

MARTOR



Title: "La victimisation comme stratégie politique gagnante et moyen de reconnaissance sociale dans les sociétés postcommunistes (l'exemple de l'Ukraine)"

Author: Olha Ostriittchouk

How to cite this article: Ostriittchouk, Olha. 2011. "La victimisation comme stratégie politique gagnante et moyen de reconnaissance sociale dans les sociétés postcommunistes (l'exemple de l'Ukraine)". *Martor* 16: 155-168.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Țăranului Român* (The Museum of the Romanian Peasant)

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-16-2011/>

Martor (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor* review is published by the Museum of the Romanian Peasant. Its aim is to provide, as widely as possible, a rich content at the highest academic and editorial standards for scientific, educational and (in)formational goals. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

Martor (Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l'anthropologie visuelle et culturelle, l'ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l'accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l'auteur.

Martor is indexed by EBSCO and CEEOL.

La victimisation comme stratégie politique gagnante et moyen de reconnaissance sociale dans les sociétés postcommunistes (l'exemple de l'Ukraine)

.....

Olha Ostriittchouk

Olha Ostriittchouk (Ph. D. en histoire et ethnologie) est chercheur visiteur et boursière postdoctorale du FQRSC, au Centre d'études des crises et des conflits internationaux (CECRI), Université catholique de Louvain.

RÉSUMÉ

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, avec les procès de Nuremberg puis Eichmann qui consacrent la reconnaissance publique des souffrances injustement infligées aux victimes, le statut de victime acquiert toute sa légitimité, jusqu'à devenir un support de revendication identitaire répandu dans les sociétés démocratiques occidentales. La chute du régime communiste et la prise de conscience des crimes du stalinisme ouvrent la porte à d'autres plaignants de l'Histoire, qui s'appuient sur ce capital symbolique positif de la victime. Depuis, pour être entendu sur la scène publique et obtenir une reconnaissance sociale, il est de bon ton de revêtir l'habit de la victime. C'est d'autant plus facile dans des sociétés postcommunistes, au passé marqué par les répressions et les massacres interethniques, comme c'est le cas en Ukraine. Simultanément, le retour en force du religieux remet à l'honneur les rituels de deuil et de repentance collective, et concourt à consolider par là le modèle victimaire, et à rendre le modèle héroïque dépassé, de moins en moins efficace, sur les plans politique et social.

MOTS - CLEFS

mémoire, victimes/héros, rites, sociétés post-communistes, Ukraine.

Introduction

.....

Nous vivons une époque où « nous n'avons d'yeux que pour les perdants, les laissés-pour-compte, les victimes » écrivait Krzysztof Pomian [Pomian, 2010 : 266], dans un numéro du *Débat* consacré aux grandes catégories discursives, entrées récemment dans nos habitudes pour analyser le monde contemporain. En effet, la victime a acquis dans nos sociétés une place sans précédent : elle bénéficie d'un crédit de reconnaissance sociale incontestable, par le simple fait de son statut, susceptible de la transformer en un outil de revendication politique efficace. Sa souffrance est là, offerte sur la place publique, pour servir de leçon au politique et à l'éducateur. Son innocence ne peut pas être remise en cause. Son efficacité est telle qu'elle est convoquée dans des discours patriotiques enflammés, dans les moments de crise, vénérée dans des rituels publics, invitée à être présente, de manière physique ou métaphysique, aux grands rassemblements collectifs.

Depuis quelques décennies, le phénomène de victimisation a pris une telle ampleur que le sociologue français Guillaume Erner a pu parler de « société des victimes » [Erner, 2006]. Ce n'est pas que tout le monde soit devenu victime, mais qu'il existe une sorte de consensus dans nos sociétés sur le fait qu'en revêtant l'habit de la victime, en élevant la voix en son nom, on est sûr d'être entendu, on est sûr de mobiliser l'opinion, on est sûr d'obtenir l'adhésion pour une cause juste; même si cette cause peut conduire, à son tour, au déclenchement de nouvelles hostilités, de nouvelles confrontations et de nouvelles violences, donc de nouvelles victimes. La prolifération des victimes et la valorisation du discours victimaire ont fait de la position de victime, selon le même Erner, une position sinon « enviable », du moins « enviée » [Erner, *op. cit.* : 13], modifiant notre rapport au temps, nous rendant plus sensibles aux injustices du passé qu'à la gloire de nos ancêtres, faisant du « victimisme » une catégorie de pensée du politiquement

correct. Nous accordons désormais moins d'attention au héros vertueux, qui a donné sa vie pour le bien commun (Patrie, nation), et dont le sacrifice-exploit était jusque-là unanimement reconnu, qu'à la victime. De plus, la figure du héros est devenue de plus en plus controversée : les héros d'aujourd'hui ne sont plus les mêmes que ceux d'hier, et les héros des uns peuvent même parfois être qualifiés de « bourreaux » par les autres, et *vice versa*.

Ce phénomène de mise en valeur de la victime en génère un autre, celui de « concurrence des victimes » [Chaumont, 1997]. À la recherche d'un regard compassionnel, faisant dorénavant partie des nouvelles normes sociales, les différentes catégories de victimes peuvent exhiber leurs souffrances dans l'espace public et n'hésitent pas à se mesurer, allant jusqu'à établir une sorte de hiérarchie victimaire, le crédit de reconnaissance sociale étant proportionnel à l'ampleur du mal subi. Certains voient dans cette polyphonie victimaire le propre d'un mode de gouvernance démocratique, où l'idée de l'inégalité en matière de reconnaissance, quelle que soit l'appartenance à une catégorie sociale, devient intolérable, et où les individus réclament une même indignation face aux injustices du présent comme aux injustices du passé. Les lois mémorielles, elles-mêmes, apparaissent au départ comme des moyens de fixer cette reconnaissance en tant qu'acquis sociétal, un droit irrévocable. Les sociétés qui sortent d'un mode de gouvernance autoritaire, voire totalitaire, et se lancent dans le développement de modes de fonctionnement démocratiques, comme c'est le cas des sociétés post-communistes, sont autant que d'autres, et peut-être même plus que d'autres, touchées par ce phénomène.



À l'origine du phénomène de victimisation

Pour comprendre l'origine de la quête de reconnaissance sociale par l'intermédiaire de la victimisation, il est nécessaire de remonter dans le temps. À quel moment

et dans quelles circonstances s'est opéré ce changement, ce transfert du héros à la victime ? La plupart des chercheurs l'attribuent à fin de la Seconde Guerre mondiale, et plus exactement aux grands procès historiques qui l'ont suivie.

Tout d'abord, le procès de Nuremberg, organisé pour juger les vaincus et déclencheurs du conflit, les principaux chefs nazis, qui se déroula du 18 octobre 1945 au 1^{er} octobre 1946, avait pour ambition de « dénazifier » l'Allemagne et d'établir les principes d'un nouveau droit international concernant les crimes de guerre. Déjà en juin de la même année, lors de la fondation de l'Organisation des Nations Unies, les vainqueurs s'étaient entendus sur la nécessité de juger les criminels de guerre. Mais les modèles de procès proposés différaient : les Américains réclamaient un procès public, les Anglais et les Français soutenaient l'idée d'un procès à huis-clos, les Soviétiques prônaient l'exécution sommaire et sans procès de 50 000 criminels de guerre. C'est finalement la conception américaine qui l'a emporté. Ainsi, le procès de Nuremberg introduit, au niveau mondial, une vision très américaine des rapports entre justice et politique, qui se manifeste par une criminalisation de l'ennemi, remarque Antoine Garapon. Cette vision fait des vainqueurs, les États-Unis en particulier, « le procureur naturel du bien, l'avocat auto-désigné des victimes de toutes les persécutions du monde ». Bref, « l'Amérique se vit comme un empire bienveillant », conclut-il [Garapon, 2008 : 28]. En criminalisant l'ennemi, par l'établissement de diverses catégories de crimes (crimes contre la paix, crimes de guerre, crimes contre l'humanité), la tenue du procès accordait, pour la première fois, une reconnaissance par la communauté internationale aux victimes et aux souffrances qu'elles avaient subies. Et pour désigner la tentative d'extermination des Juifs, un nouveau terme était forgé, celui de génocide, dont l'usage deviendra consacré dans le langage juridique dès l'adoption de la « Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide », lors de l'Assemblée générale de l'ONU, du 9 décembre 1948.

Avec le procès Eichmann (1961), un autre seuil était franchi dans la reconnaissance des victimes. Ce procès servira de référence à tous ceux qui revendiquent des droits de victimes, et la Shoah sera érigée en modèle de reconnaissance des souffrances collectives. Mais le tournant véritable s'est produit à la fin des années 1970. Selon l'historien Henry Rousso, c'est le début d'un « retour du refoulé » (terme emprunté à Freud), en l'occurrence des souvenirs personnels, jusque-là repoussés dans l'inconscient, car considérés comme inavouables sur la place publique. En 1967 déjà, les Polonais avaient inauguré un mémorial international à Auschwitz, lieu devenu le symbole de l'extermination de masse. Puis, peu à peu, l'opinion publique internationale, appuyée sur les conventions, internationale (1968) et européenne (1974), sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité, devenait favorable à la délivrance des témoignages. Les porteparoles des victimes de la Shoah, comme Elie Wiesel, tentaient de convaincre les Juifs que le statut de victime n'était pas honteux mais valorisant, réparateur et réconfortant. À partir de ce moment-là, militer au nom d'une mémoire meurtrie équivaut à retrouver une dignité, redonner un sens à son existence, en tant qu'individu mais aussi en tant que membre d'un groupe [Erner, *op. cit.* : 55].

Il faudra, cependant, attendre le milieu des années 1980, pour voir le droit des victimes se judiciaireiser, et permettre à celles-ci d'en tirer parti. Ainsi, en 1985, l'Assemblée générale de l'ONU adoptait une déclaration (« Declaration on the Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power »), dans laquelle elle affirmait la nécessité de prendre des mesures internationales, capables d'assurer une reconnaissance universelle et effective des droits des victimes de crime et d'abus de pouvoir. Cette déclaration annonçait une nouvelle ère pour les victimes, dont elle prenait explicitement la défense, préconisant de les traiter avec compassion et dans le respect de leur dignité, de les informer de leurs droits afin de leur assurer un « traitement juste », allant jusqu'à la restitution de leurs biens spoliés ainsi que l'obtention d'une

assistance et d'avantages sociaux. Dès lors, non seulement les nouvelles conditions favorables à l'écoute des victimes purent procurer, enfin, à celles-ci le sentiment d'une délivrance d'un passé lourd, d'un traumatisme, mais elles purent aussi être entendues et prétendre à des compensations de toutes sortes, d'ordre autant moral que matériel.

Quelles sont les conséquences de cette évolution ? Les changements survenus à la suite de la Seconde Guerre mondiale ont progressivement modifié notre perception du passé, notre rapport au temps et à l'histoire, réaménagé nos paysages mémoriels, restructuré nos rituels commémoratifs. Avant 1945, il n'existait pas encore d'exemple de construction d'une identité collective/nationale fondée sur la victimisation de ses membres. C'est la conséquence de la Shoah, de la réception universelle des voix des survivants, de la manière dont elles sont entendues et du modèle qui a émergé comme résultat de cette réception [Reemtsma, 2002]. Pour la première fois dans l'Histoire, les victimes étaient placées sur le devant de la scène publique, reléguant les héros au second plan. Ce changement a aussi eu un impact sur les récits collectifs qui, au lieu de célébrer les exploits d'un peuple, les pages glorieuses d'une histoire nationale, se sont focalisés sur les drames collectifs, les tragédies nationales, les pertes subies pendant les guerres, les catastrophes naturelles... Selon A. Garapon [Garapon, *op. cit.* : 63], on est passé d'une histoire contrôlée, appuyée sur la foi en l'idée de progrès, à une histoire où les victimes jouent le premier rôle, par la dette morale qu'on éprouve envers elles :

~~~~~

Cette nouvelle perception du temps prend le contre-pied de celle qui prévalait juste après la guerre : cette dernière se fondait sur la rupture, sur la révolution, sur une histoire complètement maîtrisée, celle-là se penche sur les victimes sans prendre parti sur les causes au nom desquelles les crimes ont été perpétrés. Ce nouveau régime d'historicité prend le contre-pied de la rupture tant magnifié par le précédent : il veut renouer avec les générations précédentes à l'égard desquelles nos contemporains



éprouvent un puissant sentiment de dette : là réside peut-être le moteur le plus profond de ces actions.

Ainsi, la mobilisation de l'opinion publique en faveur de la reconnaissance des torts infligés aux victimes les a transformées, en quelque sorte, en détenteurs de la « vérité historique ». Le soutien juridique international, de son côté, a doté la victime du pouvoir de revendiquer des droits et des réparations. Ensemble, ils ont eu pour conséquence la sanctification de la souffrance de la victime sur la place publique. À partir des années 1980, les victimes ont pu continuer à agir individuellement, comme c'était le cas lors des procès évoqués, mais aussi mener des luttes collectives en tant que groupes réunis autour d'une même cause, au sein de mouvements, d'associations et de toute autre organisation, dont le nombre n'a cessé d'augmenter depuis.

Avec la chute du mur de Berlin saute le dernier verrou du récit héroïque entretenu par les célébrations officielles du régime communiste, et ses victimes peuvent, dès lors, entrer sur la scène de l'Histoire, qu'elles soient victimes de persécutions pour des raisons idéologiques, victimes de la Grande Terreur, victimes de famines, victimes d'un exil forcé, victimes de politiques de déplacement de personnes ou même de peuples entiers... Le processus fructueux de la reconnaissance de la Shoah sert alors de modèle pour ceux qui, pendant très longtemps, sont restés dans l'ombre de l'Histoire, voire ont été consciemment écartés du récit officiel, ou encore présentés sous un jour défavorable, en tant qu'« ennemis du peuple ».

Le mouvement nationaliste ukrainien en exil a saisi, lui aussi, l'occasion pour réclamer la responsabilité du régime stalinien dans les dommages physiques et moraux infligés aux Ukrainiens. Au début des années 1980, les audiences publiques sur la « man-made famine », aux États-Unis, ont abouti à la reconnaissance de la responsabilité du régime dans la mort de plusieurs millions d'Ukrainiens dans les années 1932–1933. Les plaignants ont défendu leur cause, au nom de tout le peuple ukrainien aliéné par la Russie soviétique, et obtenu une

première compensation morale : la reconnaissance des torts subis en tant que nation. L'accession de la RSS d'Ukraine à l'indépendance, en 1991, leur a permis de continuer à promouvoir leur cause, en attirant l'attention des Ukrainiens ex-soviétiques, vivant sur le territoire de l'État ukrainien, autant que celle de la communauté internationale, sur la nécessaire prise de conscience de la nature et de l'ampleur de cette tragédie. Même si les interprétations de la famine divergent, aussi bien chez les historiens que chez les Ukrainiens eux-mêmes (« génocide », « crime contre l'humanité », « tragédie nationale », « dégât collatéral de la collectivisation »), l'ampleur de la tragédie suffit, à elle seule, à transformer cet événement – qui a touché pratiquement toute la population rurale en Ukraine centrale et orientale (l'Ukraine occidentale étant alors sous la domination polonaise) dans les années 1930 – en fondement incontournable de l'identité nationale, conçue sur le modèle des mémoires génocidaires. Ainsi, l'Holodomor (tel est le terme consacré et de plus en plus utilisé pour nommer cet événement tragique<sup>1)</sup> est bien plus qu'une famine. Pour ses promoteurs, c'est un génocide perpétré par le régime stalinien contre la nation ukrainienne.

La judiciarisation de l'Histoire et le statut d'« ayant-droit » de la victime ont, à leur tour, renforcé la conviction de son innocence [*ibid.* : 15], sans lui faire porter quelque responsabilité que ce soit dans le passé; ce qui rend d'ailleurs sa position si convoitée de nos jours. La sanctification de la victime lui accorde une dignité morale qui lui permet d'effacer en bloc son passé, son passé victimaire mis à part, et interdit de l'interroger [Pomian, *op. cit.* : 267]. Car c'est la victime – directement ou par procuration – qui choisit la trame dans laquelle elle veut insérer son récit, les épisodes ou les aspects sur lesquels elle désire insister et ceux qu'elle décide d'éviter (notamment les détails gênants qui ne cadrent pas avec son statut victimaire).

D'une certaine manière, on peut dire que la victimisation est devenue une véritable religion de notre temps. Dès lors, il n'est pas étonnant que le vocabulaire de la victime et celui de la religion aient recours aux mêmes

1) Il s'agit là d'un terme forgé vers le milieu des années 1980, né de la fusion de deux composantes : *holod* – faim et *mor* qui est la racine du verbe *moryty* (ou *zamoryty*), « épuiser, exténuer, laisser souffrir sans intervenir, faire mourir » ; ce qui confère à l'ensemble le sens littéral de « faire mourir de faim ». Dans ce terme sont, donc, potentiellement réunis tous les ingrédients permettant sa traduction actuelle (chez ceux qui le revendiquent) comme « extermination par la famine », c'est-à-dire une action criminelle, planifiée par le régime stalinien, dirigée contre la nation ukrainienne afin de mieux l'asservir. Avec sa majuscule, « l'Holodomor » devient synonyme de « génocide ukrainien », de la même manière que l'Holocauste l'est pour les Juifs.



catégories de « faute », de « culpabilité », de « repentir », que l'ethnologue Emmanuel Terray explique par le jugement moral qui pèse sur son agresseur, le bourreau [Terray, 2006 : 63]. En témoignant de sa souffrance, la victime renoue avec le perpéteur du crime, qu'il en soit le planificateur ou le simple exécutant. Et son témoignage public, lorsqu'entendu, crée une attente collective quant au rétablissement des faits (« la restauration de la vérité historique »), qui ne peut qu'être suivie d'une réparation (jugement, procès, excuses publiques, dédommagement moral, compensation matérielle), du moins sur le plan symbolique, ce que les victimes et leurs porte-parole désignent généralement par le terme de « restauration de la dignité des victimes ». Ainsi, la condamnation des crimes et la revalorisation des victimes – qu'elles se passent au niveau de l'État ou au sein d'un groupe de militants de mémoire – ne sont que deux facettes d'un même processus : celui de la reconnaissance sociale des souffrances injustement infligées aux victimes et de la nécessité de la réparation. Car il ne peut y avoir de reconnaissance totale sans condamnation ni repentance. C'est pourquoi il n'est pas rare que les porte-paroles des victimes exigent un procès à l'encontre des auteurs du crime et de leurs complices ou, pour le moins, la condamnation publique *a posteriori* (la plupart d'entre eux n'étant plus en vie) de leurs actes jugés hautement criminels.

De plus, la crédibilité incontestée du discours victimaire a permis aux nations, historiquement dominées par des voisins puissants, d'étendre le statut de victime à la nation tout entière. C'est le cas de l'Ukraine dont l'héritage historique abonde en épisodes de dépendances politiques et économiques et d'occupations étrangères. Bien que les premières années de l'indépendance aient été marquées par l'intérêt envers la catégorie commune de victime du stalinisme, dès le soixante-dixième anniversaire de l'Holodomor (2003), un déplacement s'est produit vers une catégorie plus spécifique, celle de nation-victime [Ostriitchouk, 2009 : 141–151]. Au-delà de la réparation d'une injustice subie dans le passé, et d'un travail de mémoire

nécessaire, la position de nation-victime est susceptible d'entraîner une révision complète du récit historique, permettant à ceux qui s'en réclament d'échapper à toute responsabilité dans le passé : les complicités avec différents régimes politiques, la participation volontaire ou contrainte aux événements, aux mouvements politiques, aux réformes économiques, à la vie culturelle passés.

En Ukraine, on a pu constater, sous la présidence de Iouchtchenko, la volonté de fonder l'identité nationale sur le modèle de la nation-victime, promu par les militants nationalistes, porte-paroles, autorisés ou non, des victimes du communisme, permettant de construire un nouveau lien social à partir de la mise en valeur des luttes de libération nationale (qui sont aussi des luttes de résistance au régime communiste, 1920–1950), tout en dissimulant, en même temps, les aspects plus sombres, moins glorieux de l'expérience nationaliste : l'obligation de fuir le pays, les soupçons de complicité avec le régime d'occupation allemande, la participation directe ou indirecte au judéocide, les atrocités commises à l'encontre de la population civile polonaise. *A contrario*, pour les militants du camp adverse, qu'ils soient désignés comme « pro-russes » ou « pro-soviétiques », la mise en exergue de la complicité des collaborateurs locaux, d'affiliation nationaliste, dans les crimes nazis, permet une revalorisation de l'expérience de la Grande Guerre patriotique, au nom de la victoire sur le fascisme, et par la même occasion, l'atténuation des aspects sombres de l'expérience communiste : mesures répressives, persécutions de toutes sortes, exécutions sans procès... Dans un cas comme dans l'autre, on condamne une catégorie de crimes sans se poser la question de la responsabilité individuelle ou de groupe, de la complexité des contextes historiques, ce qui suppose, dans un grand nombre de cas, des responsabilités partagées et des torts réciproques.

Le 28 novembre 2006, le parlement ukrainien votait une première loi mémorielle (« Loi sur l'Holodomor ») en Ukraine qui fait de l'Holodomor un génocide perpétré contre le peuple ukrainien. La qualification juridique de cet événement historique, « extirpé » de



son contexte historique [Jewsiewicki, 2008 : 8], consacre son caractère ininterrogeable. La loi donne le signal d'une large campagne de patrimonialisation sous la forme de nombreuses publications, officielles et semi-officielles (par l'Institut de la mémoire nationale et l'Association des chercheurs sur les holodomors), de témoignages et de documents d'archives, d'inauguration et d'un imposant mémorial à Kiev ainsi que de nombreux signes commémoratifs ou monuments dans les régions, et d'un vaste programme de commémorations à différentes échelles. À partir de ce moment-là, la nation tout entière acquiert le statut de nation-victime (victime du génocide stalinien), et toute interprétation qui en diverge peut être qualifiée de négationniste et de chauviniste anti-ukrainienne, passible de poursuites judiciaires.

Enfin, si la position de victime peut présenter beaucoup d'avantages, la victimisation en tant que phénomène n'est pas sans poser problème au plan éthique, voire même entraîner des effets pervers qui interrogent. En effet, les plaignants de l'Histoire sont davantage guidés par « une éthique de la conviction » que par celle « de la responsabilité », et peuvent vouloir remplacer la justice par une simple vengeance, note à juste titre G. Erner, en précisant que « le victimisme n'est pas un humanisme » [Erner, *op.cit.* : 186–189, 192]. Chez le politique comme chez l'intellectuel, elle induit une attitude compassionnelle, moralisatrice, au nom du Bien, qui peut se révéler dommageable pour un travail critique, les amenant à prendre la défense des uns au détriment des autres. D'autant plus que les associations qui décident de promouvoir la cause des victimes, au nom de *la* vérité historique, ont tendance à demander, de plus en plus souvent et instamment, le concours de la communauté des chercheurs, pour l'établir scientifiquement (notamment par le biais des rencontres scientifiques internationales qu'elles prennent entièrement en charge), pour faire pression, ensuite, sur le politique, pour que cette vérité soit placée sous la protection de la loi. Comment alors rester équitable devant les pressions en provenance de différents groupes ? Comment prendre de la distance par rapport

au schéma narratif que les victimes imposent, au risque d'être incompris ?



## La victime et le sacré

Pour comprendre pleinement ce qui rend la victime aussi consensuelle et socialement reconnue, il faudrait s'interroger également sur l'essence des rites commémoratifs qui la mettent en scène et investissent dans sa sacralisation. À cet égard, il nous paraît utile de recourir à l'approche anthropologique, celle qui s'intéresse à la symbolique entourant les commémorations et aux gestes rituels de deuil collectif qui renvoient au sens de l'existence humaine elle-même : puisqu'« une personne décédée est un être sacré » [Durkheim, 1976 (1915) : 390].

Dans ce sens, il n'est pas vain de rappeler que dans les sociétés primitives, les rites étaient associés à des pratiques culturelles, sacrées ou profanes. C'est pourquoi d'aucuns se sont empressés d'annoncer leur déclin dans le monde contemporain, en particulier en Occident. D'autres, comme Martine Segalen [Segalen, 2010 (1998) : 27], ont reconnu que les rites contemporains, bien que de plus en plus dissociés des instances religieuses et des liens de parenté, investissent de nouveaux champs (le politique, le sport, les lieux de travail ...), voire se déplacent sur un autre terrain. Nous avons décidé de vérifier si la remarque de Martine Segalen pouvait s'appliquer à des contextes post-communistes. Or, ce qu'on peut y observer va plutôt à l'encontre de ce qui se passe dans les démocraties occidentales. Les tendances qui se dessinent à l'heure actuelle favorisent la désacralisation des anciens symboles (au sens de la perte de leurs anciennes significations), bâtis à l'époque soviétique et purgés de sens religieux, d'une part, et l'introduction et la sacralisation de nouveaux symboles et rituels, très proches des cérémoniaux religieux, d'autre part.

Comment expliquer la vivacité du sentiment religieux, l'extension et la diversification de ses pratiques dans les États de l'espace post-communiste ? Y a-t-il un lien entre ce



phénomène et la façon dont la mémoire collective et l'identité nationale y sont pratiquées par les élites politiques et intellectuelles ? « Chaque religion suppose une mobilisation spécifique de la mémoire collective » soutient Danielle Hervieu-Léger [Hervieu-Léger, 1993 : 178]. Mais l'inverse est tout aussi vrai : la religion pourrait être considérée comme cet espace stable de référence commune, transcendant les frontières et les époques, capable de fournir à tout moment un support à la reconstruction d'une mémoire collective. Ainsi, les cadres religieux de la mémoire semblent être parmi les plus disponibles et les plus consensuels pour remplacer les anciennes temporalités par de nouvelles dans ces sociétés. Finalement, comme l'Est et l'Ouest de l'Ukraine n'ont pas la même perception du passé, et que leur sens collectif se construit sur des sensibilités différentes, leur partage des principes chrétiens les amène à adopter une position similaire à l'égard des moments tragiques du passé, tel l'Holodomor, et même à donner l'impression de réconcilier, sur la place publique, les tenants des deux mémoires antagonistes, divisés par leurs expériences historiques contrastées<sup>2</sup>.

Une autre explication de la prégnance du sacré dans les rites contemporains, se situe sur le plan anthropologique de la construction du sens collectif : le rite est universel puisque chaque communauté a besoin de symboles. Selon Marcel Mauss, le rite est là où se produit un sens [Segalen, *op. cit.* : 24]. Or, le sens se fabrique en permanence, et les humains ont toujours eu besoin de rites pour leurs besoins existentiels ; pourtant, la nature de ces rites a évolué au gré des époques, selon les goûts et les attentes des groupes et des individus. L'État (tout comme les communautés actives et leurs leaders) a pour mission d'instituer, de garder vivante et de transmettre à la postérité une certaine représentation du passé. Dans ce but, il élabore des rites de recueillement collectif, pour marquer durablement les esprits et concourir ainsi au renforcement de l'union nationale. Les rites contemporains, qui sont des cérémonies hautement formalisées et codifiées, jouent ce rôle de consolidateurs de sens collectif. Ils le font

de différentes manières :

1) par la sanctification de la douleur collective et la restauration du lien entre les morts et les vivants 2) par le discours compassionnel et la médiation 3) par l'émotion collective qui émerge grâce à l'efficacité des rituels.



### La sanctification de la douleur et le culte des morts

Selon G. Erner : « Si notre société a adopté la religion des victimes, c'est qu'elle prête à la souffrance la faculté de sacraliser » [Erner, *op. cit.* : 25]. Or les choses sacrées sont des choses que les interdits protègent et isolent. La souffrance de la victime, lorsqu'elle est reconnue comme injuste, ne peut pas être interrogée, car il existe un consensus tacite au sein de toute la communauté de commémorants, et même au-delà, sur son authenticité, alors que le héros vainqueur peut prêter à la suspicion, et que son sacrifice, pour être compris, demande une justification clairement formulée : au nom de quel idéal a-t-il combattu ? Contrairement au héros qui assume ses choix, la victime est passive : elle n'a pas choisi de souffrir, elle a subi une injustice sans avoir aucune maîtrise de la situation dans laquelle on lui a infligé cette souffrance, alors qu'elle était sans défense : elle était là au mauvais moment, au mauvais endroit. C'est aussi ce statut de victime innocente qui oblige « à prendre ces propos pour pure et simple vérité » [Pomian, *op. cit.* : 267] et à pointer du doigt son bourreau.

L'exemple de l'Holodomor est assez éloquent à cet égard. Les premiers rites commémoratifs de cette tragédie remontent à la fin des années 1930. Émergé comme un souvenir douloureux parmi les survivants de la famine de 1932–1933, le souvenir de la terrible famine est apparu d'abord comme une mémoire vive qui pouvait témoigner en faveur du degré de souffrance ultime de la nation ukrainienne, « dominée », « colonisée », « dépossédée » depuis la nuit des temps. Certains survivants, devenus réfugiés politiques après avoir fui les territoires occupés par le régime communiste et émigré

2) On pense, entre autres, aux litiges mémoriels qui opposent les vétérans de l'Armée des insurgés ukrainiens (UPA), dominante à l'Ouest, et ceux de la Grande Guerre patriotique, dominante dans le reste du pays et en particulier dans les régions de l'Est et du Sud.



dans les pays occidentaux, ont été encouragés par leurs communautés d'accueil au sein de la diaspora ukrainienne, à raconter les horreurs qu'ils avaient vécues sous forme de témoignage écrit (mémoires) ou oral (récits, interviews, rencontres au sein de différentes organisations sensibles à leur cause). Des lieux symboliques ont été aménagés par ces mêmes communautés pour se recueillir dans le deuil, méditer, prier pour le salut des âmes innocentes, attestant de la volonté de transformer cet événement en objet de commémoration ritualisé.

Il faut dire que lorsque le rite commémoratif a émergé, l'État ukrainien indépendant n'existait pas. La seule autorité qui avait pu légitimer le rite, était les organisations politiques et religieuses en exil. Dès le départ, les églises ont participé au culte des morts de la Grande Famine, célébrant des messes de deuil, prononçant des discours à leur mémoire, utilisant les symboles religieux (croix, icônes, etc.) pour l'aménagement des lieux commémoratifs. Ces cérémonies et gestes rituels ont contribué à retisser le lien symbolique entre les morts et les vivants, et plus encore, entre ceux qui vivaient encore en Ukraine soviétique et ceux qui avaient décidé ou été forcés, à s'exiler en Occident. Le rôle des Églises se voulait rassembleur : comme le proclame, lors d'une des plus grandes cérémonies commémoratives en Amérique du Nord en 1983, le métropolite Mstyslav : « Churches should unite us all » [Zarycky, 1983 : 1], « les Églises doivent nous unir tous ».

Dans les années 1980, ces mémoires privées ont été détournées pour servir un but politique : faire reconnaître par la communauté internationale les maux infligés à la nation ukrainienne par le régime communiste, au nom des valeurs universelles des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Les témoignages des survivants ont alors été utilisés lors d'audiences publiques qui visaient la condamnation des crimes communistes sur le territoire de la RSS d'Ukraine. Ils sont apparus comme le capital symbolique de la tragédie nationale, contrastant avec le récit officiel, encore en cours à cette époque, qui, lui, mettait l'accent sur les grandes réalisations du temps du régime soviétique, sans dire un mot de l'énorme prix que les citoyens soviétiques

avaient dû en payer. Ces souvenirs douloureux étaient insérés dans les cadres de la mémoire nationaliste, donc anti-soviétique, insistant sur la souffrance collective et non individuelle. Ceux qui ont récolté les témoignages des survivants exilés se sont saisis des épisodes les plus tragiques, insistant sur le traumatisme que ces expériences avaient provoqué, à court et à long terme, chez les Ukrainiens (abandon de la langue maternelle, « déformations du patrimoine génétique de la nation »). Mais, bien que transcrire le souvenir vivant était une chance de le perpétuer, c'était aussi le « mutiler », le « geler » [Tarot, 2008 : 227], le détourner.

À la même époque, la commémoration de la Grande Famine est devenue une manifestation politique très codifiée au plan symbolique. À travers le souvenir de ses victimes, elle était censée renforcer les liens entre les manifestants, consolider leur interprétation commune du passé, ainsi que la détermination de toute la communauté ukrainienne en exil à libérer la nation ukrainienne du régime communiste pour lui permettre d'accéder à l'indépendance. Brian Mulroney, le leader du parti conservateur canadien, parti de l'opposition officielle à l'époque, invité d'honneur à la commémoration du 50e anniversaire de la Grande Famine, commente [Zarycky, *op. cit.* : 4] :

We rejoice in the rich memories and traditions of those Ukrainians who took their burning ideals of freedom and liberty, their qualities of independence and individualism from Ukraine and gave them to us in Canada... (I was) touched and overwhelmed by the sanctity of this occasion and by the strong and determined bonds which bring so many people together in common purpose of remembrance<sup>3</sup>.

Plus tard, lorsque la commémoration de l'Holodomor est introduite en Ukraine indépendante, elle bénéficie déjà de la tradition d'un sens politique fort et de rituels commémoratifs bien établis, appuyés sur des rites religieux (les cierges commémoratifs qu'on utilise dans les cérémonies orthodoxes pour symboliser la restauration du lien entre les morts et

3) « Nous nous réjouissons d'avoir parmi nous tous ces Ukrainiens qui ont emporté de leur Ukraine natale leurs riches mémoires et traditions, leur désir brûlant de liberté, leur esprit d'indépendance et leur individualisme, pour nous les transmettre ici au Canada. J'ai été particulièrement touché d'être invité à cet événement de grande envergure et de constater la force et la détermination avec lesquelles énormément de gens s'unissent autour d'une même volonté de commémorer ensemble. » (traduit par nos soins).

les vivants, les couronnes commémoratives, les croix orthodoxes et gréco-catholiques, etc.). Les Ukrainiens d'Ukraine, alors en train de redécouvrir les pratiques religieuses, n'auront pas de difficulté à faire revivre la tradition du culte des morts. Ils participeront aux liturgies de deuil collectif, s'occuperont du toilettage des lieux de sépultures de leurs proches, morts pendant la famine, aménageront des tombes symboliques surmontées d'une croix orthodoxe dans leurs villages. Finalement, la dimension religieuse, mobilisée lors du rite commémoratif, facilitera son acceptation par la majorité (bien que le perpétuateur ne soit pas désigné sur les monuments dédiés à la famine à l'est du pays). L'accent sera mis sur la victime, ou plutôt sur les souffrances de millions de victimes qui, réunies, représentent des pertes colossales au sein de la nation ukrainienne et accusent, par leur poids démographique, le régime stalinien d'avoir cherché à briser la résistance de la nation ukrainienne par la menace de leur extermination physique et à éradiquer ainsi tout esprit d'indépendance chez les Ukrainiens. Quant aux Églises, qui furent elles aussi victimes de mesures répressives sous le régime communiste, elles n'auront aucune difficulté à faire admettre le caractère tragique de la famine et la nécessité de prier pour les âmes de toutes les victimes du régime.

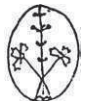
Ainsi, la peine collective, par l'horreur qu'elle inspire, acquiert un sens sacré. La tragédie obtient la consécration de toutes les Églises ukrainiennes, et les leaders du mouvement nationaliste l'investissent d'une valeur patrimoniale, patriotique, et en font un symbole majeur de la nation, transformant ainsi une chose « impure » (le crime de la destruction de la nation ukrainienne) en une chose « pure » (le salut de la nation-martyr).



### L'attitude compassionnelle et la médiation

La compassion (au sens de « souffrance partagée », de capacité émotionnelle d'empathie ou de sympathie envers les autres) domine le discours victimaire. Par ailleurs, l'attitude

compassionnelle implique le respect de toutes les victimes, indépendamment des raisons pour lesquelles elles sont devenues victimes. Dans beaucoup de religions, la compassion a toujours été considérée comme une vertu, comme une partie intégrante de l'amour de Dieu. Dans les sociétés contemporaines, elle est aussi devenue une vertu politique. Nous ne pouvons plus imaginer un chef d'État insensible aux malheurs de ses concitoyens ou à ceux des autres peuples, et ignorant des codes de l'attitude compassionnelle prescrits par les normes actuelles. Il est devenu courant que le rituel inaugural des visites officielles commence par le dépôt d'une gerbe au mémorial des victimes. Mais reconnaître les victimes que commémore l'État qu'on visite, ce n'est pas seulement faire preuve d'une attitude compassionnelle à leur égard, c'est reconnaître, à travers elles, l'existence même de l'État-nation pour lequel leurs souffrances ont acquis un sens sacré et ont été transformées en fondement identitaire. Par ailleurs, le recueillement officiel en présence de chefs d'État étrangers et de celui du pays d'accueil, diffusé sur tous les écrans, est aussi un geste de bonne foi, prédisposant au bon déroulement des négociations et autres rencontres officielles qui s'en suivent. Dès lors, il n'est pas étonnant que lorsqu'un officiel de haut niveau se rend dans un pays, on attende de lui qu'il adopte une position identique ou semblable, en matière de mémoire et de reconnaissance de victimes, à celle pratiquée dans ce pays. Il peut par ailleurs tout aussi bien faire le contraire : se saisir d'un enjeu mémoriel pour provoquer l'État qui manque au respect des victimes des crimes, dont il est jugé responsable ou héritier (puisque'il n'y a pas de crime contre l'humanité qui ne soit pas un crime d'État), et le pousser à reconnaître cette lourde responsabilité. Ainsi, lorsqu'une visite à Moscou du premier ministre du Québec, Jean Charest, a été envisagée en décembre 2009, la question de l'attitude à adopter s'est alors posée (compte tenu de la divergence des positions officielles de la Russie et du Canada sur la qualification de l'Holodomor), alors que les objectifs de cette rencontre étaient d'ordre essentiellement économique. Il faut préciser que l'Holodomor, grâce aux pressions d'un



puissant lobbying ukrainien (notamment du Congrès ukrainien canadien), a déjà été reconnu au Canada en tant que génocide, et que la province de Manitoba, où les Canadiens d'origine ukrainienne sont fortement concentrés, a déjà institué un jour commémoratif à la mémoire des victimes du génocide, tandis que les hauts dirigeants de Moscou s'opposent à cette lecture ethnique du passé, prétextant que la famine de 1932–1933 a également fait des victimes dans d'autres régions et dans d'autres nationalités, russes et kazakhes en particulier. Plus récemment, le changement de pouvoir en Ukraine aux dernières présidentielles<sup>4</sup>, en 2010, a entraîné la suspension immédiate du dossier Holodomor, car au plus haut niveau, les positions ukrainienne et russe sur la question semblent désormais concorder, mais pour combien de temps ? Comme on peut le voir, la question de la reconnaissance du génocide ukrainien, désigné par le terme de Holodomor, déteint non seulement sur les relations russo-ukrainiennes mais aussi sur les affaires intérieures d'autres États et leurs relations, d'une part, avec l'Ukraine, nation-victime, et d'autre part avec la Russie, héritière de l'ancienne URSS.

La compassion, par le principe du respect égal envers toutes les victimes, neutralise les opinions divergentes et produit de la cohésion sociétale par le renforcement du lien social [Erner, *op.cit.* : 168]. Elle trouve facilement sa place dans les sociétés post-communistes où les liens sociaux ont été fortement affaiblis après la chute du régime. La communauté qui se recueille dans le deuil, exprime sa profonde tristesse pour les victimes et partage leurs souffrances. Elle engage un processus de médiation, qui commence avec la reconnaissance des torts causés aux victimes et à leurs familles, accompagnée du sentiment que justice a été rendue. Pendant la cérémonie commémorative, les âmes des victimes sont invitées à partager l'espace symbolique de communion avec la communauté de leurs descendants, participant à la commémoration. Les morts doivent protéger les vivants de catastrophes similaires (« plus jamais ça ») et rappeler le devoir moral envers les victimes. Le lien entre les morts et les vivants

est restauré presque physiquement, comme par ce recours à l'épi de blé symbolique qui crée un médium permettant de voir l'invisible et de palper l'impalpable : « Il brûle mes doigts. Je perçois, à travers le temps, les âmes de nos frères et soeurs tendre leurs bras vers lui, et je sens la chaleur qui se dégage de ce contact. N'ayez pas peur. N'ayez peur de rien maintenant. Derrière vous, morts des holodomors, se dresse tout notre peuple et votre État. Nous arrêtons le temps et Dieu vous écoute »<sup>5</sup>. Une sorte d'arrêt sur image, l'image du rassemblement collectif, du lien intergénérationnel rétabli et de l'union nationale. Le discours patriotique, inséré dans les cadres religieux de la mémoire, exige la croyance en la nécessité de cet acte aussi bien pour les victimes (le salut de leurs âmes) que pour l'objectif global de la restauration de la mémoire nationale. C'est aussi une manière d'affirmer une compréhension religieuse de l'identité nationale, devenue courante dans les sociétés post-communistes.

Car le discours compassionnel révèle à quel point l'interprétation religieuse du passé est proche de l'interprétation nationaliste. Les deux ont recours à la métaphore de la « purification » qui conduit au salut des âmes des victimes, pour la première, et à « l'auto-guérison nationale », pour la seconde. Dans le sens le plus strict du terme, la souffrance purifie l'amour de Dieu des croyants. Dans ces conditions, conserver la mémoire des victimes, c'est leur redonner la dignité morale et les sortir de leur marginalité qui donnaient l'impression qu'ils avaient « perdu la face » [Bogalska-Martin, 2004 : 251]. Mais la souffrance peut aussi être mise en exergue pour rappeler une dette morale de la collectivité envers ceux qui ont souffert injustement, et sa responsabilité dans ce qui est advenu. On trouve un exemple de ce genre de rhétorique dans le discours de Iouhnovsky, directeur de l'Institut de la mémoire nationale en 2006, au moment des débats autour de la loi sur l'Holodomor au Parlement : « Nous devons adopter la loi dans sa totalité. Le repentir nous purifiera du terrible fardeau du passé, il nous guérira du péché, et finalement, il apaisera notre conscience<sup>6</sup>. » Le discours de Iouhnovsky

4) En 2010, Ianoukovitch succède à son opposant Iouchtchenko, porté à la présidence par la Révolution orange.

5) Extrait du discours de Iouchtchenko du 25 novembre 2006. Traduit par nos soins.

6) Communiqué officiel sur le déroulement de la séance du 28.11.2006 à la Verkhovna Rada. Site de la Verkhovna Rada : [portal.rada.gov.ua/control/uk/publish/article/news\\_left?art\\_id=80882&cat\\_id=33449](http://portal.rada.gov.ua/control/uk/publish/article/news_left?art_id=80882&cat_id=33449) consulté le 14.09.2011.

rappelle à ses concitoyens la nécessité d'un examen de conscience collectif vis-à-vis des complicités que certains Ukrainiens avaient eu avec le régime communiste, dont la « société traumatisée » doit être guérie. Ainsi, la purification agit à un double niveau : la restauration de la dignité des victimes et la purification de toute la nation d'un passé criminel.

En même temps, la médiation engagée entre les morts et les vivants incite les nouvelles générations à réfléchir à la façon dont tout ce qui s'est passé est connecté à l'avenir de la nation. Les cierges allumés utilisés pendant les cérémonies commémoratives sont la manifestation de la force du souvenir. Chaque cierge est censé représenter une âme défunte. Pour le 75<sup>e</sup> anniversaire de l'Holodomor (2008), un flambeau de style olympique a fait le tour du monde, symbolisant le devoir de mémoire envers les victimes du totalitarisme et l'unité de la nation ukrainienne : « Portez cette flamme envers chaque peuple, chaque personne, chaque cœur. Et en novembre prochain, cette flamme sacrée arrivera en Ukraine pour devenir le symbole éternel de notre deuil de millions de nos frères et soeurs péris pendant la famine. Il va devenir le symbole de notre unité et de notre foi en l'invincibilité du Peuple Ukrainien. Pour que les âmes des victimes innocentes retrouvent la paix et que Dieu se souvienne de chacune en son royaume. »

Par ailleurs, la communion avec les morts peut avoir un effet de thérapie collective, puisqu'elle possède toutes les caractéristiques du rite *piaculaire* durkheimien, conçu pour renforcer la solidarité entre les membres d'une communauté par le travail de deuil, notamment l'exaltation de la peine collective et l'expiation du péché. Le rite crée un état mental où l'individu se sent moralement engagé à participer aux joies et aux peines collectives : ne pas répondre à ce devoir équivaut à ne pas détourner la menace qui pèse sur toute la communauté, à attirer la malédiction, la colère de Dieu : « La vérité sur l'atrocité génocide du peuple ukrainien doit sonner haut et fort car le peuple qui ne se souvient pas de son passé est *condamné à l'errance* dans l'avenir... Cette vérité doit rassembler le peuple ukrai-

nien ».<sup>7</sup> Comme dans tous les rites de deuil, la tristesse, sentiment dominant, se mêle à une sorte de colère. Pour échapper à la malédiction, le mort doit être pleuré, avoir droit à des lamentations rituelles. Dans un rite de deuil collectif contemporain, impliquant des millions de morts, la communauté a besoin de consolider et d'homogénéiser sa mémoire collective, en se dévouant au culte du symbole sacré. Ainsi le rite compassionnel « ordonne le désordre et donne sens à l'accidentel et à l'incompréhensible », enfin il donne à la communauté qui commémore l'impression de « maîtriser le mal, le temps, les relations sociales ». [Segalen, *op. cit.* : 26].

La commémoration de l'Holodomor sur une base régulière pourrait aussi prévenir l'avènement de drames similaires. « La force du souvenir collectif doit offrir la meilleure garantie de notre existence autonome », déclare le président Iouchtchenko lors d'une adresse radiophonique à la nation : « Aucun peuple ne peut vivre sans mémoire, sans passé, sans futur. Sinon il sera facile de le manipuler, de le réduire en esclavage<sup>8</sup> ». Dans ce sens, maintenir le souvenir de l'Holodomor agit comme une protection collective contre les malheurs futurs, comme une manière de consolider les assises de l'identité nationale.



### La haute efficacité des objets symboliques et l'émotion collective

Si le rite se révèle aussi efficace, c'est que les objets et les gestes symboliques qu'il mobilise sont susceptibles de provoquer une importante charge émotionnelle, générant des états mentaux de partage collectif fort chez ceux qui y participent. En Ukraine, ces objets sont issus des traditions différentes, certains étant plus proches de l'imaginaire religieux (cierges, croix), d'autres de l'imaginaire national voire nationaliste (épi de blé, obier). Leur proximité s'explique, d'une part, par le fait que les Églises pro-ukrainiennes ont toujours appuyé les luttes de libération nationale, béni leurs leaders et leurs symboles, encouragé leurs tentatives d'accession

7) Déclaration commune signés par les chefs des principales églises ukrainiennes, à l'occasion du 75<sup>e</sup> anniversaire de la commémoration de l'Holodomor, du 23 novembre 2007, [http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/ecumen\\_doc/state-ment\\_noagit/](http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/ecumen_doc/state-ment_noagit/), dernière consultation le 30.09.09.

8) Discours radiophonique du président Iouchtchenko du 26.11.2005. *Site du Président d'Ukraine* : [www.president.gov.ua/news/data/25\\_4446.html](http://www.president.gov.ua/news/data/25_4446.html), dernière consultation le 30.06.2007.

à l'indépendance. D'autre part, les nationalistes ont toujours cultivé une vision métaphysique, spirituelle et irrationnelle de la nation. Et en Ukraine, la foi chrétienne (associée à l'attachement à la terre et à la famille) constitue un pilier sur lequel se construit l'identité nationale.

On peut vérifier la haute efficacité de certains symboles ainsi que leur lien autant avec les pratiques religieuses que celles du culte de la nation à partir de ces quelques exemples. Prenons l'obier, arbuste qui a toujours été, en Ukraine, pourvu d'un sens communautaire, rassembleur, patriotique. Utilisé traditionnellement au cours des rites familiaux comme le mariage ou l'enterrement, il a accumulé plusieurs sens : la pureté, la beauté, la résistance, à la manière de ces grappes qui gèlent et plient mais ne brisent pas. L'obier est aussi le symbole de « l'Ukraine occupée » dans la chanson patriotique, devenue l'hymne des luttes de libération nationale des années 1920. En 2005, le président Iouchtchenko décide la plantation à Kiev d'un bosquet d'obiers (10 000), à côté du complexe mémorial récemment construit. Chacun doit symboliser un village ukrainien victime de la famine. Cet événement commémoratif donne corps, d'une manière métaphorique, à la mémoire traumatique. Il symbolise l'ampleur de la tragédie, incite à pleurer les morts et à voir dans ce bosquet le symbole de l'unité nationale. Ironie de la chose, *Le Bosquet d'obiers* était aussi le nom de la pièce d'Olexandre Korniytchuk (1950), un dramaturge officiel du régime stalinien, qui a su récupérer le sens national de ce symbole pour légitimer l'identité ukrainienne soviétique (épisode totalement oublié). De nos jours, les baies d'obier sont souvent utilisées pour décorer les monuments dédiés aux victimes de tous les régimes totalitaires.

Un autre symbole fréquemment utilisé en rapport avec les famines et l'identité ukrainienne est l'épi de blé, au singulier comme au pluriel. Il peut prendre des sens différents selon le contexte. Le blé étant le symbole classique de l'Ukraine, terre à blé, représenté par la couleur jaune du drapeau, il peut facilement revêtir un sens unificateur. Une grande

quantité de blé (une couronne d'épis de blé, une germe de blé) évoquerait plutôt la prospérité (l'aisance, la bonne récolte) et par-là la force de la nation. Entouré d'un ruban noir, il met l'accent sur la privation et la famine et la nécessité d'un travail de deuil, seul garant de la récupération du sentiment de fierté nationale, estompé dans le passé. Il témoigne de la dette à l'égard des morts dont il rappelle qu'ils avaient été des vivants [Ricoeur, 1996 (1991) : 194] et que les Ukrainiens d'aujourd'hui ont le devoir de ne pas oublier. À Paris, en 2003, lors de la commémoration de l'Holodomor, une gerbe de blé nouée d'un ruban noir a été déposée sous l'Arc de Triomphe. Les participants l'interprètent « comme le souvenir du blé exporté à l'étranger et enlevé à ceux qui l'avaient cultivé, le symbole de la vie qui vainc la mort, le souvenir de ces épis de blé ramassés sur les champs kolkhoziens pour lesquels on fusillait "les ennemis du peuple" » [Lazarieva, 2003]. Un autre exemple : en guise de campagne de sensibilisation pour attirer l'attention sur l'importance de la reconnaissance de l'Holodomor comme acte de génocide, certains députés se sont chargés de remettre à chacun de leurs collègues moins convaincus un épi de blé noué d'un ruban noir (en guise de rappel d'un devoir de mémoire). On trouve les épis de blé sur de nombreux monuments dédiés aux victimes des famines. On voit leur représentation iconographique sur des posters, des clips<sup>9</sup>, des matériaux d'exposition<sup>10</sup>, des bandes-annonces. Bref, l'efficacité de ce symbole augmente au fur et à mesure que ses usages se multiplient et se diversifient.

Finalement, certains rituels incitent la communauté qui commémore à « se glisser dans la peau » des victimes, en faisant éprouver aux participants des sensations similaires à celles des victimes, comme manger une soupe à base d'herbes sauvages accompagnée d'un pain fait de paille et d'écorce, lors du repas symbolique, organisé par l'Église autocéphale ukrainienne aux États-Unis, en octobre 2007, à l'occasion du 75<sup>e</sup> anniversaire de l'Holodomor [Houdzyk, 2007]. Chacun des invités à ce repas symbolique devait venir allumer sa bougie et avaler, dans

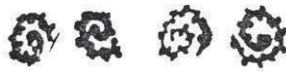
9) Le clip d'Oksana Bilozir, intitulé Svi-cha trad. la bougie, est un bon exemple pour observer la symbolique : <http://video.i.ua/user/34416/3255/24123/>

10) Comme l'était, en 2007, l'exposition « Exécutés par la faim : le génocide inconnu des Ukrainiens », organisée dans quelques capitales européennes (Bruxelles, Genève, Londres, Minsk, Washington) pour sensibiliser l'opinion publique à la cause de la reconnaissance de l'Holodomor.



le silence, quelques gorgées de cette soupe, en pensant à tous ces parents qui devaient nourrir leurs enfants pendant la famine avec quelque chose de semblable. Le dîner se terminait par une marche collective, la bougie à la main, vers l'Église de la Mémoire, église construite à la mémoire des victimes, où la célébration d'une messe était prévue à cet effet. Cette matérialisation de la famine par la mise en scène commémorative témoigne d'une volonté de frapper les esprits et de leur faire éprouver réellement la famine, pour

mieux ancrer son souvenir. Contrairement aux autres rites, celui-ci est plus participatif que contemplatif. Il incite les participants à communier avec les victimes, en provoquant la résurgence, soudainement matérialisée, des conditions inhumaines qu'ont dû affronter les victimes, partageant leurs souffrances, dans une sorte d'auto-flagellation supprimant la distance temporelle entre les morts et les vivants, et investissant dans le culte de la mémoire traumatique.



## Conclusion

Ainsi, la victime en tant que nouvelle catégorie sociale, et la victimisation en tant que phénomène de société en plein essor, munissent les plaignants de l'Histoire d'outils politiques puissants pour mener efficacement leurs luttes collectives de reconnaissance sociale autant au sein de leur propre communauté qu'auprès de la communauté internationale. La condamnation officielle des perpétrateurs des crimes commis dans le passé, les excuses publiques et le repentir collectif deviennent désormais des pratiques courantes. La nouvelle place qu'a progressivement acquise la victime, y compris dans les récits collectifs, est due à l'évolution du droit international accompagnée de toute une vague d'intérêt public envers les témoignages des victimes, dont les voix ont pu enfin être entendues sur la place publique. Tout cela a contribué à l'émergence des mémoires traumatiques et à l'efficacité du modèle victimaire, forgé sur l'exemple de l'Holocauste à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, et appliqué à d'autres contextes dès la fin de la guerre froide suivie de la chute du régime communiste. Son principal attrait est la compassion, qui produit de la cohésion sociétale au plan national.

Notre analyse a aussi démontré que non seulement le modèle victimaire s'exporte

parfaitement dans les sociétés post-totalitaires, mais qu'il y devient dominant, allant jusqu'à la revendication du statut de victime pour la nation tout entière. Ici deux processus convergent et se renforcent mutuellement : la reconnaissance des torts infligés aux victimes et la sacralisation de la peine collective, qui ensemble incitent à une communion avec les morts par des rituels de recueillement, provoquant une forte émotion chez les participants. Par ailleurs, l'opérationnalité des mémoires victimaires ne se limite pas au domaine commémoratif, elle peut aussi être attestée dans la sphère politique et les relations internationales, puisqu'une question mémorielle peut devenir une affaire d'État voire une affaire entre États.

Mais une interrogation demeure. L'opérationnalité est-elle synonyme de réussite ? De nombreux historiens et d'autres spécialistes de la mémoire mettent constamment en garde contre les usages abusifs des mémoires victimaires et les effets pervers de la victimisation, car « se purifier du fardeau du passé », au sens anthropologique du terme, ne signifie pas l'assumer pleinement. Cependant, les rites de deuil collectifs, s'ils ne posent pas la question du regard critique et de l'examen de conscience, répondent à d'autres besoins universels, comme la construction du sens collectif et la cohésion sociétale, et le font avec une efficacité remarquable.

## Bibliographie

- Bogaska-Martin Ewa, 2004, *Entre mémoire et oubli : le destin croisé des héros et des victimes*, Paris, l'Harmattan.
- Chaumont Jean-Michel, 1997, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- Durkheim Emile, 1976 (1912), *The elementary forms of the religious life*, ed. Biddles Ltd, Guilford, Surrey.
- Erner Guillaume, 2006, *La société des victimes*, Paris, La Découverte.
- Garapon Antoine, 2008, *Peut-on réparer l'Histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob.
- Halbwachs Maurice, 1994 (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel.
- Hervieu-Léger Danielle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- Houdzyk Klara. « L'église ukrainienne à l'étranger commémore les victimes de l'Holodomor », in *Den*, 180 (20 octobre 2007).
- Jewsiewicki Bogumil, 2008, « Patrimonialiser les mémoires pour accorder à la souffrance la reconnaissance qu'elle mérite », Bogumil Jewsiewicki et Vincent Auzas (dir.), *Traumatisme collectif pour patrimoine : Regards sur un mouvement transnational*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 3-12.
- Lazariéva Anna, 2003, « La France commence à réfléchir sur l'Holodomor » [en ukrainien: Франція почала замислюватись над Голодомором], *Dzerkalo tyjnia*, 46, 471 (29 novembre-5 décembre 2003) *Site de l'hebdomadaire* : <http://www.dt.ua/1000/1600/44181/> consulté le 01.07.2007.
- Ostriitchouk Olha, 2009, « Des victimes du stalinisme à la nation-victime: De la commémoration en Ukraine (1989-2007) », *Le Débat*, 155 : 141-151.
- Pomian Krzysztof, 2010, « Victime : L'horizon indépassable de notre temps », *Le Débat*, 160 : 265-269.
- Reemtsma Jan-Philipp, 2002, « The Cultural Background to the Changing Perception of Victims », in Jan Philipp Reemtsma/Winfried Hassemer, *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, C.H. Beck Verlag, München : [http://www.einsteinforum.de/fileadmin/einsteinforum/downloads/victims\\_reemtsma.pdf](http://www.einsteinforum.de/fileadmin/einsteinforum/downloads/victims_reemtsma.pdf)
- Ricœur Paul, 1996 (1991), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Segalen Martine, 2010 (1998), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Armand Colin.
- Tarot Camille, 2008, « Religion, tradition et mémoire collective », in Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte : 223-257.
- Terray Emmanuel, 2006, *Face aux abus de mémoire*, Paris, Actes Sud.
- Zarycky George, 1983, « 10, 000 Mourn Famine Victims at Memorial Service and Rally », *The Ukrainian Weekly*, 50 (11 décembre 1983) : 1, 4.

