

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 and 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 Masurie)*, 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.