien diplomate parfaitement sinophone, qui cherche à faire de l'Australie « the most Asia-literate community in the collective West ». Et, comme le rappelle Anthony Milner, Professeur d'Histoire d'Asie à l'Université d'Australie, cet intérêt porté à l'Asie est loin d'être une seule question académique si l'on se souvient, par exemple, que pendant la Deuxième Guerre mondiale les Japonais ont lancé plus de bombes sur Darwin (ville du nord de l'Australie) que sur Pearl Harbour...

Le nouveau programme d'histoire proposé par le Comité de Stuart Macintyre revient également sur la question des relations entre « Blancs » et Aborigènes. D'ailleurs, les deux questions – l'Asie et les Aborigènes – sont très liées dans le projet préliminaire qui veut que les élèves australiens :

... gain an understanding of Asian-European relations, including the European discourse and settlement of Australia and the response of Indigenous peoples. Students will gain an appreciation of the consequences, intended and unintended, that arose from the various actions that occurred²⁷.

Ce document reçoit l'approbation de la plupart des professeurs, et l'organisme de recherché pédagogique l'Australian Council for Education Research (ACER) proclame en avril 2010 que « the content of the national curriculum statement [...] is inspiring ». Il n'en suscite pas moins de nouveau des réactions diverses en fonction des prises de position idéologiques des uns et des autres. Pour la ministre de l'Éducation, Julie Gillard, qui est également Premier ministre adjoint, ce cursus réussit à trouver un juste équilibre face aux déchirements du passé : « it is neither black armband nor white blindfold²⁸ ». D'ailleurs, elle vante les mérites innovateurs du programme qui sera, à ses yeux, « among the world's first curriculum delivered on-line ».

Par contre, pour Christopher Pyne, porte-parole de l'opposition pour l'Éducation, ce cursus proposé trahit notre héritage et notre identité en mettant trop l'accent sur le peuple indigène : « we have a seemingly over emphasis on indigenous culture and history and almost an entire blotting out of our British traditions and British heritage²⁹ ». C'est une question de « civilisation » pour le député conservateur Pyne, qui regrette le fait que ce nouveau programme privilégie « indigenous and Asian content and perspectives to the detriment of Australia's Anglo-Celtic tradition, the debt we owe to Western civilisation and the importance of our Judeo-Christian heritage ».

Mais si le parti de l'opposition reste fidèle à la ligne tracée par l'ex-Premier ministre John Howard, il y a d'autres voix qui s'élèvent pour protester contre le fait que ce nouveau cursus n'aille pas suffisamment loin dans la reconnaissance de l'importance de l'Asie pour l'Australie. Anthony Milner, par exemple, se demande, quant à lui :

Why it has been so very difficult to advance "Asian" knowledge in this country – why, even under a government that expresses the vision of an Asian-literate Australia we seem to be moving very slowly toward creating a national history curriculum appropriate to such Asian literacy ?³⁰

Alors que pour Jon Ritchie, de l'Alfred Deakin Research Institute, c'est justement le fait que le nouveau cursus proposé mette l'accent

²⁷ Voir <http://www.australiancurriculum.edu.au>.

²⁸ *ABC News*, 1^{er} mars 2010.

²⁹ *The Sydney Morning Herald*, le 8 mars 2010.

³⁰ Anthony Milner, Keynote address, *Asian Education Foundation*, 2010.

plutôt sur l'Asie que sur le Pacifique qui serait quasi absent du programme, même dans la référence « Asie-Pacifique » :

it is disappointing ... to learn that « Asia-Pacific » really means Asia and not the Pacific. It is deplorable that such mention as the Pacific region gets completely ignores the most populous nation in the Pacific, and the one with which Australia shares the longest (and bloodiest) history, our nearest neighbour (only three kilometres away), Papua New Guinea³¹.

Si l'on cherchait la preuve que cette guerre des histoires et ses retombées constituent un enjeu qui dépasse très largement le cadre restreint des débats entre historiens professionnels à propos du nombre d'Aborigènes tués dans des conflits au XIX^e siècle, et qui dépasse même le cadre du projet de réforme du système éducatif, il ne faudrait pas aller plus loin que la nouvelle mémoire nationale de la guerre, notamment la Grande Guerre et le débat concernant la « militarisation » de l'histoire d'Australie³². Il s'agit notamment de la légende du sacrifice fait par les soldats australiens, en avril 1915, lors de la tentative d'invasion de l'empire ottoman dans la péninsule de Gallipoli (Dardennes), campagne désastreuse placée sous commandement britannique. Ce sacrifice a été transformé dans la mémoire australienne en acte fondateur de la nouvelle nation qui aurait révélé les valeurs « profondes » de celle-ci : telle la camaraderie (*mateship*), surtout manifeste dans des moments graves et périlleux. ANZAC Day (25 avril), la journée qui commémore cette bataille de la Grande Guerre et qui est plus solennelle dans l'esprit des Australiens que la fête nationale (*Australia Day*, qui fête, elle, la colonisation du pays par les Anglais en 1788, mais qui est sans doute un peu trop problématique vu la situation des Aborigènes), a fait un grand retour ces dernières années après être tombé quelque peu en désuétude dans les années 1960 et 1970 au point où beaucoup croyaient ce jour-là en fin de souffle.

Gallipoli est devenu un lieu de culte, un lieu culte pour une nouvelle génération de jeunes Australiens qui, chaque année, prennent le chemin de cet endroit reculé de la Turquie par milliers³³. Le service de l'aube

³¹ Jon Ritchie, « Australia, PNG, and a Communal Blindness in our History Education », *Australian Policy and History*, <http://www.aph.org.au/files/pdfs/australiaPng.pdf>.

³² Voir Marilyn Lake and Henry Reynolds with Mark McKenna and Joy Damousi, *What's Wrong with ANZAC ? : the militarization of Australian history*, Sydney, New South Books, 2010.

³³ On estime à 10 000 le nombre d'Australiens qui font le pèlerinage jusqu'à la Péninsule de Gallipoli pour participer à l'office à l'aube le 25 avril 2008. *The Canberra Times*, 26 avril 2008. En Australie aussi, l'assistance à l'office qui a lieu à l'aube dans toutes les villes du pays est de plus en plus nombreuse, battant d'année en année de nouveaux chiffres record.

qui s'y déroule est retransmis en direct par la télévision australienne et bat les records de l'audimat. Cette évolution des choses atteint un point où le site de Gallipoli est dorénavant considéré comme « une parcelle de terre australienne » – et à ce titre entre donc en concurrence avec d'autres mémoires, notamment celle des Turcs eux-mêmes dont le fondateur de la nation, Kemal Atatürk, fut un héros de la victoire obtenue face à la tentative d'invasion des Alliés en 1915³⁴.

D'autres fronts s'ouvrent encore, celui notamment du front occidental où 45 000 Australiens sont morts. Dans le seul village de Villers-Bretonneux (« l'Australie en Picardie » selon la légende du village qui se présente sur fond d'image de kangourou), 11 000 soldats australiens périssent. Lors du 90^e anniversaire de la libération du Villers-Bretonneux, le 25 avril 2008, le ministre australien des Anciens Combattants s'y rend pour participer au premier office, à l'aube, qui y soit tenu³⁵. Quatre mille autres Australiens font le même chemin, de sorte que le ministre annonce qu'il y aura dorénavant un office solennel annuel pour fêter la mémoire de ces soldats méconnus, inconnus. En 2010 et malgré les problèmes de transport liés à l'éruption du volcan Eyjafjöll en Islande, le ministre de la Défense et Madame la Gouverneure-Générale y participent, preuve de la volonté du pays et de son gouvernement de promouvoir cette commémoration.

La mémoire retrouvée fait figure de boîte de Pandore. Car si le front occidental une autre concurrence s'annonce aussi, liée à un autre site de guerre, plus proche dans le temps comme dans l'espace. Il s'agit du Kokoda Track, sentier qui est le site d'une bataille sanglante légendaire entre Australiens et Japonais en Papouasie-Nouvelle-Guinée (alors le Territoire australien de Nouvelle-Guinée) entre juillet 1942 et janvier 1943. Ce site fut promu par le Premier Ministre précédent, Paul Keating (1991-1996) qui voulait l'ériger en monument national. Pour lui, républicain convaincu de descendance irlandaise, Kokoda représente le courage de la nation qui, affranchie ou abandonnée par les Anglais, se

³⁴ Cette concurrence des mémoires est tragiquement révélée par le fait que le 24 avril, c'est-à-dire la veille du jour sacré du sacrifice pour les Australiens, est aussi le jour qui commémore le « génocide » des Arméniens. Cette tragédie se déroulait en Turquie au même moment que la bataille de Gallipoli faisait rage, alors que John Carroll, quant à lui, ne voit dans les environs de Gallipoli que la guerre de Troie et le début de la civilisation occidentale ! « It is as if Australia had deliberately chosen its own sacred origins within breathing proximity to the birthplace of the West ». « The Blessed Country : Australian Dreaming 1901-2001 ». *Alfred Deakin Lecture* (2001), Australian Broadcasting Corporation, www.abc.gov.

³⁵ Par pure coïncidence, Villers-Bretonneux fut libéré le 25 avril 1918, le jour même d'ANZAC Day.

défend elle-même et s'oriente vers une autre manifeste destinée, tournée vers sa propre région, dans la foulée de la Deuxième Guerre³⁶.

Mais, dans le contexte de la guerre des histoires, un débat peut en cacher un autre, en l'occurrence entre historiens concernant le vrai statut de cette bataille : soit bataille décisive, fondamentale, pour sauvegarder l'Australie contre l'invasion, soit comme « distraction » dans la guerre du Pacifique qui sera gagnée ailleurs³⁷. Et, curieuse coïncidence, à l'instar du cas de Gallipoli, il y a aussi la guerre des mémoires entre Australiens et autochtones pour décider de qui va contrôler la terre en question : dans le cas de la Papouaise-Nouvelle-Guinée, il s'agit d'une exploitation minière le long du Kokoda Trail que l'Australie souhaite garder comme site « sacré »...³⁸

Il est bien clair que le débat de société lancé par les guerres des histoires est loin de se confiner au décompte des cadavres dans les conflits entre blancs et Aborigènes au XIX^e siècle. Au-delà des questions techniques relevées par les historiens, c'est manifestement toute la question de l'identité nationale qui est en jeu. L'enjeu de la mémoire est donc de taille : car déterminer la mémoire que le pays aura du passé, c'est aussi déterminer l'avenir.

³⁶ À noter que le *2020 Summit*, grande Convention nationale convoquée par le Premier ministre, qui réunit mille personnes dans la capitale pendant le weekend du 19-20 avril 2008, relance le débat sur la question de savoir si l'Australie va devenir une République. Lors de ce Sommet destiné à anticiper et à planifier les évolutions sociales à l'échelle nationale et internationale d'ici 2020 il n'est plus question du tout des « *history wars* ».

³⁷ Voir, par exemple, www.abc.net.au/lateline/content/2006/s1623611.htm.

³⁸ Fin avril 2008, à la veille du jour « sacré » d'ANZAC Day, le nouveau ministre australien des Affaires étrangères, Stephen Smith, en visite en Papouaise-Nouvelle-Guinée, évoque la possibilité que le Kokoda Track soit proposé à l'Unesco pour être mis sur la liste des sites du patrimoine mondial.

CHAPITRE 7

Héros pour les uns, bourreau pour les autres

De la méfiance stéréotypée à la confiance

Magdalena DEMBINSKA

*Professeure adjointe, Département de science politique,
Université de Montréal*

L'histoire constitue une source de tensions importante en Europe centrale et de l'Est. L'interprétation des événements passés diffère d'une communauté à l'autre selon la position de chacune dans le temps. Les héros des uns sont souvent les bourreaux des autres. L'histoire d'un groupe est mensonge pour l'autre¹. Au niveau diplomatique, les Pays baltes par exemple, veulent que la Russie reconnaisse l'entrée de l'Armée Rouge en 1940 en Estonie, en Lettonie et en Lituanie comme une « occupation » et non la « libération » de l'occupation nazie. Des échanges véhéments entre chefs d'États sont récurrents. Depuis le dépôt en 2009 d'un projet de loi à la Douma russe contre la « falsification de l'histoire », voulant que tous ceux qui nient le mythe glorieux de la Grande Guerre patriotique au pays comme à l'étranger soient accusés d'actes criminels, les échanges se sont envenimés également avec les anciens pays satellites en Europe centrale. Au niveau local, des incidents hostiles ont lieu à répétition : les monuments profanés, des plaques commémoratives installées illégalement à la mémoire des héros des groupes minoritaires qui représentent des bourreaux pour les nations majoritaires, etc. En même temps, toutefois, le nombre d'excuses officielles pour les torts passés se multiplient, tout comme les rencontres entre historiens qui cherchent un terrain d'entente pour les manuels scolaires ou encore les initiatives locales de reconstruire des cimetières et commémorer les victimes « ennemies ». La liste des tensions mais aussi des actions de rapprochement entre groupes nationaux/ethniques

¹ Piotr Wróbel, « Double Memory : Poles and Jews after Holocaust », *East European Politics and Societies*, vol. 11, n° 3, 1997, p. 560-574.

est longue et il est difficile de suivre le fil et la trame des processus de réconciliation. C'est à cette tâche que nous voulons contribuer en établissant un agenda de recherche et un cadre d'analyse pouvant servir les chercheurs à retracer sur le terrain les processus de rapprochement dans les sociétés divisées.

Les mythes historiques, les symboles nationaux servent à renforcer l'identification partagée. Si ces symboles sont hostiles aux minorités – ou à la majorité, dans le cas des symboles des minorités – parce qu'ils évoquent des événements passés auxquels ces dernières ne s'identifient pas ou qui constituent une « blessure », ils renforcent l'identité nationale/ethnique hermétique, compliquant la vie ensemble. En effet, suivant l'approche social-psychologique, les conflits ethniques éclatent seulement si les interprétations de l'histoire telles qu'enregistrées dans les complexes mythes-symboles constitutifs de chaque groupe identitaire sont hostiles à un autre groupe. Les stéréotypes adverses contribuent à la méfiance entre communautés. Afin de les rapprocher, il serait nécessaire de transformer les mythes hostiles. Nous argumentons que l'édification de relations de confiance entre communautés culturelles passe par (1) la reconnaissance de l'Autre ainsi que (2) par la réimagination des mythes intégrateurs. Contrairement aux auteurs qui se concentrent sur la confiance horizontale entre les individus ou verticale entre les individus et les institutions, nous soutenons également que les processus intégrateurs s'exercent par le bas : les groupes construisent la confiance horizontale par la gestion commune du « paysage symbolique » partagé, où l'État participe mais n'impose pas.

Sur la confiance horizontale

Contrairement aux « institutional engineers » qui se concentrent sur les structures, les philosophes et les sociologues mettent l'accent sur la confiance entre les individus et les « appropriate patterns of social life² » indispensables à la stabilité des aménagements politiques³. Peu d'études portent sur la confiance entre les groupes. La majorité des auteurs s'intéresse aux fonctions de la confiance entre citoyens-individus⁴ en

² Stephen Macedo, « Community, Diversity, and Civic Education : Toward a Liberal Political Science of Group Life », *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, n° 1, 1996, p. 240-268 ; Francis Fukuyama, *Trust*, New York, The Free Press, 1995.

³ Russell Hardin, *Trust and Trustworthiness*, New York, Russell Sage Foundation, 2002 ; Ronald Inglehart, « Trust, Well-Being and Democracy », dans Mark E. Warren (dir.), *Democracy and Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 89-120.

⁴ Luhmann dans Diego Gambetta (dir.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988 ; Piotr Sztompka, « Trust and Emerging Democracy. Lessons from Poland », *International Sociology*, vol. 11, n° 1, 1996, p. 37-62.

expliquant les mécanismes d'attribution de celle-ci et ses avantages sociaux et économiques en termes de capital social, de commodité ou de ressource⁵. Les auteurs soutiennent que les relations de confiance, une sorte de foi dans les bonnes intentions de l'autre (« not ill-disposed⁶ »), sont bénéfiques même si elles sont, par définition, risquées⁷.

Dans les sociétés modernes, géographiquement étendues, où la confiance entre tous les citoyens (confiance horizontale) est impossible, elle est remplacée par les institutions démocratiques « accountable »⁸. Dans un climat de méfiance, il est nécessaire d'instaurer des institutions et des lois strictes pour se protéger contre l'incertitude des intentions de nos concitoyens. Les auteurs se tournent alors vers l'étude des relations verticales de la (non)confiance des citoyens dans les institutions de l'État⁹. Un nombre d'auteurs remarquent, cependant, que les structures politiques sont insuffisantes, incomplètes, ambiguës et contestées¹⁰ et recommandent aux « institutional designers » de ne pas ignorer la confiance, une « commodité fragile et précieuse¹¹ » qui est sous-jacente à toute société efficace et rend possible les solutions originales aux conflits¹².

Nous affirmons que, tout comme l'attribution de la confiance aux individus selon la connaissance des personnes en question ou leur réputation (actions passées)¹³, l'attribution de la confiance aux groupes se fait selon des stéréotypes en vigueur¹⁴. La confiance attribuée aux

⁵ Respectivement : Putnam, Robert (1993), *Making Democracy Work*, Princeton : Princeton University Press ; Pettit, Philip (1995), « The Cunning of Trust », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, n° 3, p. 202-225 ; et Sztompka (1996), *op. cit.*, Offe, Claus (1999), « How Can We Trust Our Fellow Citizens ? », dans Mark E. Warren (dir.), *Democracy and Trust*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 42-87 ; Good et Dasgupta dans Gambetta (dir.), (1988), *op. cit.*

⁶ Daniel Weinstock, « Building Trust in Divided Societies », *Journal of Political Philosophy*, vol. 7, n° 3, 1999, p. 287-307 ; Sztompka (1996), *op. cit.*

⁷ Annette C. Baier, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, 1994 ; Charles Tilly, *Trust and Rule*, Cambridge University Press, 2005.

⁸ Dunn dans Gambetta (dir.) (1988), *op. cit.* ; David W. Lovell, « Trust and the Politics of Postcommunism », *Communist and Post-Communist Studies*, 34, 2001, p. 27-38 ; Sztompka (1996), *op. cit.* ; Offe (1999), *op. cit.*, Fukuyama (1995), *op. cit.*

⁹ Valerie Braithwaite et Margaret Levi (dir.), *Trust and Governance*, New York : Russell Sage Foundation, 1998.

¹⁰ Bernard Crick, *Essays on Citizenship*, Continuum, London, 2000 ; Melissa S. Williams, *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998 ; Offe (1999), i.

¹¹ Pettit (1995), *op. cit.*, p. 225.

¹² Offe (1999), *op. cit.*

¹³ Hardin (2002), *op. cit.*

¹⁴ Offe (1999), *op. cit.*

collectivités est importante : lorsque les individus subissent des injustices *en tant que* membres du groupe stéréotypé ennemi, ces torts ne sauraient être contrés par une approche individualiste seule. Mais les stéréotypes se basent sur des généralisations « from the past to the future » et sont ainsi trop limités (déterministes). La confiance se base plutôt sur la connaissance et la compréhension de la perception des injustices présentes et passées d'un groupe minoritaire marginalisé¹⁵. La gestion du passé et le rapprochement des mémoires collectives qui modifient les stéréotypes contribuent à générer les relations de confiance. La prise en compte des perspectives différentes sert de principe intégrateur¹⁶ ; « bien qu'elle se nourrisse du passé, la réconciliation est un processus fondamentalement tourné vers le futur puisqu'elle a pour ambition de permettre l'élaboration d'une vision commune d'un avenir, sinon commun, au moins relevant des mêmes intérêts¹⁷ ».

Le lien entre la confiance inter-communautés et l'interprétation de l'histoire peut sembler familier pour ceux qui connaissent l'approche social-psychologique dans la résolution de conflits¹⁸. Les travaux entre autres de Kaufman, Petersen, Ross, Crains et Roe concordent : puisque l'ensemble des mythes-symboles appartenant à un groupe et hostile à l'autre est nécessaire pour le déclenchement de conflits ethniques, leur résolution passe inévitablement par la réinterprétation des récits historiques – une réinterprétation qui transformerait les relations inter-ethniques¹⁹.

De la possibilité de transformation des relations inter-communautés

Deux positions quant à la conception de l'identité, c'est-à-dire l'auto-identification des individus aux groupes de référence, s'opposent

¹⁵ Hardin (2002), *op. cit.*

¹⁶ Rauschenbach, Brigitte, « La mémoire des traumatismes collectives et la politique de réconciliation. Variations sur le thème avec accent allemand », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 31, n° 1, 2000, p. 7-32.

¹⁷ Anne Bazin, « La réconciliation à travers l'écriture d'une histoire commune : l'exemple des commissions d'historiens germano-tchèque et germano-polonaise », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 31, n° 1, 2000, p. 33-65, p. 44.

¹⁸ H.C. Kelman, « Reconciliation as Identity Change : A Social-Psychological Perspective », dans Yaacov Bar-Siman-Tov (dir.), *From Conflict Resolution to Reconciliation*, ch. 5, Oxford, Oxford University Press, 2004.

¹⁹ Stuart J. Kaufman, *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 2001 ; Roger D. Petersen, *Understanding Ethnic Violence. Fear, Hatred and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; M.H. Ross, *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; E. Crains, et M.D. Roe (dir.), *The Role of Memory in Ethnic Conflict*, Londres, Palgrave, Macmillan, 2003.

dans la littérature des sciences sociales. Les primordialistes considèrent l'identité immuable tandis que les instrumentalistes estiment le changement d'identité possible, raisonnable et instrumental aux intérêts socio-économiques des individus²⁰. Le point commun, souvent négligé, des deux approches est la construction sociale des identités : les instrumentalistes sont explicitement constructivistes ; les primordialistes, tels que Geertz ou Shils, parlent de la *perception* de sa primordialité et Van Evera souligne que l'identité n'est pas une condition génétique mais plutôt sociale²¹. La discordance reflète donc la difficulté relative, non pas la possibilité même, de transformation de l'identité. Nous soutenons que l'identité est une construction sociale. Elle se forme dans les relations de l'individu avec le monde et le positionne par rapport à celui-ci. C'est pourquoi l'identité est « situational » et « ever changing²² ». Étant « situational », elle n'est pas circonscrite à l'appartenance à un seul groupe de référence. Nous nous identifions à notre milieu de travail, nos confrères universitaires, nos concitoyens, un groupe ethnique ou un groupe religieux, et nous agissons selon la situation sociale dans laquelle nous nous trouvons à des moments différents. Notre identité est alors composée d'identifications multiples qui forment un tout et qui entrent parfois en conflit. Notre identité se forme et se transforme en fonction de nos interactions avec le monde extérieur.

Les communautés identitaires se transforment dans le temps et coexistent avec des identifications additionnelles et complémentaires chez les membres du groupe. Les éléments constitutifs de l'identité ethnique, par exemple, subissent des mutations. La culture, la langue, le récit de l'histoire, les traditions et les rites associés à la religion changent en réponse aux stimuli externes. Notre perception de leur primordialité est sujette aux transformations. Il serait donc possible d'essayer de rapprocher les communautés culturelles autrement hostiles et de développer une identification additionnelle, partagée et complémentaire aux identi-

²⁰ Paul Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2000, p. 23-26.

²¹ Voir le texte de Henry E. Hale, « Explaining Ethnicity », *Comparative Political Studies*, vol. 37, n° 4, 2004, p. 458-485, principalement les pages 459-460.

²² Hale (2004), *ibid.*, p. 466 ; Iris Marion Young, « Self-Determination and Global Democracy : A Critique of Liberal Nationalism », dans Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt et Klaus Lösch (dir.), *Multiculturalism in Contemporary Societies : Perspectives on Difference and Transdifference*, Erlangen, Universitätsbund Erlangen, 2002 ; Ramón Máiz et Ferran Requejo (dir.), *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, Londres et New York, Routledge, Frank Cass Publishers, 2005 p. 2-5 ; Stephen May, Tariq Modood et Judith Squires (dir.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 9 ; Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998, p. 15-41.

fications culturelles qui, telle une colle, tiendrait la société multiculturelle ensemble. Elle n'est pas donnée et comme toute autre, elle se forme en réponse à l'environnement externe et à travers les interactions entre les groupes qui établissent des relations nouvelles. Son développement est un processus qui altère la perception de division entre le « nous » et le « eux », un processus d'interaction et de gestion des situations conflictuelles entre groupes. Nous épousons alors, suivant Young entre autres, l'ontologie relationnelle de la différence²³ et affirmons la possibilité de transformer les stéréotypes hostiles et les relations entre les groupes.

Deux ensembles de politiques : reconnaissance et réimagination

L'atténuation de la méfiance est produit des interactions entre les groupes. Ces interactions se déroulent tant dans la sphère publique de l'État que dans la société civile entre associations diverses et entre individus. Puisant dans différentes disciplines des sciences sociales, nous proposons une réflexion sur les politiques et mécanismes favorisant des interactions propices à l'édification de la confiance entre communautés culturelles.

Reconnaître la diversité

Reconnaître officiellement la présence des diverses communautés au sein d'un État constitue l'un des premiers pas pour vivre ensemble dans la diversité. Comme le fait remarquer Stivell, « les identités minorisées ont besoin d'être reconnues simplement comme existantes. Ne pas l'être représente, évidemment, une très grande frustration, tout à fait normale et légitime, qui peut parfois mener à des excès²⁴ ». Cette reconnaissance est donc une invitation. Reconnaître l'hétérogénéité de l'État et inclure les communautés culturelles dans la formulation de textes officiels tels que la Constitution, l'élaboration de politiques de citoyenneté et le recensement, constituent une telle invitation.

Constitution : qui détient le territoire

L'importance de la reconnaissance de l'existence des groupes est évidente lorsqu'on observe les discordes lors de la formulation du préambule d'une Constitution. Roeder paraphrase Sir Ivor Jennings (1958) : « the people cannot govern until they agree on who are the

²³ Young (2002), *op. cit.*, p. 103.

²⁴ Alan Stivell, « Besoins et enjeux de la reconnaissance », dans Ronan Le Coadic (dir.), *Identité et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 197.

people – and who are not²⁵ ». La Constitution d'un pays exprime généralement dans son préambule, une reconnaissance symbolique des communautés autres que la nation dominante²⁶. Rhodes souligne que « as a focus of “symbolic politics”, a constitution can serve to forge or to reinforce a feeling of mutual commitment and common destiny among people in a political system²⁷ ». La Constitution est un acte fondateur de l'espace politique ; c'est en elle que la composition de la communauté est définie²⁸. Il s'agit d'une communauté potentielle puisqu'elle ne prendra forme que dans l'interaction entre ses membres. Ainsi, la définition inclusive de la communauté dans la Constitution, où l'État n'appartient pas à une seule nation mais à l'ensemble des citoyens indépendamment, et en tenant compte, de leur appartenance culturelle, envoie un signe de la possibilité d'entamer le processus de l'édification de la confiance.

Politiques de citoyenneté : qui participe aux projets communs

Les politiques de citoyenneté déterminent qui sera considéré citoyen, donc qui pourra participer à l'élaboration des politiques. Être citoyen impose des obligations et accorde des droits extensifs face à l'État. Son attribution selon les critères ethniques remet en question la « possibilité » de vivre ensemble. L'exclusion de certains groupes culturels signifie le refus de développer une identité partagée avec ce(s) groupe(s). La citoyenneté inclusive, accordée aux individus indépendamment de leur appartenance ethnique, marque la reconnaissance du caractère hétérogène de l'État et la possibilité de développer des relations nouvelles.

Recensement : nommer c'est reconnaître

Une des politiques pouvant rapprocher ou diviser est l'élaboration des questionnaires de recensement et des critères qui sous-tendent les catégories ainsi que le calcul des groupes et de leur nombre respectif. Les discordes surgissent lorsque certains groupes identitaires sont omis dans l'énumération de la composition ethnique de l'État. L'importance de la formulation des questionnaires de recensement, qui implique

²⁵ Roeder dans, Alina Mungiu-Pippidi et Ivan Krastev (dir.), *Nationalism After Communism : Lessons Learned*, Budapest, New York, Central European University Press, 2004, p. 199.

²⁶ Jonathan P. Stein (dir.), *The Politics of National Minority Participation in Post-Communist Europe. State-Building, Democracy and Ethnic Mobilization*, East-West Institute, Armonk, New York, Londres, M.E. Sharpe, 2000, p. 9.

²⁷ Matthew Rhodes (1995), « National Identity and Minority Rights in the Constitutions of the Czech Republic and Slovakia », *East European Quarterly*, vol. 29, n° 3, 1999, p. 347-369, p. 347.

²⁸ Voir l'analyse des écrits de Hannah Arendt par Andrew Schaap, *Political Reconciliation*, Londres et New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2005, chapitre 6.

nécessairement une catégorisation de la population en sous-ensembles divers, est mise de l'avant par Benedict Anderson dans *Imagined Communities* dans le chapitre intitulé de façon significative « Census, Map, Museum²⁹ ». La manière de formuler, de créer ces catégories influence la formation des identités nouvelles mais peut aussi en « blesser » d'autres. Dès lors, le recensement est un instrument politique puissant qui renforce certaines identités, en ignore d'autres, atténue ou au contraire alimente les hostilités entre les groupes³⁰.

Le vocabulaire utilisé pour définir une communauté culturelle est important dans le processus. Levy discute de façon rhétorique, de l'adoption du terme « nègres » par le Bureau de recensement des États-Unis pour montrer le poids du passé sur le vocabulaire utilisé³¹. Le terme « nègres » réfère inévitablement à un imaginaire historique collectif qui soumet ce groupe à la marge de la société, voire de l'humanité. Une telle catégorie serait perçue hostile aux Afro-Américains et marginaliserait davantage des groupes déjà stigmatisés. En somme, « words matter » : savoir qui est nommé et comment, nous renseigne sur le développement de la confiance.

Réimaginer les stéréotypes hostiles

Reconnaître les torts infligés

Tout comme la formulation du préambule de la Constitution, s'excuser et pardonner sont des gestes politiques qui marquent la possibilité de nouvelles relations entre des groupes hostiles. Arendt parle ainsi du bris d'un cercle vicieux des hostilités, des cycles répétitifs de la vengeance³². Suivant Funk-Unrau, les excuses nomment une situation particulière lui donnant une nouvelle signification et exprimant le respect pour les senti-

²⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New York, Verso, 2^e ed., 1991, ch. 10.

³⁰ Voir par exemple : sur les catégories nationales et linguistiques dans le recensement post-soviétique au Kazakhstan, Bhavna Dave, « Entitlement Through Numbers : Nationality and Language Categories in the First Post-Soviet Census of Kazakhstan », *Nations and Nationalism*, vol. 10, n° 4, 2004, p. 439-459 ; ou encore sur la formulation politique des recensements post-soviétiques, Dominique Arel, « Recreating Majorities : The Use of Nationality and Language in the First Post-Soviet Censuses », *The National Council for Eurasian and East European Research (NCEEER)*, Washington, D.C., 2001, www.ucis.pitt.edu/nceeer/2001-815-01g-Arel.pdf.

³¹ Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 231.

³² Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

ments des victimes³³. On reconnaît non seulement une situation dans l'histoire mais aussi ses conséquences de marginalisation et/ou de la sous-estimation de soi. La demande du pardon offre légitimité à l'interprétation des faits passés tels que perçus par la victime³⁴. Ceci ouvre la porte à une compréhension mutuelle nouvelle. Comme l'écrit Nobles, « the force of apologies [...] is achieved through the reinterpreting of history. [...] History is also absolutely indispensable to understanding the actions and demands of state and group actors³⁵ ». La promesse de rectifier les torts infligés et de ne pas répéter les mêmes erreurs est le début d'un processus de réconciliation. Reconnaître les torts infligés c'est reconnaître une responsabilité collective³⁶. Des actions concrètes de rétablissement de relations d'amitiés s'ensuivent³⁷. Nobles souligne que « apologies direct attention to actions [...] apologies can alter the political landscape in a significant, albeit limited way³⁸ ».

Les excuses nécessitent une réponse de la victime et sa volonté de pardonner. Taylor soutient que « any parties to public debate that remain fixed in the role of victim will forever be engaged in what can at best amount to a preliminary operation, and can never be part of the actual creation of mutual trust and commitment³⁹ ». L'expression de la volonté de pardonner est suffisante pour le processus de réconciliation, le pardon étant une possibilité en fonction du processus⁴⁰. Ce n'est qu'alors que le geste symbolique des excuses permet un rapprochement entre communautés. La réconciliation historique devient une possibilité et est générée par les actions visant à connaître et à comprendre les interprétations de l'histoire commune, à gérer ensemble les espaces symboliques publics.

³³ Neil Funk-Unrau, « Potentials and Problems of Public Apologies to Canadian Aboriginal Peoples », communication présentée au congrès de la Academic Institute of Interaction, Kitchener, Ont., 2-4 juin 2004 www.cnetwork.ca/research/include/Public_Apology_for_Aboriginal.pdf.

³⁴ Schaap (2005), *op. cit.*, p. 104.

³⁵ Melissa Nobles, « Official Apologies and Their Effects on Political Membership in Democracies », communication présentée au congrès de la American Political Science Association (APSA), Philadelphie, PA, 28-31 août 2003, p. 13.

³⁶ Pour une discussion sur la distinction entre la responsabilité collective et la culpabilité collective, voir Schaap (2003), *op. cit.*, ch. 8.

³⁷ Ces actions comprennent des restitutions matérielles ou, la plupart du temps, des actes symboliques, Nicholas Tavuchis, *Mea Culpa : A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 34. Sur la distinction entre le concept de « restitution » et celui de « réconciliation », voir Schaap (2003), *op. cit.*, p. 13-15.

³⁸ Nobles (2003), *op. cit.*, p. 12.

³⁹ Charles Taylor, « The Dynamics of Democratic Exclusion », *Journal of Democracy*, vol. 9, n° 4, 1998, p. 143-156, p. 155.

⁴⁰ Voir Schaap (2005), *op. cit.*, ch. 7.

Les politiques du pardon changent les termes et la compréhension entre les communautés⁴¹.

Réimaginer les mythes intégrateurs

L'attribution de la confiance aux groupes se fait selon des stéréotypes en vigueur. La gestion du passé et le rapprochement des mémoires collectives, qui modifient les stéréotypes, contribuent à générer les relations de confiance. La littérature offre peu de débats théoriques autour de la gestion du passé dans les sociétés multiculturelles ; les historiens procèdent avant tout à une étude descriptive. Beaucoup s'intéressent par contre à la construction de l'identité nationale (donc des mémoires collectives) en Europe centrale et de l'Est, en Transcaucasie ainsi qu'en Asie centrale. En partant de cette littérature et en nous basant sur l'approche d'Anthony Smith de l'ethno-symbolisme historique⁴², nous proposons une réflexion sur le rôle de l'histoire dans le rapprochement entre communautés culturelles. Si les politiques du pardon ouvrent un espace pour de nouvelles relations entre les groupes, les actions qui s'ensuivent doivent *savoir oublier* le passé⁴³. Les torts infligés, même si pardonnés, demeurent dans les mémoires collectives. Toutefois, au lieu de limiter nos horizons aux gloires ou aux horreurs passées, il faut les réinterpréter pour ce qu'elles ont à nous enseigner sur le présent et sur le développement du futur⁴⁴. Puisque « each side in the conflict will tell a story that justifies its own violence and delegitimizes that of the other side⁴⁵ » – les héros des uns sont les tyrans des autres –, la réinterprétation relève de la connaissance et de la compréhension des interprétations variées. La réécriture de l'histoire partagée est de mise.

Smith explique la force du nationalisme par la force de ses mythes, de ses mémoires, traditions, symboles qui sont constamment redécouverts et réinterprétés. Schöpflin soutient que « in ethnically divided societies, the use of myths almost invariably enhances the division, unless there are myths that unite the groups across the divide⁴⁶ ». Selon lui, le mythe est un ensemble de croyances, sous forme d'une narration (histoire), retenues par une communauté sur elle-même. Il s'agit d'une

⁴¹ Nobles (2003), *op. cit.*, p. 14.

⁴² Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁴³ Bethke Elshtain dans Nigel Biggar (dir.), *Burying the Past. Making Peace and Doing Justice After Civil Conflict*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2003, ch. 3.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁵ Biggar *et al.* (2003), *ibid.*, p. 309.

⁴⁶ George Schöpflin, *Nations, Identity, Power*, Washington Square, New York, University Press, 2000, p. 85.

perception, d'une interprétation de l'histoire plutôt que d'une vérité historique⁴⁷. L'acceptation du mythe par les membres d'une communauté est indispensable à sa survie puisqu'il contribue à la standardisation de l'information et des valeurs et permet la reproduction culturelle. Ces mythes sont nombreux et ont des fonctions spécifiques pour intégrer la collectivité et pour créer un sentiment d'appartenance et de fierté. Ainsi, les mythes relatent les origines, le territoire « nôtre », les temps glorieux (l'âge d'or), les causes exogènes du déclin, la victimisation. C'est le mythe qui détermine les frontières entre nous et eux. Ce sont aussi les mythes qui justifient les revendications nationales, les droits, les dus, les territoires, l'auto-détermination⁴⁸. Ils mobilisent ainsi l'action collective et créent/soutiennent les divisions.

Les mythes inspirent et légitiment les aspirations principales des communautés culturelles (identité, dignité, territoire, autonomie). En même temps, Smith et Schöpflin les considèrent flexibles. Puisque la nation est imaginée et construite, ses buts peuvent changer. Ernest Renan suggère que la formation des nations est caractérisée non seulement par l'invocation de mémoires communes et d'un passé partagé, mais aussi par l'oubli de « bien des choses », par l'amnésie collective⁴⁹. Il y aurait donc possibilité de réinterpréter, d'atténuer les histoires hostiles et de rappeler celles qui apaiseraient les stéréotypes hostiles.

Puisque, comme Smith le soutient, les mythes s'ajustent à la modernité et aux besoins du moment, i.e. menace extérieure, changements structurels importants, « different myths receive emphasis at different times to cope with different challenges⁵⁰ ». Si le rôle des intellectuels, des historiens, des linguistes, des politiciens, des prêtres, des écrivains et de tous ceux qui contrôlent les mythes est de renforcer le sens de l'ethnicité⁵¹, pourquoi pas alors celui d'une identification partagée ?⁵²

⁴⁷ Sur les mythes versus vérité historique voir aussi Smith (1999), *op. cit.*, p. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 68-70.

⁴⁹ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, Textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 41-42.

⁵⁰ Schöpflin (2000), *op. cit.*, p. 98 ; voir aussi Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 203.

⁵¹ Schöpflin (2000), *op. cit.*, p. 87.

⁵² Comme l'écrit Wieviorka : « cultural differences are not only reproduced, they are in constant process of being produced which means that fragmentation and recombination are a permanent probability » Michel Wieviorka, « Is Multiculturalism the Solution ? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 5, 1998, p. 881-910, p. 881. Mentionnons que l'invention et l'imagination des mythes ont des limites : ils doivent avoir un lien avec les mémoires collectives (« responsiveness », Schöpflin (2000), *op. cit.*, p. 87). On ne peut inventer des mythes si l'on veut préserver leur fonction – leur fonction qui est « to ensure that the integrity of group is safeguarded, that cultural

Connaître et comprendre les interprétations divergentes des mêmes faits peut développer une nouvelle compréhension de l'histoire commune. La gestion commune du passé, jumelée aux politiques du pardon, contribue au développement de la confiance. La volonté de rapprochement historique, cette volonté de connaître et de comprendre, est reflétée dans les débats publics entre historiens, dans les polémiques publiées dans les journaux, dans les séminaires et conférences autour des événements passés contestés, dans l'écriture de manuels scolaires, dans les concours historiques inter-collégiaux⁵³.

Gérer les symboles nationaux

Les lieux et les symboles commémoratifs contestés représentent un autre enjeu dans les conflits liés à l'histoire. Chaque pays, chaque ville a un répertoire de symboles se référant toujours aux événements et figures du passé. Les symboles sont étroitement liés aux mythes : ils servent à les standardiser. Ils forment un réseau de communication, un langage sans parole⁵⁴. Les monuments, les musées, les tombeaux, les plaques commémoratives, le drapeau, l'emblème, les noms topographiques et autres symboles jouent un rôle unique dans la création ou la réinterprétation de l'identité nationale. Les monuments ramènent des personnages du passé dans le présent définissant ainsi des figures historiques qui deviennent des héros nationaux (mais qui représentent souvent des tyrans pour les autres communautés). Ainsi l'observation de ce qui est commémoré et même l'emplacement des monuments nous renseignent sur l'identité en construction⁵⁵. Les symboles servent au maintien d'une

reproduction is not prejudiced and that collective world made simple by myth remains for individuals to construct their identities as individuals and simultaneously as members of a community » (*ibid.*, p. 98). Ainsi s'agit-il de connaître et de comprendre pour réinterpréter plutôt que d'inventer.

⁵³ Il s'agit de comprendre les positions mutuelles et d'examiner la possibilité d'atténuer certains stéréotypes et traumatismes afin de restaurer la confiance. Suivant Jedlicki, il existe des conflits dont « la solution ne peut pas être "juste" et réalisable en même temps. Le seul espoir réside dans l'apaisement de la mémoire ». Jerzy Jedlicki, « Historical Memory As A Source of Conflicts in Eastern Europe », *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 32, n° 3, 1999, p. 225-232, p. 226. L'oubli et l'indifférence historique peuvent être blessants ; il faut donc établir plutôt une distance face aux sanctuaires nationaux tels que les villes saintes, les emblèmes, les fêtes nationales, les tombeaux des martyrs nationaux, etc. Ces sanctuaires seraient toujours cultivés et célébrés mais ne seraient plus des objets de guerres. C'est, selon Jedlicki, la condition nécessaire pour trouver une solution aux conflits apparemment insolubles.

⁵⁴ Schöpflin (2000), *op. cit.*, p. 81.

⁵⁵ Benjamin Forest et Juliet Johnson, « Unraveling the Threads of History : Soviet-Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 92, n° 3, 2002, p. 524-547 ; Benjamin Forest, Juliet Johnson et Karen Till, « Post-Totalitarian National Identity : Public Memory in Germany and Russia », communication présentée à la Association of American Geo-

vue particulière du monde et, similairement aux mythes, l'utilisation de symboles nationaux peut alors rapprocher ou diviser davantage.

L'utilisation des espaces symboliques publics fait l'objet de débats et de tensions dans la région surtout dans le contexte de la reconstruction des identités nationales qui supposent la redécouverte de symboles propres à « nous ». Ces politiques se heurtent aux identités des minorités. Comment peut-on gérer ces « territoires indivisibles⁵⁶ » et symboliques afin de rapprocher les communautés pour assurer le bon fonctionnement de l'État ?

Nous estimons que la gestion commune des espaces symboliques est nécessaire. S'entendre sur ce qu'on représente et comment on le représente va de pair avec la réinterprétation de l'histoire : les monuments, les plaques commémoratives peuvent évoquer les mythes intégrateurs. À travers la connaissance et la compréhension des interprétations divergentes, les symboles peuvent prendre des formes nouvelles qui rapprochent au lieu de créer des hostilités. Il n'est pas nécessaire que tout le monde interprète de façon identique chaque symbole érigé. Ce qui importe est que ce symbole ait un pouvoir rassembleur : « ritual [myths and symbols] produces bonds of solidarity without demanding uniformity of belief⁵⁷ ». Rauschenbach pose une question pertinente : « Jusqu'à présent, la politique a toujours été en quête d'un grand récit *unificateur*. L'Europe aurait aussi besoin d'un tel récit, dit-on. Ne pourrait-on pas envisager que, plutôt qu'un mythe, ce soient la reconnaissance des différentes perspectives de récit et la connaissance et la prise en compte de telles perspectives en tant que *perspectives* qui servent de principe [intégrateur]⁵⁸ ? » Les symboles érigés seront rassembleurs s'ils évoquent un passé glorieux pour l'ensemble de la communauté politique, même si ces événements passés sont interprétés différemment par chacun des groupes qui la composent. L'aménagement de l'espace symbolique public peut aussi refléter la diversité des cultures et la complexité de l'histoire locale par le maintien et la construction de monuments-symboles nationaux divers (« petites patries⁵⁹ »), au lieu que cet espace soit approprié par une seule communauté. Même si la plupart

graphers, [www.dartmouth.edu/~bforest/PDFs/Forest,Johnson,Till\(2004\).pdf](http://www.dartmouth.edu/~bforest/PDFs/Forest,Johnson,Till(2004).pdf) ; Steven Hoelscher et Derek H. Alderman, « Memory and Place : Geographies of a Critical Relationship », *Social and Cultural Geography*, vol. 5, n° 3, 2004, p. 347-355.

⁵⁶ Monica Duffy Toft, *The Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2003.

⁵⁷ Schöpflin (2000), *op. cit.*, p. 81-82.

⁵⁸ Rauschenbach (2000), *op. cit.*, p. 24.

⁵⁹ Wojciech Łukowski, *Spoleczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur (La formation sociale des patries. Étude sur l'identité des habitants de la Mazurie)*, Wydawnictwo Naukowe « Scholar », 2002, Varsovie (Pologne).

du temps, on s'accorde sur des concessions et rares sont les cas de réconciliation où les symboles des autres deviennent les nôtres, la volonté de s'entendre représente la possibilité de rapprochement. En somme, les symboles peuvent servir à renforcer l'identification partagée ; les symboles hostiles aux minorités, qui éveillent des événements passés qui constituent une « blessure », renforçant plutôt l'identité nationale ethnique hermétique.

Des acteurs et de leurs rôles

Lorsqu'ils étudient les processus de la formation des nations, les auteurs se tournent invariablement vers l'analyse des politiques historiques de l'État. Si l'on se fie à toute la littérature en philosophie politique sur la nécessité d'une solidarité nationale ou d'une communauté politique pour le bon fonctionnement des principes démocratiques, ils n'ont pas tort. Ces communautés politiques sont socialement imaginées, maintenues et renforcées par les politiques de l'État qui s'assure ainsi la légitimité. Nora disait que les commémorations sont performées pour remédier au manque de l'unité dans les sociétés⁶⁰. L'État dès lors n'est pas neutre. Kymlicka parle ainsi du mythe de la neutralité des États⁶¹.

L'État s'engage dans les politiques historiques en identifiant dans le répertoire les mythes à promouvoir, enseigner et diffuser. Le problème est que, la plupart du temps, ce choix est instrumental, fonction des politiques extérieures, par exemple. Il n'est pas résultat d'un échange entre les interprétations divergentes. Une telle approche tend à occulter les différences au lieu de les découvrir et de les comprendre, maintenant souvent les stéréotypes hostiles. C'est un procédé fragile puisque les modifications structurelles, institutionnelles ou tout simplement électorales – lorsqu'un parti au pouvoir est remplacé par un autre – affectent le contenu des historiographies choisies. Ainsi, la solidité des liens de confiance entre les groupes ne peut être basée uniquement en se fiant aux politiques exercées par le haut : l'édification de relations nouvelles se produit lorsque le processus se déroule également au niveau de la société. La reformulation des interprétations du passé est un processus d'échange entre deux niveaux : celui de l'État et celui qui s'opère au sein de la société⁶². Ce ne sont pas des processus séparés mais plutôt enlacés. Johnson et Till sont d'avis que « mutual interactions among

⁶⁰ Pierre Nora, *Realms of Memory : The Construction of the French Past*, New York, Columbia University Press, 1996.

⁶¹ Will Kymlicka et Magda Opalski (dir.), *Can Liberal Pluralism Be Exported ? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁶² Martin Evans, « Memories, Monuments, Histories : The Re-thinking of the Second World War since 1989 », *National Identities*, vol. 8, n° 4, 2006, p. 317-348, p. 325.

multiple publics and elites... combine to form a complex pastiche of public memory... [through the] participation in the process of memory re-formation » ; « public memory is a process rather than material object or outcome⁶³ ».

Dès lors, l'État n'est qu'un des participants au processus. Son imposition des visions, même des visions intégratrices, ne suffit pas. La réceptivité des mythes réimaginés au niveau de la société est un *sine qua non*. La reformulation de la mémoire collective est un processus d'interaction entre les deux niveaux. D'un côté, en établissant des liens politiques et économiques étroits avec les États-parents de ses minorités ou en reconnaissant officiellement les groupes minoritaires, l'État-hôte peut ouvrir des espaces publics nouveaux, propices aux initiatives locales. D'un autre côté, l'État peut récupérer les initiatives sociétales pour amplifier leur importance soit en leur accordant une aide matérielle soit en les sanctionnant par les politiques de pardon. L'édification de la confiance est un processus par le bas où l'État n'impose pas mais qui participe et appuie les initiatives sociétales. C'est pourquoi, l'étude des rapprochements entre groupes combine les actions au niveau étatique avec celles au niveau de la société afin de suivre et comprendre l'ensemble des actions-réactions qui transforment l'image de l'Autre.

Conclusion

L'observation des pratiques dans les pays est-européens, où l'hostilité entre les communautés est ancrée dans les griefs du passé, nous a amené à soutenir que le rapprochement des mémoires collectives, à travers un dialogue sur l'histoire commune, l'utilisation de symboles nationaux et la « séduction » par les gestes, participe au processus de la construction de la confiance entre les groupes. Le premier geste à poser est de reconnaître la présence d'autrui. Il faut reconnaître officiellement le caractère hétérogène de l'État invitant ainsi les communautés minoritaires à participer aux projets communs. Une telle invitation peut être formulée dans les discours et textes officiels ainsi que dans les politiques de citoyenneté qui incluent les minorités dans les affaires de l'État. Pour connaître et comprendre les perspectives diverses de l'histoire commune, il faut entamer un débat sur les événements historiques en litige. La transformation des positions menant à un éventuel rapprochement est reflétée dans les politiques de pardon (les excuses pour les torts passés) qui légitiment le récit des victimes et dans la réinterprétation de l'histoire dans les manuels scolaires et les espaces symboliques publics (monuments, musées, lieux de cultes, etc.). La reconnaissance de la diversité jumelée aux débats autour des interpréta-

⁶³ Johnson et Till (2004), *op. cit.*, p. 358 et 374.

tions de l'histoire ouvre la porte à une réconciliation historique. C'est un processus qui se déroule simultanément au niveau étatique et sociétal. L'État n'impose pas mais participe et sanctionne les initiatives locales.

Diversitas

Cette collection cherche à étudier la diversité sous les angles politique, juridique, culturel et social en privilégiant le prisme de l'interdisciplinarité. La démarche scientifique proposée fait appel à la fois à la philosophie politique, au droit, à la science politique, à l'histoire de même qu'à la sociologie. Au moment où les sociétés sont de plus en plus traversées par la diversité, les auteurs publiés dans cette collection exploreront des avenues en vue de gérer le pluralisme communautaire et identitaire. Sont mis à l'étude tout aussi bien les pays fédéraux, les pays en voie de fédéralisation que les pays non fédéraux. Des efforts importants seront consentis afin d'enrichir notre compréhension des nations dites sans État, pensons à la Catalogne, à l'Écosse, à la Flandre et au Québec. Une volonté affirmée de mettre en parallèle les enseignements tirés des expériences civilistes et de celles propres au droit coutumier sera au rendez-vous. Les modèles monistes et concurrents seront mis dos à dos afin de saisir la capacité propre à chacun de fournir des réponses à l'instabilité politique tout en poursuivant la quête de justice pour les sociétés minoritaires. La place des métropoles au chapitre de la gestion de la diversité retiendra notre attention de même que les questions de migration des populations et du métissage communautaire. Une sensibilité à la trame historique viendra enrichir la démarche scientifique proposée. Les ouvrages publiés dans cette collection auront en commun leur volonté de faire avancer les débats de société sans privilégier aucune école de pensée.

Directeur de la collection : Alain-G. Gagnon, titulaires, Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes et directeur du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec.

Comité scientifique :

Alain Dieckhoff, Institut d'Études Politiques, Paris

Hugues Dumont, Facultés Saint-Louis, Bruxelles

Avigail Eisenberg, University of Victoria, Victoria

Montserrat Guibernau, University of London, London

Will Kymlicka, Queen's University, Kingston, Canada

Guy Laforest, Université Laval, Québec

Ramon Máiz, University of Santiago de Compostela, Santiago de Compostela

Marco Martiniello, Université de Liège, Liège

Ferran Requejo, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

José Maria Sauca Cano, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid

Michel Seymour, Université de Montréal, Montréal

James Tully, University of Victoria, Victoria

Stephen Tierney, University of Edinburgh, Edinburgh

Dans la collection *Diversitas*

- N° 1 – François CHARBONNEAU et Martin NADEAU (dir.), *L'histoire à l'épreuve de la diversité culturelle*, 173 p., 2008
- No.2 – Hugo CYR, *Canadian Federalism and Treaty Powers. Organic Constitutionalism at Work*, 305 p., 2009
- No.3 – Ricard ZAPATA-BARRERO (ed.), *Immigration and Self-government of Minority Nations*, 177 p., 2009
- N° 4 – Ferran REQUEJO, *Fédéralisme multinational et pluralisme de valeurs. Le cas espagnol*, 199 p., 2009
- N° 5 – Charles GAUCHER et Stéphane VIBERT, *Les Sourds : aux origines d'une identité plurielle*, 228 p., 2010
- N° 6 – Christophe PARENT, *Le concept d'État fédéral multinational. Essai sur l'union des peuples*, 490 p., 2011
- No.7 – Daniel INNERARITY, *The Transformation of Politics. Governing in the Age of Complex Societies*, 154 p., 2010
- N° 8 – Jacques BEAUCHEMIN (dir.), *Mémoire et démocratie en Occident. Concurrence des mémoires ou concurrence victimaire*, 136 p., 2011

Visitez le groupe éditorial Peter Lang
sur son site Internet commun
www.peterlang.com