

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE
CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

DOSSIER :

Et après ? Mémoire, histoire et éthique pour faire face au passé *Dealing with Difficult Pasts: Memory, History and Ethics*

- 4-19 Dealing with Difficult Pasts: Memory, History and Ethics an Introduction, **Florence Larocque et Anne-Marie Reynaud**
- 20 **Façonner la mémoire : Regards sur la représentation, la politique et les archives / *Shaping Memory Processes: Views on Politics, Representation and Archives***
- 21-42 The Vietnam Pieta: Shaping the Memory of South Korea's Participation in The Vietnam War, **Justine Guichard**
- 43-75 Le rôle politique de la mémoire en Colombie et au Chili : imaginaires, mobilisations, institutions, **Marie-Christine Doran**
- 76-106 Black Canada and why the Archival Logic of Memory Needs Reform, **Cheryl Thompson**
- 107 **Analyses critiques d'initiatives contemporaines de récupération de la mémoire / *Memory in-the-Making: Critical Outlooks on Contemporary Initiatives***
- 108-127 The Ethical Challenges of Recovering Historical Memory Seeing Land: Resituating Landscapes Through Contemporary Indigenous Art Exhibitions, **Carmen Robertson**
- 128-158 La mémoire historique en Espagne, ou le droit saisi par la politique, **Arnaud Martin**
- 159-181 Nation-Building Confessions: Carceral Memory In Postgenocide Rwanda, **Gretchen Baldwin**
- 182 **Pistes pour construire des mémoires historiques plurielles / *Exploring Paths for Building Plural Historical Memories***
- 183-207 Contextualiser l'atrocité? le musée de la mémoire et des droits de l'homme au Chili, **Mauro Basaure**
- 208-239 Expérimenter des formes de « mieux-être » : reconnaître le sens de l'expérience en considérant le pouvoir de dire et de faire des *anicinabekwek* (femmes algonquines), **Audrey Rousseau**
- 240-273 On Epistemic Responsibility While Remembering the Past: the Case of Individual and Historical Memories, **Marina Trakas**
- 274-281 Afterword, **Cynthia E. Milton**

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

La revue est financée par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)
et administrée par le Centre de recherche en éthique (CRE)

The journal is funded by the Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC)
and administered by the Center for Research on Ethics (CRE)



Attribution 4.0 International

Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public, transformer et créer à partir du matériel pour toute utilisation y compris commerciale, selon les conditions suivantes :

- Vous devez créditer l'Œuvre, intégrer un lien vers la licence et indiquer si des modifications ont été effectuées à l'Œuvre. Vous devez indiquer ces informations par tous les moyens raisonnables, sans toutefois suggérer que l'Offrant vous soutient ou soutient la façon dont vous avez utilisé son Œuvre.

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, under the following conditions:

- You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

For all details please refer to the following address:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

RÉDACTRICE EN CHEF/EDITOR

Christine Tappolet, Université de Montréal

COORDONNATEUR DE RÉDACTION/ADMINISTRATIVE EDITOR

Jean-Philippe Royer, Université de Montréal

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS/EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Natalie Stoljar, Université McGill

Éthique et politique : Ryoa Chung, Université de Montréal

Éthique et santé : Kristin Voigt, Université McGill

Éthique et économie : Peter Dietsch, Université de Montréal

COMITÉ D'EXPERTS/BOARD OF REFEREES:

Arash Abizadeh, Université McGill

Charles Blattberg, Université de Montréal

Marc-Antoine Dilhac, Université de Montréal

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université catholique de Louvain

Joseph Heath, Université de Toronto

Samia A. Hurst, Université de Genève

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Catriona Mackenzie, Macquarie University

Katie McShane, Colorado State University

Bruce Maxwell, UQTR

Pierre-Yves Néron, Université catholique de Lille

Wayne Norman, Duke University

Hervé Pourtois, Université catholique de Louvain

Vardit Ravitsky, Université de Montréal

Mauro Rossi, Université du Québec à Montréal

Christine Straehle, Université d'Ottawa

Daniel M. Weinstock, Université McGill

Jennifer Welchman, University of Alberta

NOTE AUX AUTEURS

Merci de soumettre votre article à l'adresse
jean-philippe.royer@umontreal.ca

Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs. Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers_ethique_ethics_forum/). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Please submit your paper to: jean-philippe.royer@umontreal.ca

Articles are anonymously peer-reviewed. Instructions to authors are available on the journal website (www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers_ethique_ethics_forum/). Papers not following these will be automatically rejected.

DOSSIER

ET APRÈS ? MÉMOIRE, HISTOIRE ET ÉTHIQUE POUR FAIRE FACE AU PASSÉ / DEALING WITH DIFFICULT PASTS: MEMORY, HISTORY AND ETHICS

FLORENCE LAROCQUE

ÉCOLE NATIONALE D'ADMINISTRATION PUBLIQUE

ANNE-MARIE REYNAUD

CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE

INTRODUCTION

July 2018, Turtle Island (Canada). Robert Lepage's works *Slāv* and *Kanata*, based, respectively, on slave songs and on the relationship between First Nations and white settlers in Canada, make the headlines and spark debates on cultural appropriation. "We as Indigenous people have a voice, ...[one] that Lepage needs to learn from and never dismiss. You cannot, no matter how educated you think you are, tell our stories without us. That is just not possible. You need us to provide the context, the pain, the suffering, the texture. Without that you're left with a vapid production that continues to perpetuate stereotypes and ignores our very existence today," said Steve Bonspiel, editor and publisher of *The Eastern Door* in Kahnawake (Drimonis, 2018).

October 2019, Santiago de Chile. A popular uprising takes place in Chile. In response, President Piñera declares a state of emergency in the metropolitan region on October 19, then quickly extends it to other regions. The military takes over, dictates curfews, and makes hundreds of arrests in just the few first hours. *Cacerolazos* break the silence at night. The events recall Pinochet's dictatorship, and, on October 25, over two million people protest, claiming they are not at war and that Piñera is "a murderer just like Pinochet." The protests will unravel for months, in the midst of which a constitutional process will be launched to replace Pinochet's 1980 constitution. In parallel, vandalism against at least a dozen memorial sites and Human Rights Houses (established to remember human rights abuses during Pinochet's dictatorship) will be perpetrated, confirming how the contestation of memory was a central aspect of these events (Andrade Daigre, 2020).

These recent events in Canada and Chile highlight how debates and issues around collective memory are contemporary and can have vital consequences. Whether the desire for reconciliation is superficial or real, there have been multiple initiatives to shape and preserve the ways in which individuals and collectives remember episodes of oppression or authoritarianism. However, these

initiatives often raise debates and questions about the instrumentalization of memory for political or personal purposes. Sometimes the victims do not feel understood; at other times, the allies of the protagonists feel that they are wrongly judged. Recovering historical memory, especially in connection to episodes of oppression and violence, is a sensitive—and far from unanimous—process.

This special issue explores ethical issues around the inclusiveness, politicization, and instrumentalization of memory, particularly in relation to the remembering of episodes of oppression or violence. The articles address these issues from the perspectives of various disciplines (political science, art history, philosophy, sociology, law) and in light of case studies from Canada, Chile, Colombia, Rwanda, South Korea, and Spain.

We believe the main contribution of this special issue is twofold. First, the special issue exposes a great variety of memory-recall mechanisms (both official and unofficial) and sheds light on their respective specificities, limitations, and challenges. Second, it discusses and analyzes how sociopolitical variables interact with memory processes, as plural memories emerge, become hierarchized (and sometimes silenced), and play into politics. The next two sections will detail this double contribution and situate it in the existing literature. A third section will present the organization of this special issue and the individual contributions of each paper. (Some readers could be interested in reading this last section first.)

1. REMEMBERING THE PAST: TRANSITIONAL JUSTICE AND BEYOND

In the struggle they face in shaping their narratives of the past, postconflict nations rely on mechanisms that help sort and cement what is remembered and forgotten. These mechanisms are a fundamental piece of dealing with the past, since “whether or not the past passes away depends not only on its meanings and its contexts but also on its forms and commemorative trajectory” (Olick, 1998, p.385). This special issue contributes to this understanding overall by describing and analyzing the specificities, limitations, and challenges of a great variety of these mechanisms.

1.1. Shaping and Cementing National Narratives: (dis)entangling Memory and History

Mechanisms for recall can be categorized as official and unofficial, although these categories are not exclusive, and at times official and unofficial memory mechanisms can straddle both realms, as art and archives did in the Canadian Truth and Reconciliation Commission process and its afterlife (Milton and Reynaud, 2019). Official processes include mechanisms frequently encountered in transitional-justice spaces: truth and reconciliation commissions, financial compensations, apologies, and official commemoration events and spaces.

Mechanisms that tend to fall outside official spaces are mostly artistic and include a variety of elements such as photography, film, installation art, paintings, theatre, dance, storytelling, and music.

The work of remembering is present in all these processes, even though official spaces might strive to uncover or present a historical narrative of events. Memories of individuals and collectives—for instance, survivors and intergenerational survivors—become entangled in the pursuit and articulation of historical memory. To explore memory in this light leads us to consider it to be an active process, best captured by the verb *to remember* and defined as a mediated reproduction of the past that implies selective re-creation within a sociocultural context (Huysse, 1995; Antze and Lambek, 1996; Argenti and Schramm, 2010).

When people remember, they connect their personal memories to a broader narrative, just as that broader narrative feeds on personal memories. This “broader narrative” was first explored through the notion of collective memory (also called social or external memory) as theorized by Maurice Halbwachs in 1925 (*Les cadres sociaux de la mémoire*). For Halbwachs, collective memory is the idea that memory depends on socialization and communication, and that it can be analyzed as a function of social life. He stipulated that individual memories are necessarily shared memories and that those can also be embodied within social practices and beliefs (1992, p. 53).

Halbwachs’s work led to what has been labelled a democratization of history and of memory, with the recognition of the validity of marginal and oppressed voices in the production of history (Samuel, 1994; Argenti and Schramm, 2010, p. 6). In Canada, for example, the recognition of Indigenous oral history as valid evidence emerged with the 1997 Supreme Court ruling in *Delgamuukw v. British Columbia*. Yet, despite efforts like this one to consider history and memory together, a long-standing tension remains between the two. Memory is considered risky because it is subjective, vested with emotions, and questionable as to its reliability (Ricoeur, 2000; Hodgkin and Radstone, 2003). Memory therefore represents “the history that cannot be written” (Lambek, 2006, p. 211) and it is “because memory cannot be trusted as history that it needs to be explored, as a record not of the past, but of the present of those whose interests, views, experiences and life-worlds are somehow inimical to or have fallen outside of the historical project” (Argenti and Schramm, 2010, p. 3). In keeping with this line of thought, Trakas (this issue) characterizes historical memory as a type of large-scale collective memory that accomplishes directive, identity, and social functions (for the collective) that are not oriented towards the truth.

For the sake of conceptual clarity, we should stress that this does not mean considering memory and history to be opposed, but rather “entangled” or even mutually constitutive (Sturken, 1997; Cole, 2001). Still, the concepts remain distinct (for instance, in their methods and aims) while influencing each other: historical consciousness might influence memorial practice and vice versa (Cole, 2001). Trakas (this issue) underscores that the relationship between history and historical memory is both harmonious and conflictive.

1.2. Official Memory Processes and Transitional Justice

Truth and reconciliation commissions can play an important role in the establishment of national narratives. They open spaces for testimony and have been adopted as a way to deal with victims and perpetrators of collective atrocity in processes of national reconciliation (Brants and Kelp, 2013). They also play an important role in shaping an official version of what is remembered (and forgotten), while calling on nations to fulfil a moral imperative of seeking truth and reconciling.

Transitional justice got its name from a wave of political transitions from authoritarian regimes to liberal democracies that started with Argentina in 1983. Human-rights activists and others wanted to address systematic abuses by former regimes without endangering the political transformations that were underway (ICTJ, 2009, p. 1). Governments in Latin America and Eastern Europe therefore began adopting mechanisms such as truth and reconciliation commissions (TRCs) in 1974, and there have been over thirty commissions around the world since. Most TRCs have been put in place by governments, but some have also been prompted by the United Nations and nongovernmental organizations (Minow, 1998; Gibson, 2004). As Martin (this issue) shows in the case of Spain's future truth commission on crimes committed during the civil war and the Franco dictatorship, commissions reveal questions that matter in the present—even when they are set up years after the fact.

The other mechanisms found in the transitional-justice toolbox, such as apologies and financial compensations, also come with their risks and benefits (Olsen, Payne, Reiter and Weibelhaus-Brahm, 2010). Financial compensations, for instance, can be seen as necessary yet never good enough, especially when their timing does not coincide with a symbolic and meaningful implementation measure (Reynaud, 2017). Public commemorations and museums have been recognized as mechanisms that are key for the construction, reconstruction, and maintenance of collective memories (Schwartz, 2012; Isurin, 2017). Yet, as Baldwin (for the Kwibuka commemoration period in postgenocide Rwanda), as well as Doran and Basaure (on the creation of museums in Colombia and Chile), discuss in this special issue, both of these mechanisms raise questions of inclusion and exclusion of memory, as well as reveal the tensions intertwined with calls to face the past in just and ethical ways.

1.3. Beyond the Realm of Transitional-Justice Spaces

There are many examples of creative expressions of truth telling that exist outside official processes and a few that have emanated from official processes, as in the case of Canada's TRC, which was set up as part of the Indian Residential Schools Settlement Agreement signed in 2007. Creative expressions can be performed, beaded, carved, recorded, filmed, photographed, painted, quilted, or written. At times carefully preserved in galleries or archives, sometimes also ephemeral or hidden, these works of art play an important role in memory

processes through their narrative power (Bilbija, Fair, Milton and Payne, 2005; Milton, 2007). Art can provoke ideological shifts and promote dialogue, especially through the creation of productive sites of disruption (Hill and McCall, 2015, p. 13).

Archives can also play a similar role through their stewardship and curation, though this often requires first a fundamental shift in power to decolonize or depoliticize the archives. This may not always be an available option, as the conservation and destruction of archival documents are often an issue of power in conflicts, and reversing the impacts from previous decisions is not necessarily possible (Lynch, 1999; Lemoine, 2015; McGrattan and Hopkins, 2017). Yet Thomson's article in this thematic issue offers an original perspective by showing that not only the content of archives but also their organization can erase Black experiences in Canada. She presents her study through a storytelling approach. Fluid forms of remembering such as storytelling intersect with other processes beyond memory and history making, and can support healing, as well as promote cultural identity and traditional knowledge (see Rousseau, this special issue).

Archives often play an important role in official memory mechanisms, as in Canada's TRC and its afterlife through the Indigenous-led National Centre for Truth and Reconciliation (NCTR). Ethical questions arise and entangle both the tangible and intangible realms of these official and unofficial spaces, just as much in the case of archives as in art. What do we remember about the past? Who decides that? How is this organized and stored or curated? What are the ethical roles and responsibilities of the stewards of these collected memories? In her exploration of colonial narrative through landscape paintings in Canadian museums, Robertson (this issue) reminds us that art must be approached with a critical mindset, as the way in which it is curated can fix narratives just as much as it can disrupt them.

Still, art can make it possible to move beyond our own memory and ethically recall the memory of others, as Guichard (this issue) shows through the example of the statue of the Vietnam Pieta. Guichard (referring to Nguyen, 2017) argues the Vietnam Pieta, through its ethical recall of a neglected facet of the conflict, makes way for a more "just memory," which is not to be conflated with inclusive memory, as total inclusion can never be reached. In making way for a more just memory, art provides options and spaces for carrying out an extremely fine balancing act between what is remembered and what is forgotten, especially in political situations that leave little space or options for ethical remembering.

2. SOCIOPOLITICAL DYNAMICS AND PLURAL MEMORIES

This special issue also contributes to the study of and the critical thinking on the generation, preservation, and role of plural memories, from a sociopolitical perspective. Sociopolitical variables interact with the ways in which the past is remembered at different stages in the process. This special issue adds to the

understanding of three dimensions of these interactions: (1) the sociopolitical sources of plural memories, (2) the sociopolitical dynamics through which these memories are hierarchized (including overrepresentation and suppression), and (3) the way in which collective-memory processes and representation may impact on national and international politics.

2.1. Sources of Plural Memories

The pluralistic form of collective memory—or multiplicity of memory—has largely been acknowledged in memory studies as coexisting and often conflicting with its centralized (often official) form (Confino, 1997; Jelin, 2003; Schwartz, 2012; Kienzler and Sula-Raxhimi, 2019; see also Trakas, this issue). There are multiple sources of this pluralism. One source is sociodemographic factors, like age, gender, class, and ethnicity. Given that events that take place in adolescence and young adulthood tend to make the greatest impact for a group's collective memory, cohort is an important determining factor. Gender, class, and ethnicity are related to the social proximity of a group or a person to a past event (Schuman and Scott, 1989; Griffin, 2004; Larson and Lizardo, 2007; Mälksoo, 2009; Langenbacher, 2010; Isurin, 2017). Along this line of thought, Thompson (this issue) shows how the perspective of the upper echelon of European white settlers leads to a Canadian archival collection excluding Black communities' past. The contrasting visions of land that these settlers and Indigenous Peoples had is also put forward by Robertson (this issue).

Multiple memories also emerge from different personal values and political identities (ideology, affiliation with an organization). The left-right divide, especially, but also values that are (more or less) posttraditional or postmaterialist influence what individuals and groups remember (Larson and Lizardo, 2007). As Bratton (2011, p. 354) specifies, in postconflict settings “where citizens are deeply divided into polarised camps, and where one set of partisans associated with state power is responsible for most abuses, mass preferences are profoundly shaped by party political allegiances.” Basaure and Martin (both in this issue) describe how the left and the right (associated with dictatorial governments) have contrasting views on the memory of Pinochet's and Franco's regimes. Basaure also argues for the importance of distinguishing between the perspectives of the “hard right” and those of the “soft right.”

Collective memories are also plural, of course, because they may be influenced by the roles that groups or individuals play in past events and/or their experience of these. As Isurin (2017, p. 13) summarizes, “every collective memory is going to be remembered and recalled differently by individuals who might have a different personal experience of relating to such memories, whether those memories were part of their lived past or not.” Bratton (2011) and Milton (2015), as well as Doran, Guichard, Rousseau, and Trakas (all four in this issue) present examples of collective memories shaped by experiences such as being exposed to acts or threats of violence, being members of victims' families, and being veterans or members of armed forces (that have perpetrated human-rights violations).

2.2. Hierarchization of Collective Memories

The hierarchization of collective memories, in the process of which some of these may be overrepresented and others suppressed, can take the form of an open struggle or take place inadvertently, under the radar. In both cases, power relations and social conditions (together with cultural and psychological factors) play a key role (Langenbacher, 2010; Isurin, 2017). Many articles of this special issue contribute to our understanding of the sociopolitical dynamics at play.

The struggles over collective memory, especially in postoppression settings, recurrently consist in victims or the people contesting from below the view of the dominant group, the elites (which is often the official or well-established narrative) (Mälksoo, 2009; Nascimento Araújo and Sepúlveda dos Santos, 2009; Viggiani, 2014; Kienzler and Sula-Raxhimi, 2019). This special issue includes studies on the way in which initiatives from civil society have emerged to revive the past, in Chile and Colombia (Doran, this issue) and in South Korea (Guichard, this issue). It also sheds light on struggles between elites over memory—for instance, the debates over the Chilean Museum of Memory and Human Rights (Basaure, this issue) and over the Spanish *Valle de los caídos* (Martin, this issue).

But power relations and social conditions do express themselves not only through struggle, but also through silence (Rousso, 1987; Pollak, 1989; Nascimento Araújo and Sepúlveda dos Santos, 2009). This silence, on one hand, can be conceived as resulting from the two types of “subjected knowledges” suggested by Foucault: (1) confrontational content “that has been buried or disguised” and (2) “knowledge that has been disqualified” (Kienzler and Sula-Raxhimi, 2019, p. 177–178, referring to Foucault, 2001, 2003). In relation to the first type, Trakas (this issue, p. 255) states that a memory may “[silence] other possible collective representations of the past and [fix] a unique meaning to the event remembered.” She then explains how the genocide of Indigenous Peoples was first labelled “Conquest of the Desert” in Argentinean classical historiography and school manuals, as if no one lived in these territories. Similarly, the representation of empty landscapes in Canadian museums is the point of departure of Robertson’s article (this issue), as they represent a “vision of settler colonialism” that is opposed to the Indigenous vision of “land as a living relation.” The second type of subjected knowledge relates to disqualification. Women, especially Indigenous and Black women, have often not been considered “important enough” to be remembered, as Rousseau’s and Thompson’s articles in this issue highlight.

On the other hand, we argue that the silence can also be the result of what we label “withheld knowledge.” This withholding can take place when peoples or communities do not express and share their knowledge because they believe it would be useless, counterproductive, or even dangerous. Conscious withholding may happen when their knowledge is expected to be buried, disguised, or

disqualified, but also if it is expected to generate risks, danger, or conflict that they may want to avoid. Rousseau (this issue) indeed mentions that voices may have been silenced from the report of the *National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls* because of feelings of distrust that emerge and because of a lack of communication and support for victims' families. Besides, Martin (this issue) notes that historically the left refrained from recovering the memory of Franco's dictatorship in Spain out of fear. This fear, or the dilemma between peace (or democracy) and justice (often associated with memory), is central in the transitional-justice literature (Bratton, 2011). The withholding of knowledge can also be unconscious, as is raised by Trakas (this issue), who refers to such withholding as "hermeneutical marginalization." Hermeneutical marginalization is largely grounded in socioeconomic inequality.

If power relations and social conditions are important for memory processes, it is also important to note that they are not fixed, as memory is never definitive (Schwartz, 1982; Olick, 1998). Trakas (this issue, p. 252-253) notes that "members of the collective occupy different positions in the social reality at the moment of experiencing the event and at the moment of reconstructing it." These changes can vary with the political context—for example, they can change if the population become more sensitive to (or demanding around) certain issues (Jelin, 2003; Brunyeel, 2014; Viggiani, 2014; Martin, this issue) or if the state develops a national-identity narrative that excludes ethnicity (Baldwin, this issue). Yet they can also be the result of the original conflict itself, as Guichard (this issue, p. 29) points out: the role of South Korea in the Vietnam War, indeed, has contributed to its economic status, which in turn has given South Koreans "the capacity to project their presence, influence, and remembrance in Vietnam."

2.3. Memories in National and International Politics

Memory processes of painful and violent pasts certainly have the potential to generate or reactivate conflicts, but also to lead to social transformation, to overcome division (McGrattan and Hopkins, 2017; Verovšek, 2020). The temporality can impact on the likelihood of one or the other, but this impact is not unidirectional (Bratton, 2011). Martin (this issue) sees this dual potential in the creation of the Truth Commission in Spain, forty-four years after Franco's death: on one hand, it could reinstate internal divisions on the basis of the civil war and Franco's dictatorship; on the other, it could consolidate democracy.

Various articles in this issue shed light on the potentially conflicting dimension of memory initiatives. Baldwin describes how individual experiences of the Kwibuka commemoration period in Rwanda is associated with increased violence according to "survivors" (who then feel more vulnerable). Guichard shows that South Korean veterans' organizations have responded to the memory processes around the participation of South Korea in the Vietnam War by a remilitarization of their discourse. Basaure notes how the creation of the Museum of Memory and Human Rights in Chile has created new controversies more than it has strengthened reconciliation.

The dual potential of memory is not limited to postauthoritarian and postconflict settings, and memory processes can certainly impact not only national politics, but also bilateral and multinational politics (Onken, 2007; Mälksoo, 2009). Guichard (this issue, p. 33) indeed explains that, in part to prevent the emergence of bilateral tensions, the memory of the role of South Korea in the Vietnam War has been mostly silenced in Vietnam: “To date, civilian killings and other wrongdoings do not constitute the subject of a bilateral conversation between the Republic of Korea and the Socialist Republic of Vietnam, let alone of a dispute that remains unwanted by both states’ political authorities in light of the mutual economic interests on which their unequal relationship is premised.”

Overall, memory processes can certainly not be dissociated from the processes through which voices are forgotten and silenced. While there is a multiplicity of memories, some are often left aside. As power relations, social conditions, and politics come into play, shaping a just or epistemically responsible memory may not be easy or may even seem impossible to reach. Yet, this special issue suggests that promising possibilities exist, as Guichard (this issue) argues the Vietnam Pieta can be considered a “just memory” (referring to Nguyen, 2017) and Trakas (this issue) presents how a collective rememberer could be epistemically responsible.

3. ORGANIZATION OF THE SPECIAL ISSUE

The articles in this special issue cover a great range of geographical areas, remembrance temporalities, modes of memory recall, and disciplinary perspectives.¹ We divided the special issue into three sections, which we believe highlight and generate connections between articles, as we detail in the presentation of each section below. However, in this introduction, we have also outlined other connections between the articles and we encourage the readers to not limit themselves to the connections we suggest, as the articles speak to each other in various and extended ways. The special issue concludes with an afterword by Cynthia Milton.

1. Shaping Memory Processes: Views on Politics, Representation, and Archives (*Façonner la mémoire : Regards sur la représentation, la politique et les archives*)

The articles of the first section analyze how memory has been shaped throughout three major sociopolitical phenomena of world history in the twentieth century: Cold War conflicts, democratic transitions in Latin America, and post-colonialism. They show that memory-shaping processes can be contentious, that conflicts may be more or less apparent, and that some memories may be silenced.

In the first article, Justine Guichard takes the statue of the Vietnam Pieta as a starting point to question who shapes the memory of South Korea’s participation in the Vietnam War. Based on an analysis of the advocacy work of South Korean activists who have originally mobilized for the statue making, she argues that

they are simultaneously privileged compared to Vietnamese victims of the war and marginal in the face of South Korean and Vietnamese governments, while struggling with South Korean veterans' organizations. She sheds light on material and political asymmetries that come into play in the construction of memory. She concludes that the statue can be considered "just memory," as conceptualized by Nguyen (2017)—that is, it is a memorial that is not totally inclusive (which is an unreachable goal), but which recalls both one's own and others' memories.

In the second article, Marie-Christine Doran analyzes similar "memory from below" social movements that have emerged in two starkly different institutional settings: an elite-based negotiated transition in Chile and a gradual exit from an armed conflict in Colombia. In light of interviews conducted with people participating in these movements, she argues that the commonalities of these movements resulted from a common understanding of the political role of memory, as well as from a common social imaginary of "shared suffering" (in which state violence is central). She concludes that institutional support for memory is not a determining factor in the emergence of memory from below, and that the fight against impunity cannot be dissociated from the claim for memory.

In the third article, Cheryl Thompson's point of departure is to consider archives as a subject rather than as a source. She argues that Black women have been erased in Canadian visual archives, though the mislabelling or misinterpretation of metadata. From a first-person narrative and in light of the nineteenth-century photographic portraits of Black women available in the McCord Museum's online collection, she extracts clues of how these women in colonial Canada scripted their own identities in these visual representations. Her approach sheds light on the limited identification data available. She suggests that "naming projects," in which the community would be asked to identify nameless people they might have known, could be a practical alternative to consider in a timely manner.

2. Memory in-the-Making: Critical Outlooks on Contemporary Initiatives (*Analyses critiques d'initiatives contemporaines de récupération de la mémoire*)

The second section stresses that remembering the past is a dynamic and evolving process, which is continuously questioned, contested, reconstructed, or maintained. The fourth, fifth, and sixth articles provide critical analyses of contemporary memory developments that have taken place on three continents: North America, Europe, and Africa.

In the fourth article, Carmen Robertson studies how three projects on and around Canada's 150th anniversary have differently positioned themselves in relation to the naturalization of the settler narrative (and to the way of seeing land) in art museums. She explains how Monkman's exhibition has served an educational purpose with its inclusion of "thoughtful provocations" (as images of colonial

violence), how the rehang of Morrisseau's painting *Artist and Shaman between Two Worlds* (1980) in an exhibition (far from landscapes paintings) suggests that his vision of land has been misinterpreted, and how the Belmore and Casson exhibition has introduced different visions of land in a way accessible for non-Indigenous people. Robertson concludes that art institutions have different options when it comes to the decolonization of their gallery spaces, but also that an additive process is insufficient: acquisitions, curatorial commitment, and educational programming are needed for systemic change to take place.

In the fifth article, Arnaud Martin analyzes the creation of the Truth Commission in Spain, announced in 2018, from a legal perspective. Considering that this commission is intended to unveil the crimes committed during the civil war and Franco's dictatorship, Martin argues that it is embedded in a transitional-justice approach, with promises and pitfalls. He highlights, first, that its creation could have positive effects on Spanish democracy, either by helping victims' families to document their history to consolidate the democratic transition, or by building an inclusive historical narrative to strengthen Spain's democracy. He notes, however, that practical considerations (such as its composition, its two-year duration, and its late start), as well as, more importantly, the political and partisan motivations behind it, may limit its reach and significance.

In the sixth article, Gretchen Baldwin focuses on recent memory processes in postgenocide Rwanda and suggests that a (surprising) prison-state relationship may be developing. During the annual one-hundred-day commemoration period called *Kwibuka* ("to remember") imprisoned *génocidaires'* confessions apparently increase and lead to the exhumation of until-then undiscovered graves. These confessions are, to a certain extent, not expected, as there are no (publicly known) incentives for prisoners to confess (since the closing of the *gacaca* process in 2004). At the same time, the exhumations during *Kwibuka* (which likely occur as a result of these confessions) may contribute to the making and remaking of the national narrative of the genocide memory. Based on discourse analysis and field interviews, Baldwin's study questions how these confessions are obtained and how they may factor into commemoration practices.

3. Exploring Paths for Building Plural Historical Memories (*Pistes pour construire des mémoires historiques plurielles*)

The third section brings together three articles that underline the challenges and possibilities for building bridges between different historical memories. These articles opt for a proactive approach, with practical, exploratory, and conceptual proposals.

In the seventh article, Mauro Basaure suggests a way to address the controversies generated by the Museum of Memory and Human Rights' permanent exhibition on the human rights' violations perpetrated during Pinochet's dictatorship, in Chile. Created in 2010 under the Bachelet government, this museum was

rapidly contested by the “hard right,” which denies that human rights’ violations took place during the dictatorship, and by the “soft right,” which argued that human rights violations needed to be contextualized (i.e., that a presentation of the pre-coup period should be included). Basaure argues that the integration of a noncausal contextualization could be a noncontradictory addition to the museum that could even strengthen it, by showing that the coup and the ensuing human rights violations had neither causes nor antecedents.

In the eighth article, Audrey Rousseau presents the foundations of an exploratory collaborative research project addressing the disappearances and murders of Indigenous women and girls in the Abitibi-Témiscamingue region (in Québec, Canada). The project consists in mapping *Anicinabekwek* (Algonquin women’s) memories, and aims to document, honour, and educate in light of these difficult memories in a manner that is culturally sensitive and relevant. Its methodological approach is based on storytelling and the coproduction of stories that take into account intergenerational experiences of women. It conceives memory as resting on interrelation and dialogue, often including a healing dimension, especially when memories are associated with suffering. Mapping memories intends to offer an avenue to the wellness and empowerment of individuals and communities.

In the ninth article, Marina Trakas explores the idea of taking responsibility for the past, by suggesting that an epistemically responsible collective rememberer should be open and responsive to divergent voices emerging outside or on the margins of the collective. She first discusses the notion of epistemic responsibility applied to individual memories and distinguishes among three versions: minimal (making a cognitive effort to retain information), basic (executing actions at the encoding and recollection stages), and strong (adopting an epistemically vigilant stance not only towards oneself but also towards others). She then argues that, for the collective epistemic responsibility that applies to historical memories, the strong version appears the most appropriate, and that this epistemic responsibility is based on grounds similar to the ones applied to individual memories: pragmatic considerations about the negative consequences of misremembering or forgetting and a feeling of care.

Finally, drawing on these articles and the discussions they open, Cynthia Milton provides some concluding thoughts on how this special issue situates itself in the interdisciplinary fields of memory studies, human rights and transitional justice, while underlining the importance of ethical recall in the aftermath of difficult pasts.

Last but not least, all our thanks go out to the authors who contributed to this special issue, as well as to Jean-Philippe Royer, the talented and dedicated administrative editor of *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, and to all the diligent reviewers and the outstanding linguistic editors who worked with us. We especially want to stress that the team working in the shadows has been essential for putting forward the diversity of voices of this special issue. *Merci!*

NOTES

¹ Note that authors were invited to submit their articles in either French or English. As the majority chose to write in English, we followed suit in the introduction.

REFERENCES

Andrade Daigre, Sebastián, *Estallido Social*, 2020, URL: <https://estallidosocial.com/> (last accessed June 8, 2020).

Antze, Paul, and Lambek, Michael, *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York, London: Routledge, 1996.

Argenti, Nicolas, and Schramm, Katharina, (eds.) *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*, New York, Berghahn Books, 2010

Bilbija, Ksenija, Fair, Jo Ellen, Milton, Cynthia E. and Payne, Leigh A., (eds.), *The Art of Truth-Telling about Authoritarian Rule*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2005.

Brants, Chrisje and Kelp, Katrien, “Transitional Justice: History-Telling, Collective Memory, and the Victim-Witness,” *International Journal of Conflict and Violence*, vol. 7, no. 1, 2013, p. 36–49.

Bratton, Michael, “Violence, partisanship and transitional justice in Zimbabwe,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 49, no. 3, 2011, p. 353–380.

Brunyeel, Kevin, “The King’s Body: The Martin Luther King Jr. Memorial and the Politics of Collective Memory,” *History and Memory*, vol. 26, no. 1, 2014, p. 75–108.

Cole, Jennifer, *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2001.

Confino, Alon, “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method,” *The American Historical Review*, vol. 102, no. 5, 1997, p. 1386–1403.

Drimonis, Touta, 2018, “Like SLĀV, Kanata is a missed opportunity for Robert Lepage,” *Canada’s National Observer*, 2018, URL: <https://www.nationalobserver.com/2018/07/27/opinion/slav-kanata-missed-opportunity-robert-lepage> (last accessed June 8, 2020).

Foucault, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire.” in *Dits et écrits, Vol. 1, 1954–1975, 1004–1024*, Paris, Quarto/ Gallimard, 2001.

Foucault, Michel, “*Society Must Be Defended*”: *Lectures at the Collège de France, 1975–1976. Vol. 1*, New York, Picador, 2003.

Gibson, James L., *Overcoming Apartheid: Can Truth Reconcile a Divided Nation?* New York, Russell Sage Foundation, 2004.

Griffin, Larry J., “‘Generations and Collective Memory’ Revisited: Race, Region, and Memory of Civil Rights,” *American Sociological Review*, vol. 69, no. 4, 2004, p. 544–557.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992 [English translation of *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Felix Alcan, 1925].

Hill, Gabrielle l’Hirondelle and McCall, Sophie, *The Land We Are: Artists and Writers Unsettle the Politics of Reconciliation*, Winnipeg: ARP Books, 2015.

Hodgkin, Katharine and Radstone, Susannah, *Contested Pasts: The Politics of Memory*, New York, Routledge, 2003.

Huyssen, Andreas, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, London, Routledge, 1995.

International Center for Transitional Justice (ICTJ), “What is Transitional Justice?” New York, 2009, URL: <https://www.ictj.org/about/transitional-justice> (Last accessed June 9, 2020).

Isurin, Ludmila, *Collective Remembering: Memory in the World and in the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Jelin, Elizabeth, *State Repression and the Labors of Memory*, translated by Judy Rein and Marcial Godoy-Anativia, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Kienzler, Hanna and Sula-Raxhimi, Enkelejda, “Collective Memories and Legacies of Political Violence in the Balkans,” *Nationalities Papers*, vol. 47, no. 2, p. 173–181.

Lambek, Michael, “Memory in a Maussian Universe”, in *Memory Cultures: Memory, Subjectivity and Recognition*, edited by S. Radstone and K. Hodgkin, New Brunswick and London, Transaction, 2006.

Langenbacher, Eric, “Collective Memory as a Factor in Political Culture and International Relations,” in Eric Langenbacher and Yossi Shain (eds.), *Power and the Past: Collective Memory and International Relations*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2010, p. 13–50.

Larson, Jeff A. and Lizardo, Omar, “Generations, Identities, and the Collective Memory of Che Guevara,” *Sociological Forum*, vol. 22, no. 4, 2007, p. 425–451.

Lemoine, Hervé, “Conserver, détruire, communiquer, dissimuler...,” *Pouvoirs*, vol. 153, no. 2, 2015, p. 75–84.

Lynch, Michael, “Archives in Formation: Privileged Spaces, Popular Archives and Paper Trails,” *History of Human Sciences*, vol. 12, no. 2, 1999, p. 65–87.

Mälksoo, Maria, “The Memory Politics of Becoming European: The East European Subalterns and the Collective Memory of Europe,” *European Journal of International Relations*, vol. 15, no. 4, 2009, p. 653–680.

McGrattan, Cillian and Hopkins, Stephen, “Memory in Post-Conflict Societies: From Contention to Integration?”, *Ethnopolitics*, vol. 16, no. 5, 2017, p. 488–499.

Milton, Cynthia E., “At the Edge of the Peruvian Truth Commission: Alternative Paths to Recounting the Past,” *Radical History Review*, 98, 2007, pp. 3–33.

Milton, Cynthia E., “Curating Memories of Armed State Actors in Peru’s Era of Transitional Justice,” *Memory Studies*, vol. 8, no. 3, 2015, p. 361–378.

Milton, Cynthia E. and Reynaud, Anne-Marie, “Archives, Museums and Sacred Storage: Dealing with the Afterlife of the Truth and Reconciliation Commission of Canada,” *International Journal of Transitional Justice*, vol. 13, no. 3, 2019, p. 524–545.

Minow, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1998.

Nascimento Araújo, Maria Paula and Sepúlveda dos Santos, Myrian, "History, Memory and Forgetting: Political Implications," *RCCS Annual Review [Online]*, no. 1, 2009.

Nguyen, Viet Thanh, *Nothing Ever Dies: Vietnam and the Memory of War*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

Olick, Jeffrey K., "Memory and the Nation: Continuities, Conflicts, and Transformations," *Social Science History*, vol. 22, no. 4, 1998, p. 377–387.

Olsen, Tricia D., Payne, Leigh A, Reiter, Andrew G., and Weibelhaus-Brahm, Eric, "When Truth Commissions Improve Human Rights," *International Journal of Transitional Justice*, Vol.4, no.3, 2010, p. 457-476.

Onken, Eva-Clarita, "The Baltic States and Moscow's 9 May Commemoration: Analysing Memory Politics in Europe," *Europe-Asia Studies*, vol. 59, no. 1, 2007, p. 23–46.

Pollak, Michael, "Memória, esquecimento e silêncio," *Estudos Históricos*, vol. 2, no. 3, 1989, p. 3–15.

Reynaud, Anne-Marie, *Emotions, Remembering and Feeling Better: Dealing with the Indian Residential Schools Settlement Agreement in Canada*, Bielefeld, transcript Verlag, 2017.

Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Rousso, Henri, *Le syndrome de Vichy*, Paris, Seuil, 1987.

Samuel, Raphael, *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture*, London, Verso, 1994.

Schuman, Howard, and Scott, Jacqueline, "Generations and Collective Memories," *American Sociological Review*, vol. 54, no. 3, 1989, p. 359–381.

Schwartz, Barry, "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," *Social Forces*, vol. 61, no. 2, 1982, p. 374–402.

Schwartz, Barry, "Rethinking Conflict and Collective Memory: The Case of Nanking," in Jeffrey C. Alexander, Ronald N. Jacobs, and Philip Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 529–563.

Sturken, Marita, *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*, Berkeley, London, University of California Press, 1997.

Verovšek, Peter J., "Memory, Narrative, and Rupture: The Power of the Past as a Resource for Political Change," *Memory Studies*, vol. 13, no. 2, 2020, p. 208–222.

Viggiani, Elisabetta, *Talking Stones: The Politics of Memorialization in Post-Conflict Northern Ireland*, New York and Oxford, Berghahn Books, 2014.

1
FAÇONNER LA MÉMOIRE : REGARDS SUR LA
REPRÉSENTATION, LA POLITIQUE ET LES ARCHIVES
*SHAPING MEMORY PROCESSES: VIEWS ON
POLITICS, REPRESENTATION AND ARCHIVES*

THE VIETNAM PIETA: SHAPING THE MEMORY OF SOUTH KOREA'S PARTICIPATION IN THE VIETNAM WAR

JUSTINE GUICHARD
UNIVERSITÉ DE PARIS

ABSTRACT:

Conceived to commemorate the victims of South Korea's participation in the Vietnam War, the statue of the Vietnam Pieta invites us to question who shapes the memory of this neglected facet of the conflict. The present article analyzes the various actors involved in this contentious process in and across both countries, starting with the South Korean activists behind the statue's making and the movement for recognizing the crimes committed by their army. Examining these activists' advocacy work since the late 1990s, the article argues that they are triply situated in the fight over remembering South Korea's intervention in Vietnam. Truth advocates first appear in a position of privilege and leadership vis-à-vis Vietnamese victims of South Korean military wrongdoings, which raises the issue of the material and political asymmetries at stake in the construction of memory. Simultaneously, the same advocates occupy a position of marginality vis-à-vis the dominant public discourse held on the war by Hanoi and Seoul, whose common interest lies in deepening their mutually beneficial but unequal economic partnership. Thirdly, the memory of the conflict pits truth activists against another group within their own civil society: veterans' organizations aggressively denying all war crimes accusations. Ultimately, remembering the war is not the object of a bilateral dispute between the South Korean and Vietnamese states, but rather a site of domestic tensions within South Korea itself.

RÉSUMÉ :

Conçue pour commémorer les victimes de l'intervention sud-coréenne dans la Guerre du Viêt Nam, la statue de la Pietà vietnamienne nous invite à interroger qui façonne la mémoire de ce pan négligé des hostilités. Le présent article analyse les acteurs impliqués dans ce processus conflictuel de part et d'autre de chaque pays, à commencer par les activistes sud-coréens à l'origine de la statue et du mouvement pour la reconnaissance des crimes de leur armée. Examinant le travail militant qu'ils ont mené depuis la fin des années 90, l'article soutient que ces activistes sont triplement situés dans le combat autour de la mémoire de l'intervention sud-coréenne au Vietnam. Ils occupent tout d'abord une position de privilège et de leadership vis-à-vis des victimes vietnamiennes des violences militaires sud-coréennes, soulevant la question des asymétries matérielles et politiques à l'œuvre dans tout processus de construction mémorielle. Simultanément, ces mêmes activistes apparaissent dans une position de marginalité vis-à-vis du discours public dominant qu'Hanoï et Séoul entretiennent dans l'intérêt de leur partenariat économique. Enfin, la mémoire de la guerre oppose les militants sud-coréens à un autre groupe de leur société civile : les associations d'anciens combattants niant toute accusation de crimes. Cette mémoire ne fait donc pas l'objet d'une dispute bilatérale entre le Vietnam et la Corée du Sud mais bien plutôt d'un conflit au sein de ce dernier pays.

INTRODUCTION

The statue of the Vietnam Pieta represents a woman cradling in her arms a newborn child. Their eyes are closed, like those of the dead for whom the two figures stand. The lost lives to which the sculpture pays tribute are not the ones usually honoured in commemorations of the Vietnam War in the United States or of the American War in Vietnam, a conflict that both countries officially remember with different names on different dates.¹ The Vietnam Pieta took shape in a third nation largely forgotten as having been one of the belligerents: the Republic of Korea (ROK, or South Korea). The extent of South Korea's participation in what it also terms the Vietnam War (*pet'ŭnam chŏnjaeng*) should not be minimized. Between 1963 and 1974, the ROK dispatched more than 300 000 troops to support the US-backed Republic of Vietnam (RVN, or South Vietnam) in its fight against the Communist-controlled Democratic Republic of Vietnam (DRVN, or North Vietnam). This massive military deployment made the ROK the second-largest foreign force active on the ground, far ahead of the few other states that answered President Lyndon Johnson's call for "more flags" to join the American war effort in Vietnam (including Australia, New Zealand, the Philippines, and Thailand).² In exchange for its involvement, Seoul not only received from Washington security reassurances in the context of the Korean peninsula's own division into two ideologically antagonistic halves. The ROK also obtained vast economic gains in the form of direct payments and "a wide range of other assistance" that contributed to its fast-paced economic development.³

The so-called Miracle on the Han River is far from being the sole legacy of South Korea's participation in the Vietnam War. Its human cost is another one, wrought by the violence that ROK soldiers experienced and perpetrated at the same time. South Korean troops indeed shared with their allies, enemies, and the Vietnamese population at large the plight of being exposed to the herbicides sprayed by the US Army as a counterinsurgency weapon.⁴ While approximately 5 000 ROK servicemen died and 16 000 were injured in Vietnam, it is estimated that at least 50 000 of them were affected by dioxin-contaminated herbicides such as Agent Orange, whose health and environmental effects are still unfolding today.⁵ Yet the South Korean military not only endured but also inflicted suffering in the course of the conflict. Early on, its members were accused of serious violations of international humanitarian law or *jus in bello*, such as the principle of distinction between combatants and noncombatants according to which the latter cannot be deliberately targeted. These violations were perhaps first openly denounced at the International Tribunal for War Crimes in Vietnam, a civil-society body convened by Bertrand Russell and chaired by Jean-Paul Sartre twice in 1967 in Sweden and Denmark.⁶ It is now claimed that ROK soldiers carried out about eighty civilian massacres in which more than 9 000 Vietnamese were killed, including seventy-four in the villages of Phong Nhị and Phong Nhất as well as 135 in the village of Hà My.⁷

Conceived to commemorate and apologize for these crimes, the Vietnam Pieta invites us to question who shapes the memory of South Korea's participation in the Vietnam War. The present article analyzes the various actors involved in this contentious process in and across both countries, starting with the South Korean activists behind the statue's making and the movement for recognizing the crimes committed by their army. Examining the sculpture in light of these activists' advocacy work since the late 1990s, the article argues that they are triply situated in the fight over remembering South Korea's intervention in Vietnam. Advocates of addressing and redressing South Korean military wrongdoings first appear in a position of privilege and leadership vis-à-vis Vietnamese victims, which raises the issue of the material and political asymmetries at stake in the construction of memory. Initially mobilized in the name of truth and now of peace, the same advocates simultaneously occupy a position of marginality vis-à-vis the dominant public discourse held on the war by Hanoi and Seoul, whose common interest lies in deepening their mutually beneficial but unequal economic partnership. Thirdly, the memory of the conflict ultimately pits South Korean activists against another group within their own society: veterans' organizations aggressively denying all accusations of crimes. This struggle has led ex-combatants to remilitarize their presence in the public space since the turn of the twenty-first century. Far from being a monument to the collective memory of the war, the Vietnam Pieta thus embodies the fight of a segment of South Korean civil society to bring to light both a bilaterally neglected and domestically contested past.

I. A UNIFYING MONUMENT TO THE DEAD: REACH AND LIMITS OF THE VIETNAM PIETA'S EMBRACE

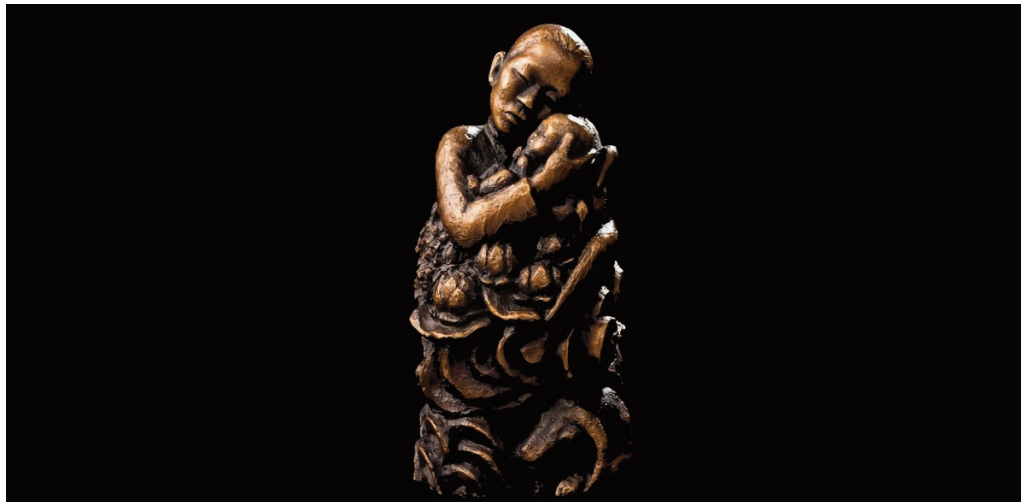


Photo caption: Small-sized version of the Vietnam Pieta by South Korean artists Kim Sŏ-kyŏng and Kim Un-sŏng. *Photo: The Korea-Vietnam Peace Foundation*

While simplified, most of the motifs present on the full-scale sculpture can be discerned below the figures of the mother and her child (from top to bottom, plumeria and lotus flowers, curves of wind, waves, and clouds, as well as a water buffalo). Missing details include a butterfly on the shoulder of the female character.

1. From speaking “truth” to building “peace”

The Vietnam Pieta is a monument to war victims that strives to bring peace at a variety of levels: peace to the dead, Vietnamese civilians who perished at the hands of the South Korean Army, and peace among the living, not only across but also within national boundaries. The statue itself depicts an embrace between a mother and her newborn child, represented cheek to cheek and both with eyes closed. The scene is not explicitly one of lamentation or mourning as in the traditional religious iconography of the Pietà, in which the Virgin Mary holds the lifeless body of Jesus Christ. Here, the work of grief is left to those who are on the other side: on the side of viewers and, beyond, on the side of victimizers. As such, the sculpture belongs to and derives from the stream of efforts undertaken in South Korea since the turn of the twenty-first century to address and redress the wrongdoings committed below the seventeenth parallel by the ROK military.⁸ One of the latest initiatives pursuing such an end was the People’s Tribunal on War Crimes by South Korean Troops during the Vietnam War (*pet’ŭnam chŏnjaeng sigi han’guk kune ũihan min’gain haksal chinsang kyumyŏngŭl wihan simin p’yŏnghwa pŏpjŏng*), gathered in Seoul from April 20 to 22, 2018.⁹ Fifty-one years separate the work of this civil-society body from that of its predecessor, the abovementioned Russell-Sartre Tribunal. The relation between the two, however, is hardly one of linear continuity given the public oblivion into which the crimes committed by South Korean forces fell for decades.

As underlined by historian Charles K. Armstrong, the “emergence of a more critical remembering of the Vietnam War first in fiction, then in film, in media investigations of official ROK government statements, and most recently in research by scholars from South Korea” was made possible only following the transition from authoritarian to democratic rule that the country underwent in the late 1980s.¹⁰ Even after regime change, it took more than ten years before revelations about the issue of the civilian massacres perpetrated by ROK soldiers surfaced in the progressive press. In May 1999, the magazine *Hankyoreh 21* began to publish a series of reports based on the fieldwork investigation of Ku Su-jŏng, a history PhD student turned *Hankyoreh 21* correspondent who not only consulted documentation from Vietnamese governmental sources but also conducted interviews with survivors from the five provinces where the South Korean military had operated. Later that year, *Hankyoreh 21* came to be at the forefront of a “Sorry, Vietnam” (*mianhaeyo pet’ŭnam*) campaign, which led President Kim Dae-jung (1998–2003) to apologize in 2001 for the “pain involuntarily inflicted to Vietnamese people by our participation in this unfortunate war.”¹¹ This has not proved enough for those calling for the full recognition of South Korea’s responsibility since 1999. Among them were the dozen of advocacy and human rights groups that in 2000 formed the Committee for Investigating the Truth about Civilian Massacres in Vietnam (*pet’ŭnam yangmin haksal chinsang kyumyŏng taech’aek wiwŏnhoe*), renamed that same year the Truth Committee on Civilian Massacres during the Vietnam War (*pet’ŭnam chŏnjaeng min’gain haksal chinsil wiwŏnhoe*). This non-governmental organization morphed in 2003 into the Committee to Promote the Establishment of a Peace

Museum (*p'yŏnghwa panmulgwan köllip ch'ujin wiwŏnhoe*) and in 2015 into the Committee to Promote the Establishment of a Korea-Vietnam Peace Foundation (*hanbe p'yŏnghwa chaedan köllip ch'ujin wiwŏnhoe*).¹²

The Vietnam Pieta was commissioned by this last entity of South Korean artists and spouses Kim Sŏ-kyŏng and Kim Un-sŏng, renowned for another sculpture: the bronze Statue of the Girl (*sonyŏsang*) sitting in front of the Embassy of Japan in downtown Seoul, waiting since 2011 for an apology to the once young and now elderly victims of Japanese military sexual slavery during the Pacific War (1931–1945). Before it was also cast in bronze, a plaster version of the couple's Vietnam Pieta was unveiled in Seoul in April 2016, on the occasion of the forty-first anniversary of the fall of Saigon. The event also served to announce the coming into being of the Korea-Vietnam Peace Foundation (*hanbe p'yŏnghwa chaedan*), effective in the following months. Presided by Kang U-il, a Catholic bishop from the diocese of Cheju, the organization's board currently comprises pioneer activists of the movement to confront South Korea's war crimes in Vietnam, such as Ku Su-jŏng, the Foundation's executive director, and Ko Kyŏng-t'ae, a journalist from *Hankyoreh*.¹³ According to its current English presentation,

The Korea-Vietnam Peace Foundation is a non-profit, non-governmental organization established in September 2016 ... to raise awareness of and redress Korean wrongdoing during the Vietnam War. The Foundation inherits and expands the efforts of the “Sorry, Vietnam” movement dated 1999. We strive not only to heal the pain from the Vietnam War, but also to become an international peace organization. Our activities include academic research; archival of important records; peace education; rehabilitation for victims; cultural exchange with Vietnam; and an annual event on the anniversary of the end of the Vietnam War (April 30th) in hopes of reconciliation and peace. We have also built a “Vietnam Pieta” in remembrance of countless mothers and babies who were victimized during the conflict—we are advocating to have the Pieta installed in Korea and Vietnam. The first “Vietnam Pieta” was installed on Jeju [Cheju] Island in April 2017 to commemorate the 42nd anniversary of the end of the Vietnam War. We advocate for peace not only in Korea and Vietnam, but in broader East Asia and the world.¹⁴

The idiom of peace at the heart of the Foundation's name and self-description appears to serve several legitimizing functions. First, it strategically stresses “positive” and consensual outcomes over “negative” and controversial goals, discursively shifting the focus of the organization's mission from exposing violence to bringing about reconciliation. Such an idiom can be said to have supplanted that of truth emphasized in the wake of the “Sorry, Vietnam” campaign. As justified by the ultimate successor of the Committee for Investigating the Truth about Civilian Massacres in Vietnam originally established in 2000, the Foundation is now “taking a comprehensive approach to peace that not only searches for the truth of the Vietnam War, promotes apology and reconciliation, remembers the victims, and supports victimized areas, but also addresses

the trauma of Vietnam War veterans.”¹⁵ The entity thus defines itself through a double gesture of embrace, directed toward sufferers and ex-soldiers. Relatedly, it situates its advocacy work in the space of global civil society, seeking to transcend two embattled realms: domestic politics and foreign affairs. Its purpose and action are characterized as being unifying rather than divisive not only across state boundaries (between South Korea and Vietnam) but also beyond (regionally as well as internationally) and, perhaps more importantly, within (inside South Korean society). From this perspective, the Vietnam Pieta is more than a tribute to the memory of certain war victims; it is a monument to the Foundation’s vision of its role as promoting an inclusive way of remembering, supposed to bring together audiences separated by experience and geography.

2. Symbolic motifs and cracks

While the discourse of peace has the vocation to speak to all audiences, several of them do not share the same language. The statue precisely offers the possibility to bypass this constraint, conveying a message of atonement not through words but by the sheer force of its presence. Even as it is aesthetically endowed with such power, the sculpture commissioned by the Foundation does not fully escape issues of denomination and translation. The Korean title of the Vietnam Pieta (*pet’ŭnam piet’a*) is similar to its English counterpart not only semantically but also homophonically, meaning and sounding the same in both languages. This title capitalizes on an existing iconographic genre that makes it easy for an internationalized audience—South Korean and otherwise—to identify the two figures imagined by Kim Sŏ-kyŏng and Kim Un-sŏng as being intimate with death. The association is primarily verbal rather than visual, taking place despite the fact that the statue itself is far from being a copy of the post-crucifixion scene of the Virgin Mary cradling Jesus Christ. By contrast, no corpse is explicitly exhibited in the Vietnam Pieta. On top of that, no trace is shown of the actual violence suffered by victims of civilian massacres, the sculpture commemorating their fate without putting it on display. The emotion etched on the faces of the two characters personifying these victims is one of calmness rather than pain. Peace, again, is the pattern that dominates.

It is noteworthy that the Vietnamese name conferred on the piece is devoid of any reference to the Christian Pietà, being known as the Last Lullaby (*lời ru cuối cùng*). The mother that the statue depicts is indeed embracing her child as though in the act of rocking him, and herself, to sleep. That this state is eternal for them is suggested in a variety of metaphorical ways. The female figure is visible only up to the bust, the rest of her body being engulfed in a mound on which are carved decorative and symbolic motives: first, a row of plumeria flowers also called frangipani, associated with immortality in Buddhism and with heavenly bliss by the two artists; below, lotuses and, at the very bottom, a water buffalo, national emblems of Vietnam traditionally denoting purity and happiness respectively; in the buffalo’s background, curves of wind, waves, and clouds signifying the afterworld; and, at the same level but on the other side, a bird and a fish embodying the free souls of the deceased. A butterfly is also discernible

on the shoulder of the young woman, standing for all the lives that were similarly taken in the course of the war.¹⁶ Despite appearances, the woman in question is not the only mother represented in the sculpture. As conceived by Kim Sŏ-kyŏng and Kim Un-sŏng, the collection of natural elements that support her manifests “the goddess of earth,” another maternal figure endowed with the power to embrace the tombless dead and lay them to rest.¹⁷ Introduced in the Korean text, these narrative details are removed from the short line describing the statue in English language, in all likelihood out of fear that they would not be culturally understood. Instead, the Vietnam Pieta is simply said to have been built “in remembrance of countless mothers and babies who were victimized during the conflict.”¹⁸ In the Korean version of the same sentence, the sculpture is literally meant to “comfort the spirits” of the war’s “sacrificed mothers and babies who died without a name,” being too young to receive one as is customary in Vietnam.¹⁹

The Vietnam Pieta or Last Lullaby is therefore a syncretistic homage. Displaying the statue in both countries has been the goal of the Seoul-based Korea-Vietnam Peace Foundation from the beginning, but this ambition does not yet seem to have been fulfilled. While the sculpture was first installed on Cheju Island in South Korea in April 2017, the one donated to the museum of Da Nang, central Vietnam’s largest city, in October 2016 only partly succeeded to make the trip. Financial obstacles may not have been the only reason why a small-sized copy of the Vietnam Pieta was delivered to the museum instead of the statue’s full-scale bronze cast, which measures 150 cm in height and weighs the same in kilograms. Apart from the cost of transportation, which was supposed to be met by voluntary contributions, the Foundation was reportedly “restrained” in its plan by President Park Geun-hye (2013–2017), herself the daughter of General Park Chung-hee (1961–1979), under whose rule and initiative South Korean troops were sent to fight the National Liberation Front, or Việt Cộng.²⁰ To date, the ROK Ministry of Defence maintains that all the operations conducted in Vietnam were necessary in a context of guerrilla warfare that blurred the line of separation between combatants and noncombatants.²¹ As elaborated by anthropologist Heonik Kwon, both groups were indistinguishable for those who were conditioned to see real or potential enemies in everyone and everywhere:

The paid, uniformed, full-time professional soldiers did not accept the fact that people could fight without a uniform, as a villager rather than as a soldier. They did not understand the fact that, when these people fought, many of them fought simply to survive rather than to win. Because soldiers didn’t understand this complexity, they could have seen the woman clearing the bed, where her VC [Việt Cộng] husband slept, as VC, her children breaking coconut shells at the back of the house as VC, their house and their chickens and buffalos as VC, the tombs of their ancestors and the temple they worshipped as VC, and the entire world they lived in and relied on as entirely VC. Perhaps the soldiers couldn’t see otherwise, since for them the meat they ate, the house that sheltered them, the temple they worshipped, and the entire world they belonged to belonged to one single complex—the army.²²

The Vietnam Pieta is not exactly about restoring the complexity that soldiers could not see. It opposes to the vision of indiscriminate guilt to which the ROK Army continues to subscribe an image of absolute innocence under the traits of a mother and her infant. The statue thus tends to reduce those who were the victims of ROK troops' massacres and other war crimes, in particular leaving all adult males aside. It does so out of a choice between two forms of memorial inclusiveness, offering a way to remember that does not represent all victims in order to invite others to grieve. The statue thus appears as a monument designed to be unifying in the double sense of making uniform and united. It brings into relief two iconic figures meant not to divide but to reconcile those on the conflict's opposite sides, by having South Korea face the harmlessness of many of the lives its military claimed.

Although designed to be transnational, the Vietnam Pieta still lacks a place in the collective consciousness of both South Korea and Vietnam as illustrated by the problem of its display. Beyond the purported opposition of ex-president Park Geun-hye to the sculpture's dissemination, coming to terms with the responsibility of the ROK poses challenges that transcend domestic cleavages between conservative and progressive political forces. The installation of the piece on Cheju Island, at the St. Francis Peace Centre in Kangjŏng village known for being the site of a protest movement against the construction of a naval base, is a testament to the monument's counterhegemonic dimension as it commemorates victims of a conflict largely buried in South Korea's official history. Moreover, the fact that the small-sized copy donated to the museum of Da Nang is kept there without being exhibited points to the difficulties that recognizing the crimes of ROK soldiers entails in Vietnam itself.²³ The second part of this article consequently examines why Seoul and Hanoi have avoided confronting this shared past, which civil-society groups such as the Korea-Vietnam Peace Foundation are dedicated to addressing and redressing. The two countries' authorities' apparent convergence over putting behind the violence of South Korea's participation in the war is not only premised on their mutual interests but also on their unequal status and strength, an asymmetry that permeates the construction of memory in ways peace activists cannot escape.

II. THE ASYMMETRICAL CONSTRUCTION OF MEMORY: SOUTH KOREA AND VIETNAM AS PARTNERS BUT NOT EQUALS

1. Asymmetrical material means

The Vietnam Pieta is not the sole monument to victims of South Korean wrongdoings that exists. Memorials have also been erected in a number of affected villages. At the site of the Phong Nhị and Phong Nhất Massacre, for instance, a pagoda-like structure houses a commemorative stone listing the names of the seventy-four residents who were killed on February 12, 1968. The youngest one was born that same year and had not yet received a given name, the mention *vô danh* (anonymous or nameless) being indicated in parentheses next to the newborn's patronym. In contrast to the substitutive act of representing the dead

encapsulated in the sculpture of the Vietnam Pieta, whose two figures stand for “countless mothers and babies who were victimized during the conflict,” walls of names allow to account for lost lives by identifying rather than personifying individuals. Not far from Phong Nhị and Phong Nhất, Hà My is another hamlet where a similar monument has been installed with 135 names inscribed. Their bearers were also fatally attacked by ROK troops in February 1968, the first lunar month of the year of the monkey during which the Tet Offensive started. Both memorials are among the sites to which the Korea-Vietnam Peace Foundation organizes visits as part of its “peace tour” (*p’yŏnghwa kihaeng*), a one-week trip that gathers twenty to thirty South Korean participants at least twice annually.²⁴ The one conducted from March 8 to 13, 2018, was planned to commemorate the victims of the massacres perpetrated by ROK soldiers fifty years earlier. Ceremonies were held in four villages where members of the package peace tour group paid their respects to both survivors and the dead. In addition, the Foundation encourages South Korean civil-society groups, schools, businesses, and private citizens to contribute to memorial services from afar by sending sympathy flowers and other gifts. It has also expressed the wish to place a statue of the Vietnam Pieta in the various localities where crimes were committed in order to make this homage lasting.

Activists from the ROK are thus engaged in shaping the collective recollection of the war through a variety of ways connecting South Korea and Vietnam. Although praiseworthy, these activities nonetheless raise the issue of the power dynamics at stake in the construction of public memory. As the cultural critic Viet Thanh Nguyen pointed out, “Memory, like war, is often asymmetrical.”²⁵ While South Koreans have the capacity to project their presence, influence, and remembrance in Vietnam, “that country does not have the power to remember itself in Korea.”²⁶ To Nguyen, a case in point of this imbalance is the monument to the sacrificed residents from the village of Hà My. Inaugurated in 2000, the commemorative stone and its accompanying building are both of recent and foreign origins, having been funded by an association of South Korean ex-combatants, the Welfare Foundation of Vietnam War Veterans (*wŏllam ch’amjŏn chŏnu pokjihoe*). As a result of this ascendancy, the statement incriminating Park Chung-hee’s troops initially carved on the back of the stone was made to disappear. In requesting its erasure, representatives from the ROK embassy in Hanoi found in local authorities understanding interlocutors. Repeating Vietnam’s official slogan since the 1992 normalization of its ties with South Korea, cadres of the Communist Party defended before reluctant villagers the need for “transcending the past without forgetting it.”²⁷ In the end, the controversial inscription was buried under a mosaic of marble lotus-flower motifs. The Korea-Vietnam Peace Foundation’s activists and tourists who come to honour the victims of the Hà My Massacre therefore do so at a site that was sponsored by another category of South Korean memory entrepreneurs. Yet the former make the journey to recognize precisely what the latter prefer to hide: their responsibility in perpetrating civilian killings and other unlawful acts.

Importantly, the positionality of both groups is not only one of opposition and must consequently be defined along multiple dimensions. Peace activists' and war veterans' organizations have been in a relation of competition and even hostility since the turn of the twenty-first century. The current efforts of the Foundation to take into account "the trauma of Vietnam War veterans" can be interpreted as expressing its will and strategy to mitigate these tensions. Still, the Foundation and its predecessors have had to face even more potent countercurrents in their struggle to uncover the issue of civilian massacres: first, governmental resistance in Seoul and Hanoi to coming to terms with the matter; and, second, the public oblivion from which the war has been only marginally and selectively emerging in South Korean society, its treatment being mostly confined to literature and cinema—and "even then not in any abundance."²⁸ Veterans actually share with activists the plight of having been negatively impacted by official and popular neglect, particularly in the frame of their own fight to be compensated as victims of the conflict and of the defoliants massively used by the US military. As memory entrepreneurs operating transnationally, both groups are also in a similar situation in at least a double respect that the monument of Hà My illustrates: a situation of advantage vis-à-vis the Vietnamese actors with whom South Korean organizations interact owing to their various forms of capital, and a situation of marginality within the larger flow of existing exchanges between the two countries.

Peace activists and war veterans are not the only ones who can afford to cross national borders back and forth. To the millions of ROK visitors who annually travel to Vietnam, the participation of their nation in the war of the same name is at the periphery of any point of interest, both literally and metaphorically. Although Hà My is located between Da Nang, a major resort city, and Hội An, a top destination for its picturesque scenery and lantern decorations, "few of the tourists who come to these places would want to visit Hà My, if they even knew of it or could find the memorial. Whereas martyrs' cemeteries abut roads, the memorial at Hà My is placed far back, away from sight."²⁹ By and large, it is hardly more visible to Vietnamese eyes as it is to South Korean eyes. Except for those with direct knowledge of the ROK Army's killings, most visitors and locals are unaware not only of the monument's existence but also of the piece of history it represents. Neither state has tried to make it otherwise. Since the normalization of their diplomatic relations in the early 1990s, Hanoi and Seoul have stressed the necessity for their countries to look forward rather than backward. As declared by President Tran Duc Luong (1997–2006) in a 2004 interview given to the *Korea Times* and accessible on the Vietnamese Ministry of Foreign Affairs' website,

It is true that in the later half the 20th century, Vietnam and the ROK had an unhappy history. Nevertheless, with the tradition of tolerance, humanity and peace and friendship, Vietnam's policy in dealing with issues left behind by history is to put aside the past, look forward to the future and cooperate for shared development. The ROK also shares the understanding that sincere and effective cooperation with Vietnam in addressing consequences of the war is a

matter of morality and a practical way to overcome the complex about the past. We highly appreciate [the] fact that the ROK's Government, mass organizations and individuals have carried out many activities aimed at and made concrete contributions to helping Vietnam's reconstruction and development efforts. In just over 10 years since the establishment of the diplomatic relations, Vietnam and the ROK have become each other's important partner.³⁰

At the time of this statement, South Korea was Vietnam's fourth largest commercial partner and the volume of their trade reached over \$3 billion. This number has skyrocketed since. Following the signing of a free trade agreement that came into effect in 2015, South Korea has superseded the United States as Vietnam's second largest trading partner, behind China, while Vietnam is South Korea's third export destination, after the markets of these two economic giants. Beyond these indicators, patterns of exchange reflect disparities in terms of development. On the occasion of the Vietnam-Korea Business Forum held in Hanoi in March 2018, ROK President Moon Jae-in (2017–present) and his then counterpart President Tran Dai Quang (2016–2018, a term that was interrupted by his premature death) announced a joint plan to raise bilateral trade to \$110 billion by 2020 while trying to reduce the deficit of Vietnam, which imports more from South Korea (primarily “electronic components, machinery, fabrics, and plastics”) than it exports (“mainly garments, cellphones, and seafood”).³¹ The cellphones in question are actually products from brands such as Samsung, whose components are imported from the ROK, assembled in Vietnam, and not only exported back but also locally consumed. Their ubiquitous presence is one sign among others, with construction businesses and television dramas, of “South Korea's domination of the Vietnamese market,” which is exerted not only through goods but also people: “Vietnamese men and women work in South Korean factories relocated to Vietnam, as they have also entered South Korea as migrant workers. Vietnamese women cater to South Korean sex tourists, and others come to Korea as immigrant wives of South Korean farmers.”³²

What Seoul and Hanoi describe as a “partnership” is first and foremost an unequal relationship between an advanced industrialized nation and an emerging economy. Ironically, the status achieved by the ROK as a result of its so-called Miracle on the Han River is not foreign to its role in the Vietnam War, the vast amount of benefits that the country received from the United States as a reward for its massive troop deployment having importantly served to finance the five-year economic plans successively launched by Park Chung-hee in the 1960s and 1970s. At the same time, the material need in all sorts of equipment arising from the conflict provided huge market opportunities to nascent domestic companies such as Hyundai, Daewoo, and Hanjin, in the same way that the Korean War had been a “gift from the gods” for Japan.³³

2. Asymmetrical political resources

The 2018 Business Forum was not Moon Jae-in's first official visit to Vietnam. In the months following the impeachment of Park Geun-hye in March 2017 and

his own election in May, Moon attended the Ho Chi Minh City-Kyōngju World Expo located in the former metropolis. In a video message aired during the event, the new South Korean president conceded that “South Korea has a debt of heart to Vietnam,” commenting immediately afterwards on how “the two countries have become most crucial economic partners and friends” despite their regrettable past.³⁴ Such an initiative was not entirely unprecedented. Three years after Kim Dae-jung’s 2001 apology for the “unintentional pain” caused by the ROK during the war, Roh Moo-hyun (2003–2008) had already evoked South Korea’s “debt of heart” while visiting Ho Chi Minh City. Moon, a progressive like his two predecessors, actually envisaged going further. As reported in the South Korean press, “President Moon originally intended to issue an official apology in a bilateral summit with the Vietnamese leader. However, his aides dissuaded him from doing so, in order to focus on the ‘future’ of bilateral ties.”³⁵ This calculation echoed Vietnamese authorities’ own preference for publicizing neither the declaration nor the history to which it vaguely alluded. As a matter of fact, “Moon’s video was broadcasted via Ho Chi Minh City TV on Nov. 11 [2017], but no Vietnamese media ran a story about it. Vietnamese viewers were unaware of the remark’s meaning which didn’t clarify what he was talking about.”³⁶ As commented by Ku Su-jōng, a founding member of the Korea-Vietnam Peace Foundation about the presidential message, “It’s a positive signal (in resolving past affairs), but still leaves much to be desired. It mirrors the reality of Korean society, which still lacks understanding of the Vietnam War ... A sincere apology should accompany recognition of the wrongdoings and taking responsibility.”³⁷

While critical civil-society voices such as Ku Su-jōng’s can express themselves in contemporary South Korea, albeit not entirely in freedom from threats, as will be examined in this article’s last part, the same is not true in the Socialist Republic of Vietnam, where the Communist Party keeps a strong hold on the media. Besides economic development, politics therefore constitutes another source of asymmetry between the two countries, impacting which actors have not only the material means but also the liberty to shape the memory of the ROK’s role in the conflict. Here again, South Korean activists are at advantage vis-à-vis Vietnamese victims. Let us recall that Ku was the doctoral student turned *Hankyoreh 21* correspondent who in the late 1990s contributed to exposing and documenting the crimes committed by the ROK Army. South Korea had by then undergone a double transition: regime change in 1987, following the successful democratization movement of the 1970s and 1980s that eventually forced authoritarian elites to institutionalize competitive elections and other reforms, and power alternation in 1997, with the election of former dissident Kim Dae-jung after a decade of presidential rule by members of the conservative camp. This double context has made it possible for the issue of civilian massacres to surface in the progressive press and to be embraced by the organizations and individuals who joined the “Sorry, Vietnam” campaign. The work of groups such as the Korea-Vietnam Peace Foundation can therefore be seen as a testament to the vibrancy of South Korean civil society.

By contrast, the freedoms of association and expression remain significantly restricted in Vietnam. Even if Seoul and Hanoi officially share a forward-looking approach to their wartime past, the extent to which debates can exist about it is not similar in the two countries. The war itself and the military victory of the North that enabled the 1975 reunification are expectedly at the heart of public discourse in the Socialist Republic. This discourse is geared toward a heroic rather than tragic way of remembering the conflict, a way that privileges combatants over civilians, members of the North Vietnamese Army and of the National Liberation Front who died fighting over those killed in other circumstances. The former are worth more than the latter in this state-sanctioned narrative and in the monuments where it is projected, such as the martyrs' cemeteries scattered all over the territory. All dead are not remembered equally, many being left to the realm of private or local memory with its complicated—and even ghostly—manifestations.³⁸ This relegation has largely been the fate to which victims of crimes committed by the ROK Army have been condemned, being commemorated at the periphery. In recent years, however, a possible shift has been detected in the media coverage of these targets of violence. As reported by *Hankyoreh*,

Between Sept. 11 and 17 [2016], Vietnamese daily newspaper *Tuoi Tre* ran seven stories about the testimony and activity of survivors of civilian massacres carried out by South Korean soldiers during the Vietnam War. It is unusual for an influential Vietnamese daily newspaper to cover the stories of survivors of the massacres. *Tuoi Tre*, which has the widest circulation in Vietnam, was the first newspaper in the country to cover the issue of civilian massacres after the story broke in the *Hankyoreh* 21, a South Korean weekly news magazine, in 1999 ... After the Vietnam War, which began in 1960 and lasted for 15 years, the Vietnamese government put the highest priority on national unity and reconciliation, under the slogan of shutting the door on the past and opening the door on the future. The civilian massacres by South Korean troops were also part of the past on which the door had to be shut. Since the Vietnamese government exerts a powerful control over the media, the series of articles by *Tuoi Tre* can be regarded as having occurred with the tacit consent of the government, thereby suggesting that the mood in the country is changing.³⁹

Yet the virtual absence of coverage dedicated by the Vietnamese press to Moon Jae-in's veiled apology in 2017 seems to suggest that change may not be so easily coming. To date, civilian killings and other wrongdoings do not constitute the subject of a bilateral conversation between the Republic of Korea and the Socialist Republic of Vietnam, let alone of a dispute that remains unwanted by both states' political authorities in light of the mutual economic interests on which their unequal relationship is premised. Instead of opposing Seoul and Hanoi, the issue of what happened during the war and who its victims are has primarily pitted various segments of South Korean society against one another since the turn of the twenty-first century, as will be explored hereafter.

III. REMEMBERING SOUTH KOREA'S PARTICIPATION IN THE VIETNAM WAR: A PROTRACTED DOMESTIC FIGHT

1. Veterans' own struggle for victimhood recognition

Having come into being in 2016, the Vietnam Pieta and the Korea-Vietnam Peace Foundation were conceived taking stock of more than a decade and a half of confrontation between two categories of South Korean civil-society actors: the successive organizations that have sought since 1999 to expose and remedy the ROK Army's war crimes in Vietnam versus the associations representing ex-combatants who have consistently denounced these historical claims as lies. The design of the statue and of the Foundation arguably captures truth activists' efforts to deescalate this conflict without renouncing their objectives. As analyzed in this article's first part, their replacement of the language of truth by that of peace and their insistence on conceptualizing the latter in a way that takes into account the "trauma of Vietnam War veterans" can be interpreted as an attempt to reconcile both groups. In its very iconography, the Vietnam Pieta does not strive to be confrontational. It does not expressly manifest the longing for justice felt by survivors and their supporters, an aspiration that fills the sculpture of the young girl embodying the fight of South Korean "comfort women" by staring, fists clenched, at the Embassy of Japan in Seoul. The Vietnam Pieta does not emit a gaze but is meant to receive a compassionate one. As a memorial, it invites viewers to mourn a mother and her child, both portrayed with closed eyes. The monument displays civilians' innocence rather than soldiers' violence. It does not openly lay the blame on the ROK Army, theoretically making it more acceptable for former servicemen to face the two figures and, by extension, the dead for whom they stand.

This absence of direct incrimination, however, may amount not only to a gesture of embrace made by activists toward veterans but also to a move of protection against their organizations. The year when the statue was unveiled and the Foundation established was indeed one of culminating tensions between the two camps. An event other than these two significantly took place in 2016: the filing of a lawsuit against Ku Su-jōng for "defamation through the publication of false information."⁴⁰ The plaintiff behind this action was the Vietnam Veterans Association of Korea (*taehanmin'guk wōllam chōnch'am chōnjahoe*, or VVAK) which, to substantiate its case, submitted files containing "virtually everything that Ku has done since 1999," when her fieldwork investigation about the civilian massacres committed south of the seventeenth parallel by ROK soldiers was released by the magazine *Hankyoreh 21*.⁴¹ Even as the prosecution eventually dropped the criminal charges against Ku Su-jōng, they illustrate the hostile and at times violent climate in which the Foundation and its predecessors have operated for nearly two decades. The revelations of *Hankyoreh 21* indeed marked a turning point not only for the formation of the awareness movement that led the "Sorry, Vietnam" campaign, and which continues to advocate for South Korean war crimes to be addressed and redressed. In response to the same revelations, veterans' organizations also undertook to mobilize themselves and counter

historical claims that they perceived as threats to their honour and interests. While collective action on their part was not new, a clear break can be identified as having taken place after the issue of civilian massacres surfaced in the press. This break took the form of a shift in the protest discourses, strategies, and bodies of South Korean ex-combatants, from victimization to remilitarization.

Throughout the decade before 1999, former servicemen had already been active in the public sphere. Outlawed following the military coup d'état of Chun Doo-hwan (1980–1987), himself a commander in Vietnam like his right-hand man and successor as president Roh Tae-woo (1988–1993), veterans' organizations emerged anew after South Korea's transition to democracy was set in motion in the late 1980s. The change of regime thus coincided with the resurgence of veterans' groups, including the Vietnam Veterans Association (*wöllam ch'amjõn chõnuhoe*) initially established in 1967.⁴² Disbanded in 1980, it was reformed as the Korean Overseas Veterans Association (*taehan haeoe ch'amjõn chõnuhoe*) in 1991 and operates today as the Vietnam Veterans Association of Korea, mentioned above as the plaintiff in the defamation lawsuit against Ku Su-jõng. In 1991 was also founded the Marine Corps Overseas Veterans Association (*haepyõngdae haeoe ch'amjõn chõnuhoe*), within which was created a task force dedicated to the issue of ex-Vietnam War soldiers' exposure to dioxin-contaminated herbicides such as Agent Orange.⁴³ This cause would soon be embraced by an organization of its own, the Association of Veterans Sacrificed to Defoliants in Vietnam (*pet'ũnam koyõpche huĩsaengja chõnuhoe*).

In 1992–1993, veterans exposed to herbicides mobilized themselves for the enactment of a law aimed at recognizing and compensating their health defects, including various types of presumptive diseases and cancers. As captured by the name of their association, the rhetoric and aesthetics of sacrifice were central to the protests that veterans staged, emphasizing the state's indifference to their ongoing agony after having made use of their lives to serve national interests. Examples of collective action in those years included street demonstrations such as the one held on November 17, 1992, in downtown Seoul, proclaiming on its main banner that veterans' only wish was to be buried among their peers at the National Cemetery and exhibiting at the head of the procession the disabled bodies of those most affected by the damaging health effects of defoliants.⁴⁴ Through the visual deployment of their infirmities (achieved not only by means of physical display but also in slogans such as “Just look at our state,” “I am a 40-year-old grandfather,” “Veterans are dying,” and “Are we no more than trash?”), ex-soldiers appear to have had—and to have tried to raise—awareness of their use as “necropolitical labor,” a concept employed by scholar Jin-kyung Lee to describe forms of productivity premised on the possibility of death.⁴⁵ In her words,

The majority of those who volunteered for Vietnam service came from a rural peasant background, drawn to the economic advantages of service in Vietnam, which was financed by the United States. Given the impoverished conditions of the South Korean working-class men who were already conscripts during the

'60s and early '70s, the prospect of “eating American food, wearing American underwear, getting paid in dollars” and making additional income by dealing in U.S. commodities on the black market was a sufficiently attractive incentive. Militarized masculinity became an instrument of socioeconomic mobility for those working-class young men who viewed Vietnam as an economic opportunity ... Under such circumstances, the South Korean government never had trouble filling the quota for Vietnam duty. South Korean soldiers in Vietnam were working-class domestic surrogates for their urban middle-class counterparts—they were military labor commodities, exported by the South Korean state, which performed the role of a contractual labor broker.⁴⁶

In the end, the state was the one to reap the fruits of South Korean military labour as most Vietnam War servicemen did not really enrich themselves and many of them instead ruined their health. This dimension of their exploitation was highlighted on September 26, 1992, when several hundreds of veterans occupied the Kyōngbu Expressway connecting Seoul to Pusan in order to call for the passage of special legislation tackling their condition. Seen as the embodiment of South Korea's economic miracle, the expressway was built between 1968 and 1970 with the “blood” shed by soldiers in Vietnam according to a common trope circulating among the concerned individuals.⁴⁷ By occupying a portion of this symbolic space, protest participants thus projected in it the experience of their disposability as agents of South Korea's modernization. In so doing, however, they called into question not so much the desirability of industrialization under Park Chung-hee as the injustice of their sacrifice in the absence of proper remedy.

The abovementioned instances of collective action were not the only initiatives promoted by the Association of Veterans Sacrificed to Defoliants in Vietnam to foster the cause of its members in the early 1990s. In 1992, the organization also paid visits to the rival candidates of the coming December presidential election.⁴⁸ The enactment of special legislation was endorsed as a campaign promise by Kim Young-sam (1993–1998) and fulfilled after his coming into office. The Act to Support Vietnam Veterans Suffering from the Direct and Alleged Aftereffects of Exposure to Defoliants (*wōllam ch'amjōn koyōpche huyu ūijūng hwanja chiwōn tūnge kwanhan pōmnyul*) was consequently adopted on March 10, 1993, but as early as 1994 mobilization resumed to expand the law only recognizing ten direct and eleven alleged aftereffects of defoliants. Around the same time, efforts were undertaken by South Korean veterans to obtain compensation before the US legal system like their American, Australian, and New Zealander counterparts.⁴⁹ Class actions were introduced under the aegis of the renamed Association of Veterans Victims of Defoliants in Vietnam (*pet'ūnam koyōpche p'ihaeja chōnuhoe*), today known as the Korean Disabled Veterans' Association by Agent Orange in Vietnam War (*taehan min'guk koyōpche chōnuhoe*, or KAOVA). By 2000, however, all of these attempts had been dismissed by US courts.⁵⁰

2. A double denial of violence

The lack of success met by South Korean Vietnam War veterans' legal mobilization in the United States was not the only challenge that the turn of the twenty-first century brought them. The publication in the magazine *Hankyoreh* 21 of a series of reports about the civilian massacres committed by ROK soldiers south of the seventeenth parallel was another. In response to the latter, veterans' organizations profoundly altered the protest discourses, strategies, and physical representations of their members, enacting a transformation that I characterize as a shift from victimization to remilitarization. Shedding the image of weakness projected in the public space in the 1990s, ex-combatants undertook to physically fight for restoring their "honour" on June 27, 2000. That day, a couple of thousand former servicemen in Vietnam, dressed in full military uniforms, surrounded and invaded the headquarters of *Hankyoreh*, ransacking the newspaper's offices to denounce the articles published in its magazine.⁵¹ Honour, however, was not the only thing that veterans feared to lose because of the reporting. At the time of the raid, veterans also claimed that *Hankyoreh*'s negative coverage risked jeopardizing their chances of being recognized as victims in ongoing court proceedings.⁵²

Anticipating their failure to gain compensation before US judges, South Korean veterans exposed to defoliants and their representative association had indeed turned to their own legal system by the millennium's change. In 1999, more than 16 000 ex-soldiers filed collective lawsuits before the Seoul Central District Court against American companies such as Monsanto and Dow Chemical, a case that was still pending as revelations concerning civilian massacres began surfacing. Whether influenced by them or not, a decision in favour of military herbicides' manufacturers was rendered in 2002.⁵³ Four years later, the Seoul High Court ruled in favour of the plaintiffs, granting compensation to almost 7 000 veterans suffering from eleven illnesses.⁵⁴ In 2013, however, the Supreme Court of Korea rendered its decision to partially but momentarily overturn the Seoul High Court's judgment, granting compensation to only thirty-nine veterans suffering from chloracne, the sole disease for which the Supreme Court recognized the existence of a causal relationship between its manifestation and exposure to dioxin-contaminated defoliants.⁵⁵

In the course of litigation and in accordance with the remilitarization of their protest discourses and strategies, veterans' groups such as the Korean Disabled Veterans' Association by Agent Orange in Vietnam War adopted the new tactic of staging demonstrations in front of court buildings. In spite of this forceful display, ex-combatants have largely failed to be judicially recognized and repaired as victims of the conflict. In the meantime, their organizations have continued to counter the extension of such a status to targets of war crimes. In 2015, for instance, the KAOVA disrupted the Seoul visit of two Vietnamese civilian-massacre survivors invited by the Korea-Vietnam Peace Foundation's predecessor: Nguyen Thi Thanh and Nguyen Tan Lan. Labeling the latter a Việt Cộng member, the KAOVA opposed the event as an "act against the nation by

subversives who are distorting history.”⁵⁶ Such a phenomenon should not be interpreted as simply illustrating the resilience of the Cold War mentality commonly attributed to South Korean veterans of the Vietnam War. As a matter of fact, ex-combatants affected by defoliants appear to have engaged both in a relationship of competition and alliance with Vietnamese victims. While still actively and even violently denying the commission of unlawful military acts, in 2004 the KAOVA established a sisterhood partnership with the Vietnam Association of Victims of Agent Orange/Dioxin (*Hội Nạn nhân chất độc da cam/dioxin Việt Nam*, or VAVA), whose scope includes representing the interests of former enemies of the ROK Army.⁵⁷

In their protracted struggle to be recognized as victims of the war, veterans have allied with Vietnamese actors sharing the same cause while militating against South Korean activists whose historical claims are perceived as threats. The two issues of the wrongs experienced and performed by ROK soldiers thus appear deeply intertwined in the way the Vietnam War has been—or, on the contrary, has failed to be—addressed and redressed for the past thirty years in South Korean society. While the obstacles met by the KAOVA’s members—first abroad and then at home—in their campaign to be judicially compensated for their suffering have encouraged them to strategically cooperate with the VAVA, these obstacles have also led veterans to counter the extension of the status of victims to survivors of their own abuses. As a result, veterans’ struggle for victimhood recognition can be said to have paradoxically resulted in a double denial: that of the violence not only endured but also committed by ROK soldiers in Vietnam. Since its establishment in 2016, the Korea-Vietnam Peace Foundation has precisely aimed at taking into account this twofold violence, promoting a definition of peace that embraces both targets and perpetrators of civilian massacres. Such an initiative is not mere lip service given the ties that activists have forged with individual veterans who have agreed to testify about their own crimes.⁵⁸

Rather than laying the blame on the military and its members, the Foundation actually emphasizes the responsibility held by the South Korean state and the duty of its leaders to unequivocally apologize to Vietnam. Its work to that end is perhaps most openly supported by another civil-society group seeking the same but in a different context: the Korean Council for the Women Drafted for Military Sexual Slavery by Japan (*han’guk chōngsindae munje taech’aek hyōpūihoe*). The Council’s involvement with the issue of the ROK Army’s violence appears to date back to 2003, when two former “comfort women,” Mun Myōng-kūm and Kim Ok-ju, made a donation to the Committee to Promote the Establishment of a Peace Museum, the Korea-Vietnam Peace Foundation’s forerunner. In 2015, the Committee cooperated with the Council through its Butterfly Fund (*nabi kikūm*) to document not only South Korea’s civilian massacres but also sexual crimes in Vietnam, holding an exhibition in Seoul on the premises of the Council.⁵⁹ The collaboration between the two organizations extends to the genealogy of the Vietnam Pieta, crafted by the artists who built the Statue of the Girl symbolizing the fight of the Japanese Army’s sex slaves to obtain justice. In 2015, one of the sculptors, Kim Sō-kyōng, travelled to Vietnam thanks to the Butterfly Fund.⁶⁰

The two monuments interestingly exemplify the solidarity that exists between the missions of the Council and the Foundation in the eyes of activists, but not in those of the rest of South Korean society. While the Statue of the Girl and, more broadly, the demand for a final apology from Japan occupy a central place in domestic and bilateral debates about the colonial past, the Vietnam Pieta and the battle for remembering the victims of the ROK's participation in a historically less distant conflict are still situated on the margins. The two sculptures evidently occupy different loci in public memory, not only metaphorically but also physically: while the former is visibly present in downtown Seoul, the latter has only been installed off the mainland, on Cheju Island, and remains to be brought out of the shadows abroad, at the museum of Da Nang.

CONCLUSION

In his search for what would be a “just memory” of the Vietnam War, Viet Thanh Nguyen is careful not to conflate “just” and “inclusive,” as total inclusion can never be achieved. Instead, “a just memory says that ethically recalling our own is not enough to work through the past, and neither is the less common phenomenon of ethically recalling others. Both ethical approaches are needed, as well as an ethical relationship to forgetting, since forgetting is inevitable.”⁶¹ The statue of the Vietnam Pieta deserves recognition for manifesting the “less common” ethics of remembrance that Nguyen evokes. As a memorial to the victims of South Korea's participation in the war in question, the sculpture commemorates other dead than the ROK's own—its 5 000 soldiers who did not return home. Those it honours are the more numerous Vietnamese civilians who perished at the hands of the South Korean military in unlawful killings. Their personification under the traits of a mother and her infant arguably erases some of these victims, but such exclusion may be premised on what can be called “an ethical relationship to forgetting.” To the South Korean activists who have been advocating since 1999 for their government to address and redress the war crimes perpetrated by its army in Vietnam, all the lives lost in massacres were unjustly taken. Yet, representing archetypes of innocence serves to bring into relief the very thing that the ROK military and veterans' organizations still refuse to face: that violence was indiscriminate. The Vietnam Pieta is an invitation rather than a condemnation to confront such past, which not only veterans' organizations but also authorities in Seoul and Hanoi are not inclined to look at. The act of memory that it performs is therefore directed against the “injustice of forgetting” that prevails in both countries.⁶² Even though the Vietnam Pieta is far from recalling all the dead that resulted from South Korea's participation in the war—not only because its two figures do not stand for all civilians but also because noncivilians are considered, by contrast, as “real” enemies not worth mourning—and even though it embodies the asymmetries that go into the construction of memory, having been conceived by activists in a position of material and political advantage vis-à-vis victims, the gesture of embrace that the statue expresses and extends can be seen as a rare attempt toward a just way of recollecting this neglected facet of the conflict.

NOTES

- ¹ The Socialist Republic of Vietnam celebrates the end of the war and reunification on April 30, the date Saigon was captured by the North Vietnamese Army and the National Liberation Front in 1975. In the United States, March 29 has been designated as National Vietnam War Veterans' Day, marking the withdrawal of troops in 1973.
- ² Blackburn, Robert M., *Mercenaries and Lyndon Johnson's "More Flags": The Hiring of Korean, Filipino, and Thai Soldiers in the Vietnam War*, Jefferson, NC, McFarland, 1994.
- ³ *New York Times*, "Korea's Vietnam Troops Cost U.S. \$1 Billion," September 13, 1970. The same figure is advanced by Charles K. Armstrong, according to whom South Korea's "war-related income in the form of direct aid, military assistance, procurements, and soldiers' salaries amounted to over \$1 billion." See Armstrong, Charles K., "America's Korea, Korea's Vietnam," *Critical Asian Studies*, vol. 33, no. 4, 2001, p. 533.
- ⁴ Nearly 50 million litres of Agent Orange were sprayed in Vietnam, the total quantity of military herbicides used exceeding 75 million litres. Some of them, such as Agent Blue and Agent White, did not contain dioxin, while concentration levels of dioxin greatly varied in others, such as Agent Purple, Agent Pink, or Agent Green, which were used before Agent Orange was manufactured. See Stelman, Jeanne M. et al., "The Extent and Patterns of Usage of Agent Orange and Other Herbicides in Vietnam," *Nature*, vol. 422, 2003, p. 681-687.
- ⁵ Website of the Korean Disabled Veterans Association by Agent Orange in Vietnam War, available at: <http://www.kaova.or.kr/document/AO/AO07.php> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ⁶ International Tribunal for War Crimes in Vietnam, *Against the Crime of Silence: Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal, Stockholm, Copenhagen*, New York, Bertrand Russell Peace Foundation, 1968. For an early account of the ROK participation, see also Baldwin, Frank et al., *America's Rented Troops: South Koreans in Vietnam*, Philadelphia, American Friends Service Committee, 1976.
- ⁷ *Hankyoreh*, "South Korea Coming to Confront Vietnam War Civilian Massacres," October 30, 2016. For case studies of the said massacres, see Kwon, Heonik, *After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*, Berkeley, University of California Press, 2006 and Ko, Kyōng-t'ae, *1968-yōn 2-wōl 12-il: Pet'ūnam p'ungni/p'ungnōt haksal kūrigo segye*, Seoul, Han'gyōre Ch'ulpan, 2015.
- ⁸ The seventeenth parallel refers to the demarcation line established as a result of the 1954 Geneva Conference to divide North and South Vietnam.
- ⁹ As part of its findings, the Tribunal confirmed the estimation that ROK troops committed about eighty civilian massacres in which approximately 9 000 Vietnamese were killed. See the website of the People's Tribunal on War Crimes by South Korean Troops during the Vietnam War, available at: <https://blog.naver.com/tribunal4peace> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ¹⁰ Armstrong, Charles K., "Korea's Vietnam War: Out of the Silence," in *transPOP: Korea Vietnam Remix*, exhibition catalogue, 2008, p. 41, available at: <http://www.yongsoonmin.com/wp-content/uploads/2013/12/YSM-CATALOG-transPOP.pdf> (last consulted on March 26, 2019).
- ¹¹ *Korea JoongAng Daily*, "Looking Forward, Not Back," August 28, 2001 (in Korean and in English; the translation from the Korean is my own).
- ¹² Website of the Korea-Vietnam Peace Foundation, available at: <http://kovietpeace.org/p/page14> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ¹³ *Ibid.*, available at: <http://kovietpeace.org/c/17/23> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ¹⁴ *Ibid.*, available at: <http://kovietpeace.org/p/page09> (in English, last consulted on March 12, 2019).
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*, available at: <http://www.kovietpeace.org/c/6/33> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ¹⁷ *Ibid.*

- ¹⁸ *Ibid.*, available at: <http://kovietpeace.org/p/page09> (in English, last consulted on March 12, 2019).
- ¹⁹ *Ibid.*, available at: <http://kovietpeace.org/p/page08> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ²⁰ *Korea Times*, “Sculptor to Make Symbol of Vietnam Massacres,” June 21, 2016.
- ²¹ Ch’oe, Yong-ho, *Han’gwŏnŭro ingnŭn pet’ŭnam chŏnjaeng kwa han’gukkun*, Seoul, Institute for Military History of the Ministry of National Defense of the Republic of Korea, 2004, p. 432.
- ²² Kwon, *After the Massacre*, *op. cit.*, p. 58-59.
- ²³ I conducted a personal visit to the museum of Da Nang in March 2017. An informant confirmed that the statue was present but not exhibited at the museum in March 2019.
- ²⁴ Website of the Korea-Vietnam Peace Foundation, available at: <http://kovietpeace.org/c/6/7> (in Korean, last consulted on March 12, 2019).
- ²⁵ Nguyen, Viet Thanh, *Nothing Ever Dies: Vietnam and the Memory of War*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017, p. 153.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ Kwon, *After the Massacre*, *op. cit.*, p. 122.
- ²⁸ Breuker, Remco, “Korea’s Forgotten War: Appropriating and Subverting the Vietnam War in Korean Popular Imaginings,” *Korean Histories*, vol. 1, no. 1, 2009, p. 38.
- ²⁹ Nguyen, *Nothing Ever Dies*, *op. cit.*, p. 154.
- ³⁰ Website of the Ministry of Foreign Affairs of the Socialist Republic of Vietnam, “President Tran Duc Luong’s Interview with The Korea Times,” October 4, 2004, available at: http://www.mofa.gov.vn/en/cs_doingoai/pbld/ns041111171903 (last consulted on March 19, 2019).
- ³¹ *Reuters*, “Vietnam, South Korea agree to do \$100 billion in bilateral trade by 2020,” March 23, 2018.
- ³² Lee, Jin-kyung, *Service Economies: Militarism, Sex Work, and Migrant Labor in South Korea*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. 77-78.
- ³³ Armstrong, “America’s Korea, Korea’s Vietnam,” *op. cit.*, p. 533.
- ³⁴ *Korea Times*, “Moon’s Apology Ignored in Vietnam,” November 15, 2017.
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ These manifestations include that of “politically engendered ghosts” as explored by anthropologist Heonik Kwon. See Kwon, Heonik, “The Ghosts of War and the Spirit of Cosmopolitanism,” *History of Religions*, vol. 48, no. 1, 2008, p. 30 and Kwon, Heonik, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- ³⁹ *Hankyoreh*, “In Vietnam, a Rare Discussion of South Korean Soldiers’ Wartime Civilian Massacres,” September 23, 2016.
- ⁴⁰ *Hankyoreh*, “South Korea Coming to Confront Vietnam War Civilian Massacres,” *op. cit.*
- ⁴¹ *Ibid.*
- ⁴² Website of the Vietnam Veterans Association of Korea, available at: <http://vvak.kr/bbs/page.php?hid=history> (in Korean, last consulted on March 19, 2019).
- ⁴³ Website of the Korean Disabled Veterans Association by Agent Orange in Vietnam War, available at: <http://www.kaova.or.kr/document/about/about03.php> (in Korean, last consulted on March 19, 2019).
- ⁴⁴ My analysis is based on photographs of the protest from the daily newspaper *Kyunghyang Shinmun* accessed through the online archive of the Korea Democracy Foundation (documents 00721402 and 00736904).
- ⁴⁵ Lee, *Service Economies*, *op. cit.*, p. 6.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.
- ⁴⁷ Yun, Ch’ung-no, *Pet’ŭnam chŏnjaengŭi han’guk sahoesa*, Seoul, P’urŭn Yŏksa, 2015, p. 314.
- ⁴⁸ Website of the Korean Disabled Veterans Association by Agent Orange in Vietnam War, available at: <http://www.kaova.or.kr/document/about/about03.php> (in Korean, last consulted on March 19, 2019).
- ⁴⁹ Class action lawsuits filed by American, Australian, and New Zealander ex-soldiers against the companies, such as Dow Chemical and Monsanto, that produced Agent Orange and other

herbicides began in the late 1970s, leading to their initial compensation in 1984 through the negotiation of a settlement rather than the adjudication of a trial. South Korean veterans were excluded from this process as the military government of Chun Doo-hwan did not allow them to take part in it, altogether dismissing the existence of potential victims of defoliants among the troops that had served in Vietnam.

⁵⁰ *Chung et al v. Dow Chemical Company et al*, Docket no. 1:95-cv-00445 (E.D.N.Y. Jan. 31, 1995); *Kwan v. United States*, 84 F. Supp. 2d 613 (E.D.Pa. Feb 11, 2000).

⁵¹ *Hankyoreh* 21, “Pet’ūnamjōn kongp’o ch’ehōm!,” no. 316, July 30, 2000.

⁵² *Korea JoongAng Daily*, “Invasion of Press Kick in the Face of Democracy,” June 28, 2000.

⁵³ Seoul Central District Court, 1999Ka-Hab84123, May 23, 2002.

⁵⁴ Seoul High Court, 2002Na32662, January 26, 2006. The illnesses in question were non-Hodgkin lymphoma, soft-tissue sarcomas, chloracne, porphyria cutanea tarda, Hodgkin’s disease, lung cancer, larynx cancer, tracheal cancer, multiple myeloma, prostate cancer, and type-2 diabetes.

⁵⁵ Supreme Court of Korea, 2006Da17539, July 12, 2013.

⁵⁶ *Hankyoreh*, “Vietnam Veterans Force Cancellation of Victims Event in Seoul,” April 7, 2015.

⁵⁷ Website of the Korean Disabled Veterans Association by Agent Orange in Vietnam War, available at: http://www.kaova.or.kr/document/info/info03.php?id=10&cpage=24&sval=&sc_kind= (in Korean, last consulted on March 19, 2019). KAOVA and VAVA’s joint activities have included honorary visits, meetings aimed at defining a common policy vis-à-vis the United States, as well as the provision of financial and material help by the South Korean side.

⁵⁸ One of the veterans who have testified about war crimes is retired lieutenant colonel Kim Ki-tae. See *Hankyoreh*, “The South Korean Vietnam War Experience,” July 8, 2013.

⁵⁹ I visited the exhibition during fieldwork research in Seoul in the fall of 2015.

⁶⁰ *Hankyoreh*, “‘Vietnam Pieta’ Statues to Memorialize Civilian Victims Killed by ROK in Vietnam War,” January 16, 2016.

⁶¹ Nguyen, *Nothing Ever Dies*, *op. cit.*, p. 17.

⁶² *Ibid.*, p. 68.

LE RÔLE POLITIQUE DE LA MÉMOIRE EN COLOMBIE ET AU CHILI : IMAGINAIRES, MOBILISATIONS, INSTITUTIONS

MARIE-CHRISTINE DORAN
UNIVERSITÉ D'OTTAWA

RÉSUMÉ :

Le Chili et la Colombie ont vécu des processus de sortie de violence bien différents : au Chili, sortie négociée par les élites d'une dictature marquée par la terreur d'État contre une population revendiquant la démocratie; en Colombie, sortie graduelle d'un conflit armé aux multiples acteurs et paix fragmentée dans l'une des démocraties les plus stables, sur le plan formel, d'Amérique latine. Un trait commun émerge pourtant dans les processus de construction de mémoire de ces deux pays : la présence de mouvements mobilisés autour de la mémoire – notamment des groupes d'étudiants, d'afro-descendants, d'autochtones et de paysans, de femmes, c'est-à-dire que ces mouvements dépassent le cercle des victimes directes. Ces mobilisations « populaires » pour la mémoire semblent se situer ailleurs que sur le plan institutionnel puisque les deux pays présentent des contextes presque opposés, le Chili ayant adopté des politiques renforçant l'amnistie pour les crimes passés et de timides mesures commémoratives 20 ans après la fin de la dictature, tandis que la Colombie, en plein cœur du conflit, a plutôt adopté de nombreuses lois permettant une présence officielle de la mémoire, notamment par la création du Centre national de la mémoire historique. Dans une perspective de politique comparée, ces contextes institutionnels si distincts posent la question des causes communes des fortes mobilisations pour la mémoire issues « d'en bas » : des entretiens de participants des deux pays montrent que ces mouvements portent un rôle politique de la mémoire et un imaginaire de la souffrance partagée face aux violences d'État, situant les violations passées des droits humains dans un continuum avec la violence structurelle et coloniale criminalisant encore les mouvements sociaux en démocratie.

ABSTRACT:

Chile and Colombia have undergone very different postconflict processes. Whereas in Chile there was an elite-based negotiated transition from a state terror regime, Colombia presents a gradual exit from an armed conflict involving multiple actors and taking place in one of Latin America's most stable democracies. A strong common feature nevertheless exists in these two countries: important social movements—notably, student, afro-descendant, Indigenous, and peasant movements—that put forward memory, but which reach beyond the circle of direct victims. These “memory from below” movements in both countries cannot be understood from their institutional contexts, since these are so different: while Chile's democratic governments strengthened the amnesty law and led only to timid commemorative initiatives twenty years after the end of the dictatorship, Colombia adopted numerous laws that allowed an institutional presence of memory—notably, through the creation of the National Center for Historic Memory—while the armed conflict was still fully fledged. From a comparative politics perspective, these institutional differences lead one to investigate other causes for the presence of “memory from below” movements in both countries: interviews of participants show that these movements stem from a common understanding of the political role of memory, as well as from a common social imaginary of “shared suffering” that seeks to uncover state violence and that understands past human rights violations as being part of a historic continuum of structural and colonial violence aimed at criminalizing and crushing social movements in democracy.

1. INTRODUCTION

COLOMBIE ET CHILI : DES PROCESSUS DE SORTIE DE VIOLENCE TRÈS DISTINCTS, DES FACTEURS COMMUNS DANS LA CONSTRUCTION SOCIALE DE LA MÉMOIRE?

Continent pionnier de la justice transitionnelle (Lefranc, 2012) mais aussi porteur de nombreuses innovations de droit international des droits humains (Van Isschott, 2015), l'Amérique latine fournit un panorama foisonnant et diversifié de processus de construction de mémoire. Au sein de ce riche ensemble, deux pays, soit le Chili et la Colombie, sont souvent évoqués comme ayant fait école, bien que de manière fort différente. Tous deux considérés comme des modèles – de transition démocratique dans le cas du Chili et de postconflit dans le cas de la Colombie –, ces pays ont pourtant vécu des processus de *sortie de violence* que tout semble distinguer sur le plan institutionnel, ainsi qu'en ce qui concerne les acteurs en cause et la temporalité du travail de mémoire. Pourtant, malgré ces différences importantes, leurs processus impliquent des mobilisations populaires autour de la mémoire et de thèmes liés, comme la justice. Véritable « irruption publique de la mémoire au Chili » (Doran, 2016) ou « démocratisation de la mémoire » en Colombie (Wills Obregón, entrevue, 2019)¹, les deux processus ne peuvent être compris sans situer l'apport central des populations, leurs mobilisations et innovations expressives, qui se poursuivent d'ailleurs encore, même au Chili, 30 ans après la fin de la dictature.

De nombreux travaux montrent la dépolitisation induite par les mécanismes de justice transitionnelle (Lefranc, 2002, 2012; Lessa, 2011), l'individualisation des victimes (Vanthuyne, 2009) et l'utilisation « pacificatrice » de la mémoire par la sélection de « bonnes victimes consensuelles » (Lavielle, 2015, p. 13) dans différents pays d'Amérique latine. La présente étude souhaite contribuer à ces travaux de manière complémentaire, en explorant le rôle d'une *construction sociale de la mémoire* permettant une « repolitisation » des politiques de sortie de conflit des gouvernements chiliens postdictatoriaux et colombiens contemporains.² Cette construction sociale de la mémoire n'émane cependant ni directement ni uniquement d'organisations spécialisées autour de la lutte pour la mémoire, mais rassemble en fait des représentations sociales de différents types d'organisations et de mouvements très diversifiés, et ce, dans les deux pays.

C'est ainsi dans le cadre de deux recherches subventionnées,³ portant sur la persistance de la violence en démocratie et la criminalisation des mouvements sociaux, que les extraits d'entretiens présentés dans cet article ont été recueillis. Dans ce cadre, des répondants de mouvements sociaux très divers ont été interviewés, sur la base de leur situation commune de criminalisation de leurs luttes pour les droits et leur engagement social : mouvements de femmes, autochtones et afro-descendants, étudiants, paysans, lutte pour le droit à l'habitation, écologistes, organisations des droits de la personne, mais aussi coalitions de groupes réclamant un renouvellement de la démocratie en Colombie et au Chili.⁴ La criminalisation des mouvements sociaux est un phénomène qui touche un grand nombre de secteurs très divers dans plusieurs pays d'Amérique latine considérés

comme des démocraties de basse intensité (Avilés et Rey-Rosas, 2017, p. 164). À des degrés différents, ces dernières s'accommodent d'une répression des mouvements sociaux et de violations graves des droits humains, mais ce ne sont pas pour autant des dictatures. La Colombie et le Chili ont ainsi recours à la criminalisation des mouvements sociaux qui consiste en des pratiques de pénalisation, d'intimidation et de violence contre les citoyens, pratiques jugées normales ou justifiées par le fait que différents acteurs, et au premier chef les gouvernements, considèrent la lutte pour les droits comme étant nuisible à la démocratie (voir Doran, 2017, p. 184). La présentation d'extraits de ce matériel d'entrevues sur la criminalisation dans divers mouvements sociaux au Chili et en Colombie permet de confirmer l'existence de facteurs communs d'un travail de *construction sociale de la mémoire* (Kuri Pineda, 2017) ou de *mémoire sociale* (Jelín, 2006) dans les deux pays.

1.1 La perspective de la construction sociale de la mémoire par les mouvements sociaux en Colombie et au Chili

C'est donc à partir de cette perspective de la construction sociale de la mémoire que cet article espère contribuer à la compréhension des luttes actuelles pour la mémoire en Colombie et au Chili et à leur rôle de repolitisation des politiques de sortie de conflit. L'analyse du rôle central de diverses organisations sociales dans la promotion de la mémoire en Colombie, et ce, même en plein cœur du conflit armé, est un phénomène analysé par de nombreux spécialistes tels que LeGrand, Van Isschot et Riaño-Alcalá, qui montrent que :

Another issue of central importance in Colombia [...] is historical memory and the role it has played for many different groups, at the local and national levels, in endeavoring to make sense of the conflict and to bring justice and reconciliation. In their struggles for recognition and justice and against impunity, survivors and grassroots movements have sought historical clarification on the responsibility and repertoires of violence used against them and their communities (2017, p. 263).

Ainsi, avancent ces auteurs, l'analyse de la mémoire peut émaner d'enjeux tels que la lutte contre la violence et l'impunité ou la quête pour la justice, portés par des acteurs sociaux diversifiés, qui n'excluent pas les victimes et leurs organisations mais vont au-delà de ces dernières. La présentation de notre matériel, ci-dessus, inclut d'ailleurs des organisations de droits humains, qui sont touchées par la criminalisation dans les deux pays. Le phénomène d'une appropriation sociale de la mémoire est aussi prégnant au Chili, avec la montée d'une *exigence de justice* (Doran, 2016) bien longtemps après la fin de la dictature : cette exigence de justice fut portée par une société fortement mobilisée pour la justice au sens large, incluant la justice en matière de droits humains mais aussi la justice sociale (Doran, 2010a, p. 110 et suiv.; 2016, p. 207 et suiv.). Ces perspectives sont proches de celle de la *construction sociale de la mémoire* ou de celle de la *mémoire sociale*, qui sont centrées sur le rôle des mouvements sociaux dans les luttes pour la mémoire. Ainsi, selon Kuri Pineda (2017, p. 9), une

perspective de construction sociale de la mémoire (« *social construction of memory* ») doit prendre en considération : « [...] *a diversity of social and political actors carry out a political and symbolic struggle in the public space in order to engrave in it memory* [...] »

En ce sens, cette perspective se distingue d'autres travaux centraux du champ de la mémoire comme ceux de Stern (2004, 2010) ou de Wilde (1999) qui, tout en reconnaissant l'importance d'une diversité d'acteurs, insistent d'abord sur le rôle de l'État dans l'ouverture ou la fermeture aux actions de la société qui sont vues comme des « irrptions de mémoire » et non pas comme des piliers de sa construction. Ainsi, quand Wilde (1999) étudie le cas chilien, le degré de force des irrptions de mémoire de la société dépend d'après lui de la « saison mémorielle » durant laquelle elles prennent place. Cette saison mémorielle est elle-même déterminée par les actions politiques institutionnelles qui conditionnent la possibilité des luttes pour la mémoire.

En outre, les perspectives insistant sur la centralité de la mémoire au cœur des enjeux de différents mouvements sociaux, par exemple celle proposée par LeGrand et ses collaborateurs (2017) et celle de Kuri Pineda (2017), se distinguent aussi d'autres travaux sur la mémoire qui sont centrés, en tout ou en partie, sur l'activisme des organisations spécialisées de familles de victimes (Druliolle, 2013; Collins, 2010; Jean, 2018). Éléments essentiels à la compréhension de la persistance et à l'appropriation sociale des questions de justice et de mémoire, des études ne portant que sur le travail des organisations spécialisées de victimes ou de leurs proches ne permettent pas nécessairement de comprendre l'ampleur qu'ont prise ces enjeux au sein de la société au Chili ou en Colombie. En ce sens, la notion de *mémoire sociale* proposée par Elizabeth Jelín apporte une perspective complémentaire en posant que la mémoire sociale et ses impacts ne peuvent être compris qu'en interrogeant plus largement les représentations sociales au sujet des questions de justice, de justice sociale et d'impunité (Jelín, 2006, p. 90 et suiv.) dans des sociétés comme l'Argentine, où l'importance symbolique de l'enjeu de mémoire est partagée par une grande partie de la société (Lessa, 2011).

Cette perspective de la *mémoire sociale* chez Jelín, construite à partir des représentations de la justice, de l'impunité et d'autres thèmes liés, correspond exactement à la démarche d'analyse proposée dans cet article. Nous étendons cependant cette dernière à une perspective comparée entre deux pays aux trajectoires assez distinctes, espérant ainsi apporter un éclairage spécifique aux études existantes sur l'apport des mouvements sociaux à la construction sociale de la mémoire, qui portent souvent sur un seul pays à la fois.

2. LES PARAMÈTRES DE LA COMPARAISON CHILI-COLOMBIE

La présente analyse se situe ainsi dans une perspective de politique comparée « pour peser ce qui est banal et ce qui est singulier, pour mettre en lumière l'originalité des contextes nationaux, chercher en même temps la constante, les lois tendanciennes, les variables de signification universelle » (Dogan et Pelassy,

1981, p. 5). Toutefois, cette étude n'a pas de prétention de représentativité de l'ensemble des mouvements sociaux dans les deux pays ni de connaissance exhaustive de leur répertoire d'actions collectives ou de trajectoires historiques, lesquelles pourront cependant être abordées dans des études ultérieures. En travaillant à partir d'un matériel provenant d'organisations très variées, issu d'entretiens de type récits de vie, avec des associations d'idées et des questions ouvertes, la visée méthodologique de ce travail est centrée sur l'accès à des récurrences dans les représentations sociales, repérées et analysées grâce à un appareil méthodologique issu de l'École française d'analyse du discours (AD) (Maingueneau, 1991). Bien que les résultats de cette analyse du discours ne puissent pas être présentés dans le cadre de cet article, la méthodologie nous sert à identifier des signifiants (termes) pouvant donner lieu à des *luttés pour le sens* (Laclau et Mouffe, 1985; Doran, 2016, p. 53 et suiv.), c'est-à-dire qu'ils mènent à des « points nodaux » (ou des nœuds) où sont rendus visibles des débats autour de termes-clés en circulation dans l'espace social. Des extraits choisis en fonction de la présence de termes-clés communs aux deux pays seront présentés dans la troisième section de cet article. La construction de la comparaison entre les deux pays ajoute une couche de complexité, mais aussi – nous l'espérons – un certain intérêt à l'analyse, puisque les deux contextes étudiés, marqués par d'importantes différences, montrent néanmoins des représentations communes autour de termes-clés qui laissent voir une construction sociale de la mémoire.

Dans un premier temps, la comparaison des deux cas sera construite au moyen d'un survol comparé des contextes chilien et colombien quant à leurs processus respectifs de sortie de violence. Nous ferons état de la nature distincte des conflits vécus, montrant des différences, mais aussi des points communs entre les deux pays. Une seconde partie se penchera sur les principaux axes de l'analyse des entretiens effectués avec des répondants issus de différents types de mouvements sociaux qui, malgré des différences de contexte importantes, montrent des éléments communs aux deux processus de construction sociale de mémoire; nous analyserons également les impacts sociaux et politiques des propos étudiés. Une conclusion portant sur la politisation des politiques de sortie de violence par la construction sociale de la mémoire permettra de mettre en lumière des enjeux communs, telle la perpétuation de la criminalisation et de la violence en démocratie dans les deux pays.

2.1 Le contexte chilien : une amnistie pour la terreur d'État justifiée et renforcée en démocratie

Le Chili présente un cas classique de violence ou de terreur d'État (Lessa et Druliolle, 2011) durant un régime autoritaire (de 1973 à 1989) suivie par une transition née d'un pacte (en 1990) entre les élites de la société (Marques-Pereira et Garibay, 2011, p. 113), transformant ce pays en modèle pour d'autres transitions démocratiques stables et consensuelles, et ce, bien qu'ait été écartées du processus décisionnel les personnes ayant risqué leur vie dans les grandes protestations (Oxhorn, 1995) pour la démocratie ayant précipité la fin du régime. Même si l'image que l'on se fait du Chili est souvent celle d'un pays ayant accompli tous ses devoirs (Navia, 2010) de justice transitionnelle, ce cas emblématique illustre plutôt les conséquences juridiques, politiques et sociales de l'imposition

d'une « *blanket amnesty* » (Levey et Lessa, 2015), celle-ci instaurant l'impunité totale en matière de violation des droits humains pour les actes passés. Héritée du décret-loi d'amnistie (DL 2191) de 1978^s promulgué en plein cœur de la dictature, cette amnistie totale a fait partie des conditions de la transition démocratique. Plus encore, le transfert et la légitimation de cette amnistie en démocratie se sont faits par un récit dominant d'« accusation des victimes » (Barahona de Brito, 1997, p. 352). Ce récit, mis en circulation par les militaires eux-mêmes durant la dictature (Loveman, 1997, p. 367), soutient que le coup d'État est venu résoudre une crise politique sans issue provoquée par des mouvements sociaux trop exigeants et une polarisation politique liée à un « excès de demandes sociales ». Cette thèse est appuyée par d'importants politologues tels que Guillermo O'Donnell (1996). Partagé par l'ensemble des élites politiques chiliennes ayant négocié une transition « stable » en excluant les acteurs populaires de la démocratisation – vus comme dangereux (Doran, 2016, p. 83 et suiv.) –, ce récit d'accusation des victimes a eu pour conséquence d'assurer une certaine légitimité à la prégnance de l'amnistie, mais aussi d'imposer une réconciliation sans demande de pardon de la part des militaires pour les crimes contre l'humanité commis (Lira et Loveman, 2000).

Cette permanence de l'impunité, au Chili, pour les crimes passés était cependant loin de susciter la réprobation des experts des transitions démocratiques. Ainsi, dans son ouvrage fondateur *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century Democracy*, le politologue américain Samuel Huntington affirme : « *[Do] not attempt to prosecute authoritarian officials for human rights violations. The political costs of such an effort will outweigh moral gains* » (Huntington, 1991, p. 231). Tel que l'expliquent Sikkink et Booth Walling dans leur étude empirique des impacts bénéfiques des procès pour droits humains en Amérique latine (2007), la crainte des procès pour violations des droits humains et la préconisation de l'impunité étaient aussi généralisées au sein de la justice transitionnelle accompagnant les sorties de conflit. Bien que la justice transitionnelle soit souvent posée comme équivalente au droit international (Lessa, 2011, p. 28), plusieurs experts, dont Lefranc, sont catégoriques : « la justice transitionnelle ne fait pas progresser le droit, elle le suspend » (Lefranc, 2012, p. 3). Comme l'explique aussi Arango García (2013, p. 120 et suiv.), l'argument central de la justice transitionnelle consiste à dire qu'il est plus important de rétablir la confiance des citoyens en leur gouvernement et de renforcer la stabilité de la nouvelle démocratie en évitant les confrontations que de risquer des procès. La justice transitionnelle favorise donc plutôt un « échange » entre l'obtention de la vérité et la justice régulière, vue comme déstabilisante (Lefranc, 2012). Ayant mis en place deux commissions de vérité répondant à ces critères, au début de la transition, en 1991, ainsi que 14 ans après, en 2004, le Chili faisait figure d'élève modèle de ces théories (Joignant, 2005, p. 35).

Bien que critiquée par des spécialistes voyant l'exemplarité de la démocratie chilienne comme un « mythe » (Moulian, 1997) qui devrait plutôt être comprise comme une « postdictature » (Vera-Gajardo, 2008, p. 88), les louanges récoltées par le « modèle chilien » dans le champ de la transitologie (Jaffrelot, 2000) ont

permis aux gouvernements successifs, après la transition de 1990, de faire de l'exclusion de la justice un axe incontournable du projet démocratique. Tous ces gouvernements, à l'exception notable de celui de Michelle Bachelet lors de son premier mandat, de 2006 à 2010, n'eurent cesse d'adopter des lois et des mesures permettant de renforcer l'amnistie en raison des avancées du droit international, notamment à la suite de la reconnaissance de la disparition forcée comme crime à caractère permanent, qui aurait pu relancer des procès. Ainsi, en 1993, en 1995, en 1999, en 2003, en 2005, en 2009, en 2010, en 2017 et en 2018, l'amnistie s'est vue défendue et renforcée par les gouvernements en place ou par des mesures législatives émanant de l'opposition durant le premier mandat du gouvernement de Bachelet⁶ au Chili, et cela était accompagné d'un discours montrant jusqu'à quel point l'accusation des victimes demeurait en vigueur. Ainsi, « la douleur de la perte d'un fils ou d'une fille, d'un frère ou d'une sœur, d'un père ou d'une mère, d'un conjoint ne s'éteint jamais. Nous pouvons seulement *aspirer à apprendre à vivre avec la douleur, à éviter que cette douleur ne se transforme en haine et en soif de vengeance* [...] »⁷ (président Ricardo Lagos, nous soulignons).

Dans cette adresse à la nation datant d'août 2003, moment culminant de la grève générale nationale « *Por un Chile justo* » (« Pour un Chili juste »), convoquée par la Centrale unitaire des travailleurs (CUT) et divers secteurs sociaux pour exiger la fin de l'amnistie et dénoncer une « démocratie sans justice »⁸, le président Ricardo Lagos rend ainsi la souffrance des familles des victimes équivalente à un désir de vengeance. Rappelons que tout conflit social était rendu illégitime dans ce contexte où l'accusation des victimes se référait aussi à la « surchauffe des demandes sociales » vue comme ayant conduit au coup d'État. Cette crainte des mouvements sociaux se traduit aussi dans la démocratie chilienne par une architecture légale violant les droits civils et politiques, que Haughney (2012, p. 214) désigne comme une « conception autoritaire des droits » (« *authoritarianization of rights* »), et qui permet la persistance de la loi antiterroriste, dénoncée maintes fois par les organisations internationales (González-Parra et Simon, 2014) pour sa facilitation de la violence d'État telle que la torture, mais aussi, plus rarement, cependant, au Chili, la disparition forcée et les exécutions extrajudiciaires de militants autochtones depuis les années 2000 (voir Doran, 2017; 2018).

Longtemps dominant, ce contexte institutionnel des plus défavorables à la justice ne parvint cependant pas à empêcher l'apparition d'un vaste mouvement social pour la justice – la « grande épopée pour la justice » (« *la gran gesta por la justicia* ») (Riesco, 2001), enclenchée à la suite des premiers procès transnationaux par la France et l'Espagne à la fin des années 1990. Ces premiers procès – au poids purement symbolique, puisque, au Chili, la loi d'amnistie continuait à s'appliquer – puis la spectaculaire arrestation de Pinochet à Londres sur demande du juge espagnol Baltasar Garzón en 1998 (Davis, 2003) entraînèrent un vaste mouvement d'appropriation collective de l'idée de justice – que nous appelons *l'exigence de justice*. Ce processus de convergence de différentes organisations et de revendications autour de l'idée de justice fut lui-même causé par un mouve-

ment inédit d'*expression publique de la souffrance* (Doran, 2016, p. 172 et suiv.) qui allait libérer la parole des victimes dans l'espace public et permettre une identification large à leur *souffrance partagée* (Doran et Peñafiel, 1998), processus sur lequel nous reviendrons au moment de l'analyse des entretiens. Le contexte institutionnel chilien d'exclusion de la justice allait ainsi être complètement bouleversé par l'affirmation, sur la scène publique, d'une *souffrance partagée* entre les victimes directes de la dictature et tous ceux qui se reconnaissent dans l'oppression politique vécue, donnant lieu à une véritable explosion de la production artistique et culturelle : des concerts ou des performances de théâtre de rue accompagnent la tenue de procès internationaux de responsables de violations des droits humains; la tradition des grandes peintures murales refait surface; des veillées au flambeau sont organisées spontanément pour marquer la date de l'assassinat de martyrs populaires tombés dans l'ombre de l'occupation militaire des *poblaciones* ou des grandes *protestas*; des veillées artistiques sont réalisées devant les centres clandestins de torture de la dictature. Les *funas*, nouvelles pratiques de « justice directe » consistant à identifier publiquement les présumés coupables de violations de droits humains en marquant la porte de leur maison ou de leur lieu de travail et en chantant des chants de *protestas*, donnent symboliquement une présence centrale à l'absente « justice » ou à l'absente « mémoire » par la mise en scène spectaculaire du recouvrement simultané de la vérité. Les *funas* sont nées au sein du groupe H.I.J.O.S, composé au départ en majorité des fils de détenus-disparus ou d'exécutés politiques, et fondé avec la consigne « Ni pardon ni oubli! S'il n'y a pas de justice, il y aura FUNA! ». Ce groupe défend « le droit à exiger justice »⁹ en accusant explicitement le gouvernement démocratique de protéger l'impunité. Leur importance sociale est devenue telle qu'on fait désormais du nouveau verbe *funar* un synonyme du verbe *dénoncer* au Chili.

À partir de ce mouvement d'expression publique de la souffrance partagée, entre 1998 et 2005, le mouvement pour la justice prit de l'ampleur et força le président Lagos à abandonner son projet d'une loi d'*indulto* (annulation des peines) des criminels de la dictature après 10 ans au nom de la stabilité et de la réconciliation. Cette situation allait déclencher une crise politique et sociale sans précédent au Chili, où l'ensemble des députés ainsi que de la communauté internationale et de nombreux segments de la société chilienne contestèrent ouvertement la signification de la « réconciliation », réclamant une « démocratie de justice » pour le Chili (Doran, 2016, p. 229), face à un gouvernement qui persistait à opposer justice et paix sociale.

2.2 De rares mesures institutionnelles en faveur de la mémoire durant le premier mandat présidentiel de Michelle Bachelet (2006-2010)

Ce contexte d'effervescence autour de la justice marqua la campagne présidentielle puis l'élection de Michelle Bachelet, issue de l'aile gauche du parti socialiste (Doran, 2010a, p. 12) et elle-même fille d'un prisonnier politique mort sous la torture en 1973. Durant ce premier mandat, de 2006 à 2010, non seulement la

présidente tenta, en 2007, de faire passer une loi invalidant l'amnistie (Doran, 2010b, p. 18), mais son gouvernement permit aussi la mise en place des trois seules réalisations institutionnelles liées à la mémoire au Chili à ce jour. Fut ainsi inauguré, en 2010, le Museo de la memoria y de los derechos humanos (musée de la Mémoire et des Droits) humains. Issu d'une initiative particulière de la présidente et de son gouvernement – et non pas d'une mesure de réparation liée à la justice transitionnelle comme en Colombie –, ce musée fait partie d'une nouvelle génération de lieux de mémoire orientés vers la promotion des droits humains (Carter, 2013, p. 325). En cela, il s'inscrit dans la foulée de l'important mouvement pour la justice qui soutint Bachelet durant tout son premier mandat. Pensons notamment à l'adoption d'un projet de loi contre le féminicide, rédigé en collaboration avec les organisations de femmes victimes de torture durant la dictature (Doran, 2010b, p. 19). La reconversion du plus tristement célèbre site clandestin de torture de la dictature,¹⁰ la Villa Grimaldi, devenu le Parc pour la Paix Villa Grimaldi, faisant désormais partie de l'International Coalition of Sites of Conscience (Carter, 2013, p. 329), fut aussi une réalisation marquante du gouvernement Bachelet, toujours en étroite collaboration avec les familles des victimes de la torture politique. Enfin, l'instauration d'une journée nationale des victimes de disparitions forcées – le 30 août – constitue le troisième pilier des efforts de la présidente pour répondre aux demandes populaires de mémoire et de justice dans son pays.

C'est donc à cette ouverture et à cette collaboration avec le mouvement pour la justice, unique au premier mandat de Bachelet (entre 2006 et 2010), que l'on doit les trois seules initiatives institutionnelles de mémoire qui ont vu le jour au Chili. En effet, aucun des gouvernements suivants, ni ceux de la coalition de droite nommée « Alliance pour le Chili », de 2010 à 2014 et depuis 2018, ni le second gouvernement de Bachelet, entre 2014 et 2018, n'ont suivi cette ligne, pour des raisons différentes cependant. Les deux gouvernements de l'Alliance pour le Chili du président Sebastián Piñera ont multiplié les tentatives d'annulation des rares condamnations pour violations des droits humains obtenues par les avancées du droit international; ils ont également soutenu institutionnellement des groupes se réclamant de l'héritage de Pinochet et de la dictature (Jean, 2018, p. 66). Quant à Bachelet, son second mandat a été troublé par des accusations de corruption et la crise des migrants haïtiens et vénézuéliens, événements qui ont occupé toute l'avant-scène durant ces quatre années.

Malgré la stagnation des questions de mémoire sur le plan institutionnel et la permanence de la loi d'amnistie, d'importantes mobilisations sociales multi-sectorielles autour de l'exigence de justice ont poursuivi leur travail de construction sociale de la mémoire. Les manifestations et expressions de souffrance partagée ont pris des dimensions de performativité qui ont pu transformer la norme sociale du « consensus » antijustice et anticonflit social. Les importants mouvements étudiants et sociaux du printemps chilien de 2011 (Peñañiel et Doran, 2017) ainsi que d'innombrables initiatives populaires en faveur de la justice et de la mémoire témoignent ainsi d'un changement culturel qui correspond, dans les termes de Laclau et Mouffe (1985), à une transformation discurs-

sive contre-hégémonique de la société chilienne autour des points nodaux de la justice et de la souffrance partagée.

Comme nous l'avons vu, ce changement venu « d'en bas » s'est déroulé sur une longue période, surgissant longtemps après la fin de la dictature; il ne parvient pas – encore – à ébranler un contexte institutionnel où l'impunité demeure la norme juridique.

2.3 Le contexte colombien : ouverture institutionnelle limitée et participation sociale et politique aux processus de justice transitionnelle

La Colombie présente d'emblée un contexte de violence beaucoup plus diversifié que celui de la terreur d'État au Chili, puisqu'il ne s'agit pas d'un régime autoritaire mais bien d'un conflit armé en démocratie. Ce conflit très long a causé officiellement 260 000 morts, 60 000 disparus ainsi que 7 millions de déplacés internes (LeGrand *et al.*, 2017, p. 259), de même que des dizaines de milliers de violations graves des droits humains (Centre national de mémoire historique-*Centro nacional de memoria histórica*, 2013). Par manque d'espace, cet article s'en tiendra à la configuration de base du conflit armé et de ses acteurs belligérants contemporains dans la période actuelle, soit depuis les années 2000 : c'est-à-dire, d'un côté, deux groupes armés de guérilla à visée révolutionnaire, soit les Forces armées révolutionnaires de Colombie-armée du peuple (FARC-EP), proches du parti communiste, et l'Armée de libération nationale (ELN), de tendance guévariste (Celis, 2019, p. 18), et, de l'autre côté, l'armée colombienne défendant l'État contre la menace révolutionnaire, appuyée par des groupes paramilitaires principalement issus d'un ensemble reconnu comme les Auto-défenses unies de Colombie (AUC).

Cette configuration de base ne rend pas compte de la diversité idéologique et des variations importantes du nombre de groupes de guérillas depuis le début du conflit armé officiel en 1964 (voir Celis, 2019, p. 131). Il en va de même pour les paramilitaires, dont le nombre mais surtout le degré de collaboration formelle avec l'armée régulière – et même les pouvoirs politiques – va varier grandement selon les périodes, particulièrement à partir de 1980, comme le démontre Avilés (2006) en distinguant diverses étapes dans l'utilisation du paramilitarisme comme outil de répression « illégal » par divers gouvernements colombiens. D'importants effectifs armés issus de groupes criminels et de narcotrafiquants viennent aussi appuyer ces acteurs armés à divers degrés durant l'histoire du conflit colombien, ce qui entraîne un « brouillage politique » (Pécaud, 1997). Lavielle explique d'ailleurs que « la configuration du conflit armé colombien a rendu difficile l'émergence d'une figure de la victime » (2015, p. 3), la complexité inhérente au nombre important d'acteurs armés étant aussi renforcée par le déni du conflit (Peñafiel et Nantel, 2008, p. 209 et suiv.) de la part d'une partie des élites, notamment les partisans du président Alvaro Uribe, lequel, durant ses mandats présidentiels (de 2002 à 2010), n'utilisait que l'expression « attaques de groupes terroristes » pour désigner le conflit. Dans ces configura-

tions difficiles, l'implication de l'armée colombienne et de l'État en général dans les violences a été en partie amoindrie en utilisant sa nature démocratique formelle et la forte tradition d'État de droit du pays, et ce, malgré des preuves accablantes comme la poursuite de la légalisation de terres accaparées par les paramilitaires après leur démobilisation officielle en 2005 (Grajales, 2016, p. 42 et suiv.). L'engagement de divers parlementaires et juristes pour tenter de dénoncer cette situation leur a souvent valu la mort ou l'exil, mais cela rend compte de l'engagement d'un large spectre de partis politiques, d'une partie importante du pouvoir juridique et de la société en général pour la recherche de la vérité et de solutions aux divers versants de la violence durant ce conflit. De ce fait, tout au long des années 2000, mais aussi bien avant, de nombreux acteurs politiques et sociaux ont cherché sans relâche à contribuer à la paix en Colombie, malgré les risques que cela entraînait pour leurs vies. Ainsi, le contexte colombien se présente d'emblée comme plus « ouvert » à une participation de l'opposition politique et sociale que celui du Chili dans la recherche de voies de sorties de violence, et ce, malgré la violence dont ont été victimes nombre de ses artisans de paix.

Ainsi, officiellement depuis 2005, avec les premiers projets de lois concernant le désarmement des paramilitaires, réclamé en Colombie mais aussi à l'étranger à la suite des massacres de plusieurs milliers de personnes commis par ces acteurs armés, un processus graduel impliquant plusieurs lois et processus de négociations différents, ayant des implications très distinctes selon les groupes armés touchés, s'est attaché à établir des mécanismes de justice transitionnelle visant la paix et la fin des violences. Il importe ici de préciser que l'évolution du droit international rend désormais quasi impossible la mise en place de « *blanket amnesties* » et que les premières versions des prescriptions de la justice transitionnelle, telles qu'appliquées au Chili, ont été vivement critiquées. Bien que le caractère équivoque de la justice transitionnelle par rapport au droit international et à la justice régulière demeure (Lessa, 2011, p. 28), le processus colombien a permis des avancées importantes en ce qui concerne la reconnaissance des torts des parties impliquées et les mesures de justice, au moins par rapport à des mesures partielles. Du point de vue de nombreux spécialistes, l'implication législative et la richesse des débats entourant ces différentes mesures font de la Colombie un cas unique de sortie de conflit (Doran, Claverie et al. 2019).

Ces différents mécanismes de justice transitionnelle sont bien connus pour leur centralité dans les négociations et les accords de paix avec la guérilla des FARC-EP en 2016. Ces accords historiques ont d'ailleurs non seulement impliqué au sein du processus de paix de nombreux pays garants, mais aussi un nombre inégalé d'acteurs de la société civile. De plus, la loi 1448 de 2011 reconnaissant l'obligation à l'État colombien d'offrir réparation aux victimes du conflit armé, de même que le dynamisme de nombreux mouvements, ont permis une participation centrale des victimes, notamment chez les femmes, les autochtones et les afro-descendants, dans les négociations de paix (Gruner, 2017).

Avant les accords de paix de 2016, ces lois et ces mécanismes de justice transitionnelle ont d'abord touché les groupes paramilitaires,¹¹ avec un processus de

désarmement encadré par la loi 975, dite loi « Justice et Paix ». De fortes pressions avaient lieu face aux massacres commis contre les populations civiles (Avilés, 2006, p. 380). Bien que cette loi visant à « échanger » contre des peines réduites des aveux de paramilitaires quant au sort de leurs victimes (Daviaud, 2010) ait été limitée et critiquée à l'échelle tant nationale qu'internationale, elle permit néanmoins d'établir une vérité officielle au sujet de la violence paramilitaire, alors que les familles et les organisations osant dénoncer les exactions paramilitaires étaient souvent éliminées. C'est d'ailleurs l'ampleur « quasi inimaginable »¹² de cette violence paramilitaire qui constitue le talon d'Achille de cette loi n'ayant pu juger qu'environ 10 % des crimes contre l'humanité imputés aux paramilitaires. Toutefois, elle ouvrait enfin la porte à une certaine discussion publique portant sur la mémoire à propos de la majorité des victimes du conflit, du moins à Bogotá, certaines régions étant encore sous le contrôle quasi total des paramilitaires (Grajales, 2016, p. 42).

Une autre contribution – peut-être involontaire – de la loi Justice et Paix fut de mettre en circulation des informations à propos de liens existant entre paramilitaires et agents de l'État : cette réalité avait toujours été niée ou contournée par les différents gouvernements en place, qui arguaient que des « excès » de violence avaient pu être commis, mais qu'aucune politique systématique de violence d'État n'existait en Colombie (Grajales, 2017, p. 27). Suscitant de vives tensions, ces révélations menèrent, en 2009, le gouvernement du président Alvaro Uribe à bloquer au Congrès un projet de loi visant à offrir réparation aux victimes des paramilitaires, mais aussi des agents de l'État (Arango García, 2013, p. 125). L'élection du nouveau président Juan Manuel Santos, en 2010, permit finalement d'amorcer un virage par l'adoption d'une loi de réparation pour les victimes, la loi 1448 de 2011. Celle-ci prévoit des indemnisations et la restitution de terres accaparées durant le conflit, notamment par les paramilitaires pour des cultures extensives d'huile de palme contrôlées souvent de connivence avec des agents de l'État. La loi sur les victimes et la restitution des terres de 2011 vint ainsi ouvrir un espace – bien que limité – de discussion des complicités possibles entre les paramilitaires et l'État colombien et obligea notamment l'armée colombienne à demander pardon aux victimes.

Toutefois, de nombreux spécialistes, tels que Castillejo Cuéllar (2018), soulignent que le modèle colombien de sortie de violence repose sur un mélange paradoxal d'ouverture et de fermeture institutionnelle « sélective » à l'accueil de la mémoire du conflit colombien et continuent à le présenter comme un conflit entre groupes armés illégaux, amoindissant le rôle de l'État. Selon Castillejo Cuéllar, les institutions de l'État colombien (armée, police et escadrons anti-troubles sociaux, ESMAD) sont aussi impliquées directement dans la violence contre la population, notamment dans le cas des « faux positifs », ces milliers de Colombiens pauvres et innocents ayant été tués pour remplir les quotas de lutte contre le narcotrafic et les cartels de la drogue (Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP, 2011). Analysant les données les plus récentes sur la période postconflit recueillies par le CINEP, Victor Barrera montre que la distribution géographique des violations des droits humains par la force publique

entre 2000 et 2015 permet d'identifier clairement que certaines zones, réputées plus proches de la guérilla ou plus socialement conflictuelles, ont vu des interventions des forces publiques (souvent alliées avec les paramilitaires) beaucoup plus concentrées (Barrera, 2018, p. 18). L'auteur montre aussi que la force publique arrive en deuxième lieu, juste après les paramilitaires, pour le nombre de violations du droit humanitaire international et des droits humains. Ainsi :

Bien que, de manière générale sur le plan des violations du droit humanitaire international et des droits humains, les paramilitaires aient été l'organisation arrivant en tête (avec 10 652 violations entre 2000 et 2015), la force publique arrive en deuxième place, avec un total de 9 173 violations (pour 6 225 interventions), lesquelles se caractérisent par leur récurrence et leur impact quant au nombre de victimes (détentions arbitraires, exécutions extrajudiciaires, blessés et menaces). Par comparaison, les FARC-EP arrivent en troisième place avec 4 314 infractions (Barrera, 2018, p. 18, notre traduction).

2.4 Une « démocratisation de la mémoire » : l'agentivité du Centre national de la mémoire historique (CNHM)

À défaut d'une pleine reconnaissance des responsabilités de l'État dans la violence, le contexte institutionnel, parlementaire et social colombien montre cependant une certaine ouverture à la reconnaissance plurielle des victimes, à des demandes de pardon et à des mesures de réparation : cela le distingue profondément de la classe politique chilienne, longtemps inébranlable comme on l'a vu, dans son unanimité autour de l'amnistie et du discours d'*accusation des victimes*. Une autre différence à souligner entre les contextes colombien et chilien est la mise en place d'une institution vouée à établir la mémoire historique du conflit, le Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, Centre national de la mémoire historique, en français). Dès 2005, un groupe de mémoire historique, créé par la loi 975, avait commencé des travaux sur la mémoire, bien avant que la loi 1448 de 2011 ne consacre la création du CNMH. Comme le soulignent Riaño-Alcalá et Uribe (2016), la création d'une telle institution, vouée à l'éclaircissement de la mémoire historique en plein cœur d'un conflit armé, constitue un cas unique à la Colombie. Il s'agit, bien sûr, aussi d'une différence notable avec le cas chilien où, comme on l'a vu, il a fallu attendre le premier mandat de Bachelet, 20 ans après la fin de la dictature, pour voir apparaître des mesures institutionnelles de mémoire. Malgré leur apport certain à la question de la mémoire, ces mesures chiliennes (la création d'un musée, la reconversion de la Villa Grimaldi et l'instauration d'une journée nationale des détenus-disparus) n'avaient cependant pas du tout le même mandat de diffusion sociale de la mémoire que le CNMH en Colombie.

En effet, dès 2013 – toujours en plein cœur du conflit colombien –, le CNMH allait publier un rapport sur les mémoires en dispute, le rapport *Basta Ya!* [Ça suffit!]. La portée nationale et internationale de ce rapport, traduit en plusieurs

langues, fut inespérée : il répondit en fait aux attentes des commissaires du CNMH, qui souhaitaient en faire un « outil de démocratisation de la société colombienne » (Wills Obregón, entrevue, 2019). En plus de produire des dizaines d'ouvrages de référence sur différents thèmes liés à la mémoire, le CNMH a aussi encouragé divers groupes de victimes tels que les autochtones, les syndicalistes et les travailleurs de la palme à faire entendre leur propre voix (Wills Obregón, Corredor et Asensio-Brouard, 2018). Comme l'indique l'ex-commissaire María Emma Wills Obregón, le respect de la pluralité et l'accueil de la dimension militante des luttes des victimes était centrale :

C'est-à-dire qu'on était comme une caisse de résonance et une façon d'amplifier les voix qui étaient déjà là. Ce n'est pas nous qui avons créé ces voix. Ces voix étaient là et elles avaient des postures politiques, ou parfois des postures éthiques, ou bien elles venaient de différentes militances (Wills Obregón, entrevue, 2019).

Cette ouverture à la pluralité des voix, aux « défis posés par la vérité », comme le disait Gonzalo Sánchez, ancien directeur du CNMH, dans un texte fondateur (2007, p. 1), allait permettre d'ébranler l'homogénéité du récit de la droite uribiste (du nom des partisans de l'ex-président Uribe), profondément opposée à la paix, au sujet du conflit : ce récit avait toujours présenté les guérillas comme des groupes terroristes et leurs supposés « alliés » civils – les mouvements sociaux – comme seuls responsables de la violence. En 2018, le congédiement quasi immédiat de toute l'équipe du CNMH au lendemain de l'élection du gouvernement d'Ivan Duque, héritier de l'uribisme et questionnant la paix (*Le Monde*, 2018), montre clairement que l'enjeu de la pluralité des voix avait dérangé de nombreux intérêts en Colombie. Le travail unique du CNMH constitue l'élément le plus central distinguant le contexte colombien du contexte chilien. Sur plusieurs plans, ce processus se distingue profondément du discours d'*accusation des victimes au Chili*. Toutefois, le rapport *Basta Ya!* (2013, p. 3) montre que c'est d'abord le travail de lutte contre l'impunité de la société qui a permis d'avancer dans l'établissement de la mémoire historique en Colombie. Comme l'explique aussi Lavielle (2015, p. 1), « les mises en récit publiques de la violence à partir du témoignage des victimes se multiplient depuis le début des années 2000 », soit bien avant le début du processus institutionnel de démobilisation des paramilitaires, qui a commencé en 2005. De manière générale, la littérature sur la mémoire en Colombie confirme aussi ce rôle central qu'ont eu les mouvements sociaux et les organisations de victimes et de défense des droits dans le surgissement d'une mémoire plurielle et sociale (LeGrand *et al.*, 2017, p. 259; López et Lorenzen, 2016; Hoffmann, 2017; Celis, 2019; Calvo Ospina, 2014, p. 205). Ce faisant, ce dynamisme des luttes sociales contre l'impunité se rapproche du cas chilien, malgré l'absence d'appui institutionnel durant longtemps dans ce pays.

3. UN FACTEUR COMMUN EN DÉPIT DES DIFFÉRENCES INSTITUTIONNELLES : LA CONSTRUCTION SOCIALE DE LA MÉMOIRE AU CHILI ET EN COLOMBIE

Ainsi, des différences institutionnelles distinguent les deux contextes analysés. D'un côté, le contexte chilien est marqué par une volonté politique de préservation de l'amnistie des militaires, un discours d'accusation des victimes longtemps dominant et un blocage institutionnel de la justice toujours en vigueur. La création beaucoup plus tardive des institutions et des lieux de mémoire tels que le musée et le parc de la Villa Grimaldi, ainsi que leur mandat plus restreint quant à l'éclaircissement de la mémoire historique, constituent aussi des différences importantes du cas chilien par rapport à celui de la Colombie. Dans ce second cas, non seulement nous avons des mécanismes de justice transitionnelle ne verrouillant pas la justice par une *blanket amnesty*, mais il est également possible d'avoir une discussion législative plus étendue au sujet de ces mécanismes et des institutions de mémoire, qui existaient avant que le conflit armé soit terminé et ont donc pu contribuer à sa résolution. À cet égard, et malgré la violence qui s'abat encore souvent sur elles lorsqu'elles dénoncent les actes commis, les victimes colombiennes voient néanmoins leur parole moins circonscrite sur le plan légal que les victimes chiliennes, ces dernières étant tenues au silence par les dispositions de différentes lois accompagnant les commissions et autres mécanismes de vérité de 1991, de 1999 et de 2004, tel qu'on l'a vu précédemment.

En dépit de ces différences importantes, les deux processus présentent aussi un élément commun central : une mobilisation sociale pour la mémoire, la justice et la vérité. Sans cette mobilisation, la circulation et l'appropriation sociale d'une mémoire diversifiée – encore fortement soumise à des tensions et à des disputes – n'auraient été possibles ni au Chili ni en Colombie, et ce, malgré la présence dans les deux pays d'institutions offrant diverses possibilités .

Les résultats des recherches présentées plus haut, portant sur la violence en démocratie et la criminalisation et touchant une grande variété de répondants issus de divers types de mouvements sociaux et de luttes pour la défense des droits, permettent de soutenir l'hypothèse de l'existence de processus de *construction sociale de la mémoire* et de *mémoire sociale* (Jelín, 2006) dans les deux pays. Rappelons que ces perspectives posent l'importance de l'analyse des représentations sociales de la mémoire, de la justice et d'autres signifiants liés au sein d'une variété de mouvements dépassant les organisations spécialisées des victimes. Cependant, comme le rappellent LeGrand et ses collaborateurs (2017) et comme on peut aussi le lire dans mes propres travaux antérieurs (Doran, 2010a; 2016), l'appropriation sociale de la mémoire dont témoignent les résultats de recherche qui seront présentés dans la prochaine section n'a été rendue possible que grâce au courage et à la persévérance de certaines familles et organisations de victimes. Dans les deux pays étudiés, celles-ci constituent des acteurs centraux et incontournables. Des organisations comme l'Association des familles de détenus disparus (AFDD) au Chili, ou le Mouvement des

victimes de crimes d'État (MOVICE) en Colombie, ont constamment fait preuve d'une volonté d'intervenir sur la place publique (Doran, 2016, p. 164 et suiv.; Celis, 2019, p. 77 et suiv.) à contre-courant des politiques de réconciliation ou de justice transitionnelle voulant favoriser une « fermeture des blessures » ou des compromis stigmatisant la justice régulière. Dans les deux cas, ces organisations ont aussi eu comme position historique de rejeter toute réparation individuelle et de demander des procès en justice régulière pour les crimes commis. De plus, au Chili, l'AFDD a interpellé sans relâche les pouvoirs politiques qui accumulaient les mesures renforçant l'impunité et présenté en 1995 un projet de loi pour la justice (Doran, 2016, p. 165) qui a bouleversé la scène politique jusque-là complètement hermétique à l'idée de l'« impunité », puisque la légitimation de l'amnistie semblait assurée par le récit d'accusation des victimes.

3.1 La souffrance partagée : un point commun entre les mouvements chilien et colombien de construction sociale de la mémoire

Sans prétendre à l'exhaustivité, il est possible d'identifier différentes composantes de mouvements sociaux contribuant activement à la construction sociale de la mémoire au Chili et en Colombie. Quelques exemples issus de notre matériel de recherche, et où nous soulignerons certaines idées ou expressions, viendront illustrer cette diversité qui rend compte de la construction sociale de la mémoire. Dans le cas chilien, les acteurs sont issus du mouvement pour la justice et, en particulier, de composantes multisectorielles proches des associations de luttes étudiantes et de la jeunesse chilienne depuis les grandes grèves de 2011. Comme l'explique Peñafiel (2012a), le « printemps chilien » de 2011, avec ses mobilisations étudiantes et sociales massives, a été un puissant vecteur de réactivation de la mémoire. Pensons aussi à l'importance des étudiants au sein du mouvement de réappropriation des centres clandestins de torture et de leur transformation en *casas de memoria* (c'est-à-dire que d'anciens sites de torture furent récupérés pour être rouverts en tant que « maisons de mémoire »)¹³ et parmi les organisations de défense des droits humains actuelles. Le travail en commun avec des survivants de la dictature ou des membres de leurs familles se fait aussi au moyen d'un volet de surveillance des droits humains et des droits civils et politiques dans les manifestations, car ces derniers sont encore largement bafoués au Chili (Universidad Diego Portales, 2015). La grave crise des droits humains (CIDH, 2020) qui s'abat depuis octobre 2019 sur les manifestants au Chili montre la permanence de graves problèmes de criminalisation de la manifestation et de violations systématiques des droits fondamentaux.

Bien que n'ayant pas vécu en dictature, les étudiants chiliens d'aujourd'hui sont aussi les fers de lance d'un renouveau universitaire autour de la mémoire (nouveaux cours sur ces thèmes, nouvelles organisations, tenue de « semaines de la mémoire et des droits humains ») ainsi que du retour des symboles de l'Unité populaire dans les manifestations (Peñafiel, 2012a; Del Pozo, 2017, p. 62). Ils jouent aussi un rôle central dans la renaissance du mouvement des « brigades muralistes » (Castillo Espinoza, 2010), un élément majeur de l'irruption publique

de la mémoire au Chili. S'ajoutent également de nouvelles organisations visant à faire la promotion de la mémoire populaire par différentes manifestations expressives, telles que la *Brigada de Memoria Popular* (Brigade de mémoire populaire), qui publie même un agenda où sont recensés chaque année des pans méconnus de l'histoire populaire du pays, les textes étant accompagnés de photos des peintures murales récentes. La commémoration des 40 ans du coup d'État, en 2013, a aussi été empreinte de manifestations artistiques notables, y compris des films et des *telenovelas* témoignant d'un processus de *mémoire sociale* d'une grande ampleur dans la société chilienne.

En plus de cette « composante jeunesse de la mémoire », la construction sociale de la mémoire est aussi issue, au Chili, des quartiers populaires et des bidonvilles, dont les habitants s'impliquent dans le mouvement pour la justice. Cette convergence prend appui sur un *imaginaire de la souffrance partagée* déjà en circulation dans les quartiers marginaux et les bidonvilles chiliens (Doran et Peñafiel, 1998; Doran, 2016, p. 156 et suiv.). Cet imaginaire se fonde sur une très ancienne et forte identification des *pobladores* (habitants de bidonvilles et autres quartiers pauvres) à la souffrance des victimes de la dictature et à l'oppression politique en général. Comme l'expliquait, par exemple, un jeune répondant du quartier pauvre *La Pintana*, à Santiago :

Écoute, nous, nous ne sommes pas d'accord avec le fait que certains parlent des droits humains comme si ces derniers leur appartenaient. N'importe quel compagnon (*compañero*) qui ressent l'injustice est un compagnon (entrevue, Santiago, 2016).¹⁴

Cette apparente réticence vis-à-vis de l'idée qu'il y ait des représentants officiels des droits humains montre en fait qu'il y a affirmation d'une souveraineté énonciative populaire sur la question de la justice et de la souffrance partagée, liée à l'appropriation sociale de ces thèmes et permettant que de nombreux *pobladores* identifient leur souffrance à celle des victimes, souvent considérées comme des martyrs. (Doran, 2016, p. 96).

En Colombie, ce dépassement de la souffrance au-delà du premier cercle des victimes et l'idée d'une *souffrance partagée* est aussi présente dans le discours des mouvements afro-descendants ayant participé au processus de paix de 2016 et ayant fait la promotion d'un « chapitre ethnique » (Gruner, 2017 : 175) garantissant la participation active des communautés (incluant aussi bien souvent les victimes paysannes) à toute mesure visant à rétablir la vérité, la justice ou les garanties de non-répétitions. Comme l'explique un dirigeant afro-descendant :

« Nous sommes intéressés *par une dimension distincte de la justice*, c'est-à-dire...voici ce qui s'est passé : l'important est de savoir *qui sont ceux qui se sont enrichis grâce à la souffrance des autres*, à notre souffrance*. Parce que de savoir qui a tiré, qui était le commandant de quoi...c'est de la m... [*sic*], mais *celui qui est devenu puissant par la souffrance des autres*, c'est ça qui importe (entrevue, Colombie, 2017).

D'autres extraits illustrant la souffrance partagée mais également d'autres thèmes centraux seront aussi présentés dans les sections qui suivent. Dans le cas colombien, aux côtés des mouvements afro-descendants, les jeunes issus – ou pas – des mouvements étudiants jouent aussi un rôle de première ligne pour « défendre la paix » avec des organisations de femmes, des syndicats, des groupes d'autochtones ou de paysans. Les entrevues réalisées témoignent de l'ampleur des appuis du processus de paix aujourd'hui attaqué de toutes parts par le gouvernement du président Duque, en place depuis juin 2018, comme l'ont dénoncé des négociateurs des accords de paix de 2016 à l'ONU (*El Tiempo*, 11 mars 2019). Au sein de cette composante multisectorielle – dont nos répondants étudiants, femmes, autochtones et afro-descendants montrent l'étonnante unité dans une quête commune « contre l'injustice historique » et pour « la lutte de la mémoire de l'esclavage et le postcolonialisme » (entrevue, jeune leader étudiante afro-descendante, 2017) –, l'utilisation des recours juridiques et l'appropriation de mécanismes tels que la commission de vérité jouent aussi un rôle majeur. Les travaux de Van Isschot (2017) montrent ainsi l'importance historique et actuelle de l'activisme juridique des paysans pauvres, qui sont les acteurs ayant fait le plus de demandes de procès à la cour interaméricaine des droits humains dans les Amériques, malgré une pauvreté extrême et le fait qu'ils subissent une violence constante. Ces paysans pauvres ont travaillé avec diverses organisations syndicales et de droits humains, elles-mêmes persécutées sans relâche. De même, Celis analyse, elle aussi, dans son ouvrage de 2019 (p. 79 et suiv.), la transformation des luttes paysannes devant les massacres permanents et leur subversion de la « doctrine individualisante des droits humains » vers un mouvement pour la justice incluant la « défense du territoire », en alliance avec les revendications des communautés afro-descendantes, paysannes et autochtones. Tout cela sera examiné à la section suivante.

La convergence de ces mouvements et leur contribution à la construction de la mémoire tiennent aussi au phénomène de la criminalisation de la défense des droits, très ancien en Colombie. Comme l'explique Andrés Suarez, ex-commissaire du CNMH, résumant ici les résultats principaux de milliers d'entrevues individuelles de victimes, la criminalisation des mouvements sociaux en Colombie est l'une des causes du conflit :

Par des lois et une tolérance à la violence directe contre les défenseurs des droits et les leaders sociaux, la criminalisation [des mouvements sociaux] cherche à éloigner les citoyens de la participation politique : c'est une réduction de la démocratie à un pur fonctionnement institutionnel. [...] La société veut que l'on discute des causes du conflit, qui incluent [...] la discrimination et la violence contre le peuple afro-descendant et autochtone, la criminalisation de la protestation lorsqu'il y a des demandes sociales ou des lois qui ne sont pas appliquées, l'emprisonnement de dirigeants étudiants et leur disparition, le fait que la Colombie ait la législation antisyndicale la plus féroce d'Amérique latine et que le conflit permette aux grandes entreprises et à d'autres groupes d'engager des gardes blancs pour éliminer les personnes engagées. Tout cela sort à la lumière du jour après des années de conflit.¹⁵

Ainsi, tant au Chili qu'en Colombie, le travail de construction sociale de la mémoire s'appuie sur des convergences et des luttes communes avec d'importants mouvements sociaux. Goirand souligne d'ailleurs l'importance des répertoires des luttes contre l'impunité en Colombie et au Chili pour d'autres mouvements sociaux en Amérique latine (Goirand, 2010, p. 9). Cela n'est pas surprenant dans le contexte latino-américain, marqué par de nouvelles subjectivations politiques autour de la mise en commun *d'un tort* (Peñañiel, 2012b).

3.2 La lutte pour le territoire au cœur de la mémoire : l'engagement des communautés autochtones et afro-descendantes au Chili et en Colombie

La récupération des terres usurpées et la défense de l'environnement constituent un autre axe de mémoire important pour les communautés autochtones et afro-descendantes, axe qui traverse le matériel de recherche issu des deux pays. D'emblée, il faut souligner que des différences institutionnelles importantes existent encore, puisque la restitution des terres usurpées durant le conflit fait partie des réparations exigées par la loi des victimes de 2011 et les accords de paix de 2016 établis avec les FARC-EP en Colombie. Le Chili présente un contexte qui ne saurait être plus opposé, puisque non seulement aucune initiative législative n'a permis d'aborder la question des terres usurpées – notamment à la nation mapuche durant la dictature –, mais toute action – symbolique ou concrète – des Autochtones pour demander justice tombe sous le coup de la loi antiterroriste, car une telle action est vue comme portant préjudice au bien-être de la nation (Doran, 2018, p. 200).

Malgré des avancées législatives touchant la restitution des terres en Colombie ces dernières n'empêchent pas la violence létale et les menaces de se poursuivre contre les leaders afro-descendants, autochtones et paysans – dont plusieurs femmes – chargés de mettre en œuvre le retour des déplacés. Ces leaders reçoivent des menaces, notamment parce que leurs communautés dénoncent la responsabilité de l'État dans la non-mise œuvre des accords de paix (El Tiempo 2019a,b et c). Les graves connivences s'étant tissées durant le conflit entre les groupes paramilitaires et criminels et des agents de l'État n'ont pas encore été élucidées (Grajales, 2017) et semblent aussi en cause. Ce contexte de terreur est tellement présent dans le quotidien de nos répondants, en Colombie, que ces derniers ont demandé que le lieu des entretiens et le nom des organisations auxquelles ils appartiennent ne soient jamais mentionnés dans nos publications. Malgré tout, les luttes pour la défense du territoire se poursuivent et les entretiens montrent que cette dernière est au centre de la construction sociale de la mémoire en Colombie.

Pour qu'il y ait une paix *stable et durable*, il est indispensable de reconnaître et de faire mémoire de l'*autre Colombie*, cette Colombie *des forêts et des jungles, des rivières, des montagnes*, cette Colombie [...] *indienne, noire et métisse*, invisibilisée, que beaucoup ne reconnaissent pas (entrevue, autochtone de la nation kankuamo, 2017).

C'est que la mort n'affecte pas seulement les familles, elle affecte aussi le territoire, toute la communauté, la connaissance [le savoir]... C'est quelque chose d'immense qui inclut tout ce qu'on a souffert historiquement, nous, les communautés noire et indigène (entrevue, étudiante afro-descendante, 2017).

En ce qui concerne les gens noirs, les gens indigènes [*la gente negra, la gente indígena*], *nos territoires ont été victimes, le peuple a été victime, les droits ont été victimes* (entrevue, dirigeant afro-descendant, 2017).

Tous ces extraits montrent une étroite relation entre territoire, souffrance et mémoire, témoignant d'un second vecteur de construction sociale de la mémoire. Plusieurs extraits en plus de ceux présentés ici renforcent aussi l'idée de souffrance partagée, commune aux répondants des deux pays.

Dans le cas du Chili, peu de gens connaissent l'usurpation, la parcellarisation et la vente forcée –aujourd'hui documentée mais longtemps cachée par la censure durant la dictature (Samaniego, 2003) – des terres mapuches par le régime militaire. Ces terres avaient été auparavant restituées aux communautés mapuches et à d'autres communautés autochtones durant la réforme agraire parachevée par le gouvernement Allende (1970-1973); il s'agissait de mesures de justice historique. Après le retour de la démocratie, en 1990, non seulement aucune mesure de réparation de ces vols ayant condamné les communautés à une situation de pauvreté sans précédent (MIDEPLAN, 2012; Doran, 2018, p. 199) n'a été mise en œuvre, mais, comme je l'ai mentionné au début de cette section, toutes les actions pacifiques ou directes des Mapuches pour protéger les terres perdues et l'ensemble de leur territoire contre des projets d'exploitation nocive à l'environnement sont tombées sous le coup de la loi antiterroriste (Mella Seguel, 2007; Doran, 2018, p. 200).

Face à cela, certaines communautés mapuches au Chili ont commencé, en 1997, à mettre en œuvre des stratégies d'« occupation productive » des terres usurpées durant la dictature comme actions directes de « mémoire et justice » (Doran, 2017, 2018) Ces actions directes se sont faites par le biais de la création de communautés dites d'« occupation productive des terres » par des membres de diverses communautés mapuches, qui se sont rassemblés pour cultiver – illégalement – les terres communales accaparées et vendues à des intérêts privés durant la dictature. Aujourd'hui, ces mouvements forment de véritables sites de mémoire « en action ».¹⁶

D'autres communautés et réseaux de défense des droits autochtones ont créé des groupes d'appui et de surveillance des violations de droits humains ainsi qu'une plateforme de luttes communes pour la justice nommée « Justicia nada mas, pero nada menos » (ce qui signifie « Justice, rien de moins mais rien de plus! »).¹⁷ Cette dernière soutient les efforts d'exigence de justice des communautés autochtones du Chili depuis 2010. La situation de criminalisation brime telle-

ment disproportionnellement les droits des Mapuches que la Cour suprême du Chili a récemment révoqué les jugements et les peines de prison de huit leaders mapuches condamnés en vertu de la loi antiterroriste (Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, 2019). Cette importante décision judiciaire survient après des années d'interpellations constantes du Chili de la part du droit international. Pensons notamment à l'arrêt 2014 du cas *Catriman*, rendu par la Cour inter-américaine des droits de l'Homme (CIDH) et qui a fait école en montrant que même le droit à la représentation politique des Mapuches était brimé par la loi antiterroriste. (Baleizao, Hible et Leonzi, 2014).

3.3 La dénonciation de la violence d'État : un axe central de la construction sociale de la mémoire au Chili et en Colombie

Un troisième axe commun aux répondants des deux pays est celui d'une dénonciation de la violence d'État et d'une demande de justice à cet égard. Au Chili, cet axe est central, comme on peut s'y attendre en vertu de la permanence de l'amnistie pour la violence d'État passée et de la force du mouvement d'exigence de justice. Il l'est cependant aussi en Colombie, ce qui révèle que la population perçoit des lacunes à cet égard et confirme du même coup l'analyse de Castillejo Cuéllar (2018) évoquée précédemment. L'ensemble des entretiens réalisés au Chili et en Colombie témoigne ainsi d'une importante mise en cause de la responsabilité de l'État, comme priorité au-delà de tout autre mécanisme de justice transitionnelle tel que des mesures de vérité ou de réparation. Par exemple, comme l'expliquent des répondants chiliens :

Au Chili, depuis la dictature, on a maintenu le pouvoir militaire et policier sur le plan institutionnel et dans *son essence*, par rapport au *contrôle des luttes sociales*, qui continue *pareil à celui en temps de dictature*. Ce n'est pas parce qu'existe un Institut national des droits de la personne que les violations des droits de la personne sont pour autant beaucoup moins nombreuses : elles continuent à être presque *le pain quotidien* [«*son casi pan de cada dia igual*»] (entrevue, militant autochtone des droits humains au Chili, février 2019).

Plus et plus encore de violence... et cela légitime de nouvelles semences de violences et de violences, encore plus de violences et de violences... [La répondante se tait, désespérée.] Les enfants de la communauté [mapuche] qui ont aujourd'hui cinq ans mais qui vivent et voient des violences policières dans leurs communautés depuis qu'ils ont un an, qui voient comment on les frappe et on les bat eux, leurs mères, leurs pères, leurs oncles et leurs tantes, leurs grands-parents... (entrevue, jeune répondante mapuche, membre d'un collectif de surveillance des droits humains Chili, 2016).

Pour ce qui est de la Colombie, les nombreux travaux évoqués précédemment (ceux de Celis, van Isschott, Daviaud, Riaño-Alcalá, LeGrand, Grajales) montrent aussi que la violence d'État constitue une zone aveugle. Bien qu'il soit

en théorie possible de poursuivre des agents de l'État colombien, cela arrive rarement et encore plus avec la création, par les accords de 2016 avec les FARC, d'une justice particulière pour la paix appelée « juridiction spéciale de paix (JEP) ». Cette instance permet à tout acteur armé n'étant pas accusé de crimes contre l'humanité de se présenter devant ce tribunal de réparation s'il confie ses crimes et les répare selon les mesures décidées par les communautés affectées.¹⁸ À cet égard, l'importance du thème de la violence de l'État dans l'ensemble des entretiens en Colombie est révélatrice : il est notamment frappant de constater combien la non-résolution de la violence d'État – et ses aspects de connivence ou de tolérance actuelle à l'égard de la violence paramilitaire – semble même remettre en question des mécanismes centraux tels que la Commission colombienne pour l'éclaircissement de la vérité, la coexistence et la non-répétition (CEV), aussi créée dans la foulée du processus de paix de 2016. Pourtant, cette commission – tout comme la JEP – est une instance où la représentativité des communautés ethniques est assurée, de même que la parité de genre. Malgré ces avancées, dont sont conscients plusieurs répondants, c'est leur impression d'une véritable impossibilité de livrer la vérité si les militaires font partie de la CEV qui prime :

Comme nous n'avons pas été consultés pour *leur* commission de vérité, eh bien! Nous allons monter notre propre commission de vérité, *comme peuple*, avec un argument supplémentaire, car, comme c'est la *commission du gouvernement*, eh bien! ils ont embarqué les militaires pour qu'ils soient là et donc *ce qui va arriver est que ce sont eux, les militaires, qui vont avoir le dernier mot, qui vont dire « ça oui, ça peut sortir »* [être révélé] ou « *ça non, il faut le modifier* »... et nous, nous ne sommes pas en condition de négocier notre vérité avec eux, notre vérité, parce que nous n'aurions pas la liberté [de parole] suffisante, la liberté nécessaire pour révéler et affirmer les choses les plus dures, les plus horribles... (entrevue, leader afro-descendant, 2017).

On voit donc ici combien la présence des militaires laisse craindre au répondant qu'il ne puisse pas exprimer la souffrance (« les choses les plus horribles ») et la vérité. Dans d'autres extraits tels que celui qui suit, les répondants colombiens expliquent que leur souffrance ne pourra pas s'exprimer dans une commission dirigée par des spécialistes :

Parce que la vérité n'est pas un thème de spécialistes, un thème du D' Untel, de celui qui a les plus gros diplômes, mais c'est à la communauté [la vérité] : *c'est à ceux qui portent le poids de ressentir la douleur, à la communauté entière qui sait ce qu'est ressentir cette douleur. [...]* La commission de vérité est pour ouvrir les blessures et les débats (entrevue collective de trois personnes afro-descendantes, leaders de différentes organisations, dont deux femmes, 2017).

Cet extrait confirme aussi ce qu'avancent Lefranc (2012) et Lecombe (2009, p. 121 et suiv.) quant à la mainmise des « spécialistes » au détriment des victimes

dans les mécanismes de justice transitionnelle. De plus, il semble en polémique avec deux axes centraux présentés dans l'ouvrage fondateur de la justice transitionnelle *Unspeakable Truth*, de Priscilla Hayner. Reprenant les idées centrales de cet ouvrage, cette dernière affirme : « la justice devrait être évitée, car elle causerait des souffrances inutiles aux victimes en les exposant au témoignage » et « chaque pays devrait être respecté dans sa volonté d'oublier le passé et de ne pas confronter les causes du conflit, de peur que le témoignage des victimes au sujet des atrocités ne cause trop de souffrance » (2001, traduction libre).

Les commissions de vérité au Chili ont suivi cette ligne, non seulement la première commission de vérité et de réconciliation (*Comisión Rettig*) en 1991, mais aussi d'autres initiatives beaucoup plus contemporaines, en 1999 et en 2004. Ainsi, la *Mesa de diálogo* (table de dialogue) mise en place en 1999 au moment où le droit international reconnaissait la disparition forcée comme crime à caractère permanent (Doran, 2016, p. 162) échangeait les aveux secrets de militaires concernant la localisation des détenus-disparus en échange d'une garantie d'impunité absolue en cas de procès internationaux. Suivit en 2004 la mise en place de la « clause du secret » pour la commission Valech sur la torture et la prison politique,¹⁹ obligeant les centaines de milliers de victimes de torture prolongée ayant témoigné à garder le secret sur tout détail de leurs témoignages pouvant servir à identifier des militaires coupables, sous peine de poursuites judiciaires. Cette clause du secret permet aussi de garder sous clé durant 50 ans l'information recueillie dans une voûte située – ironiquement selon plusieurs – sous le musée de la Mémoire et des Droits humains du Chili.

Quoi qu'il en soit, la construction sociale de la mémoire, présente au cœur des mouvements sociaux au Chili et en Colombie, montre une opposition à cette distorsion de l'idée de vérité et à la récupération de la souffrance par des personnes n'ayant pas souffert.

Le problème est celui de tous : il doit être mis de l'avant à partir des gens, alors que, depuis toujours, il se construit à partir des élites et elles, elles ne savent pas ce qui nous arrive et ne s'y intéressent pas non plus. Et alors [...] ce type d'initiative doit partir des bases, parce que *ce sont les bases qui souffrent tout l'impact de la violence et quand quelqu'un meurt, ils [les assassins] attaquent nos pratiques traditionnelles et elles ne peuvent plus se transmettre de génération en génération* (jeune militante afro-descendante, 2017).

4. CONCLUSION : LE RÔLE POLITIQUE DE LA MÉMOIRE

Ainsi, comme le montre l'analyse des thèmes soulignés dans le matériel de recherche présenté dans les sections précédentes, il est possible d'identifier des matrices communes aux cas chilien et colombien, pourtant d'emblée si différents. Sur la base de notre matériel de recherche issu de diverses organisations sociales parmi lesquelles nous avons interrogé plusieurs personnes, il nous a été possible de tester la résonance de l'idée de *mémoire sociale* (Jelín, 2006)

permettant une identification plus vaste à la mémoire à partir de la souffrance et des luttes des victimes. Il appert que cette dernière est avérée tant au Chili qu'en Colombie. Nous avons ainsi vu qu'un grand nombre de secteurs et de mouvements sociaux contribuent, dans les deux pays, à une construction sociale de la mémoire portée par diverses revendications, mais surtout par des représentations communes que nous avons identifiées dans le matériel comparé. Ainsi, le matériel de recherche présenté montre une résonance des questions de mémoire, de justice et de vérité. Celles-ci sont déployées et définies dans les entretiens par les thèmes, communs aux deux pays : ceux de la souffrance partagée, des liens entre mémoire et territoire, ainsi que de la dénonciation de la violence d'État et des mécanismes institutionnels limités, notamment ceux de la justice transitionnelle.

Les différences, en ce qui a trait au contexte institutionnel et aux politiques de sortie de violence, dans les deux pays, sont ici importantes à souligner puisque, en dépit de ces dernières, on voit que des processus de construction sociale de la mémoire similaires sont à l'œuvre. Il est donc possible d'en tirer des conclusions comparatives. D'abord, un appui institutionnel à la mémoire, présent et actif depuis de nombreuses années dans le cas colombien avec la création du Groupe de mémoire puis du CNMH, mais absent et d'une portée plus restreinte dans le cas chilien, ne peut pas être considéré comme un facteur causal dans la construction sociale de la mémoire. Ainsi, la présence et la force des imaginaires de la souffrance partagée ou de la mémoire du territoire dans les deux pays ne peuvent pas être déductibles d'une situation institutionnelle donnée. Cela implique que les perspectives attribuant un rôle central à l'État dans la construction de la mémoire, telles que celle de Wilde (1999), ne seraient pas ici avérées.

De plus, bien que la situation de blocage institutionnel lié au maintien de la *blanket amnesty* et le « bâillonnement » légal de la voix des victimes au Chili diffèrent grandement de la situation colombienne, où existent des innovations en matière de mécanismes de justice transitionnelle et une participation sociale, législative et judiciaire beaucoup plus vaste et ouverte aux débats sur la mémoire et les mesures de sortie de violence qu'au Chili, les entretiens confirment que le rôle de la violence d'État demeure encore à éclaircir et, surtout, à juger, et ce, dans les deux pays. Les entretiens, dans le cas colombien, montrent que la responsabilité prédominante de « sortir de la violence » revient à l'État malgré l'existence de nombreux autres acteurs responsables d'actes de violence. Cela semble confirmer le caractère paradoxal du modèle colombien, analysé par Castillejo Cuéllar (2018).

Ainsi, pour ce qui est des luttes pour la mémoire analysées dans cet article, la lutte contre l'impunité est indissociable de l'exigence de mémoire, sans laquelle les sociétés en transition ou en sortie de violence n'atteignent pas la pleine démocratie :

C'est parce que nous assumons que l'impunité du passé est ce qui engendre l'impunité du présent, c'est-à-dire, dans un pays où on n'a

pas fait justice, où les assassins se promènent librement parmi nous, les coupables [*perpetradores*], et quand nous parlons de coupables et de responsables, nous ne parlons pas seulement de ceux qui torturent, nous parlons du modèle qui s'est installé au Chili, le modèle politique et économique, parce que la dictature a été civico-militaire [...] Ici, l'appareil répressif n'a aucune difficulté à agir parce qu'ils savent, ils savent qu'ils ont tout, tout est de leur côté (militante étudiante, *casa de memoria* José Domingo Cañas, 2016).

Ceci rend aussi compte d'une volonté commune dans les deux pays de dénoncer un type de démocratie limitée et excluant le conflit social, vu comme cause de la violence passée et présente contre les défenseurs des droits. La circulation de la *mémoire sociale* véhiculée par une variété de mouvements permet la remise en question des causes profondes de la dictature chilienne ou du conflit armé en Colombie et de son prolongement dans un processus de paix où les défenseurs des droits continuent d'être les principales victimes, comme en atteste l'assassinat, en toute impunité, de quelque 420 militants des droits depuis les accords de paix. Principal motif de la récente grève générale nationale du 25 avril 2019 déclenchée par les étudiants, les paysans, les Autochtones et les centrales syndicales colombiennes (Publimetro, 2019 -journal "Métro"), puis de la grève nationale pour la paix en novembre 2019 la fin de l'impunité pour les assassinats des leaders sociaux en temps de paix et la protection des défenseurs des droits, porteurs de la mémoire en Colombie, est aussi le fer de lance de la mise en œuvre de la paix et de l'approfondissement de la démocratie. Cette aspiration rejoint le mouvement pour la justice au Chili, profondément engagé dans un renouvellement démocratique avec la demande d'une assemblée constituante qui permettrait enfin d'en finir avec l'héritage constitutionnel de la dictature. Dans les deux cas analysés, les entretiens, mais aussi les mobilisations multisectorielles des organisations sociales montrent que la fin réelle de l'autoritarisme ou de la violence sont indissociables des luttes sociales pour la mémoire. Ces dernières sont les garantes de la construction démocratique. Dans les mots d'un ex-prisonnier politique, survivant de la torture prolongée au Chili, la contribution des mouvements pour la mémoire se situe dans leur « rôle de remise en question des fondements éthiques de la société de transition » et dans la lutte contre les « murs de contention mis en place autour du moteur de mobilisation sociale qu'est la mémoire » (entrevue, février 2019).²⁰

NOTES

- ¹ Cette entrevue, de type journalistique, a eu lieu à l'Université d'Ottawa en avril 2019, dans le cadre de la rédaction d'un article portant sur la mémoire destiné au grand public.
- ² Merci à l'un-e des évaluateurs-trices anonymes qui a suggéré cette formulation tout à fait adéquate.
- ³ Il s'agit d'une recherche subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), intitulée *Impacts de la violence dans le contexte démocratique latino-américain : les cas du Chili et du Mexique*, pour laquelle l'autrice était chercheuse principale jusqu'à la fin de 2016 (dossier éthique uOttawa n° 09-12-19B). L'autrice et chercheuse principale dirige à présent, depuis 2018 et jusqu'en 2023, une autre recherche du CRSH liée aux mêmes thèmes et portant sur cinq pays d'Amérique latine, laquelle est intitulée « Violence et démocratie, la criminalisation de la lutte pour les droits en Amérique latine » (dossier éthique uOttawa S-09-19-4939, rétroaction en cours).
Les entrevues réalisées en 2017 et en 2018 ont, pour leur part, été faites dans le cadre d'une recherche subventionnée par un organisme français, l'Agence nationale de la recherche (ANR). Elle s'intitule « Violences et sorties de violences » et est dirigée par Yvon LeBot, chercheur à l'École des Hautes Études en sciences sociales (EHESS) et au Centre national de la recherche scientifique (CNRS). L'autrice est co-chercheuse dans cette étude pour les volets Colombie et Mexique. Voir, à ce sujet, le site Web suivante : <https://sov.hypotheses.org/381>. Comme dans plusieurs autres pays, les recherches en sciences sociales subventionnées par l'Agence nationale de la recherche en France ne sont soumises à aucune demande de certification éthique et l'approbation des questionnaires et des guides d'entrevues n'est soumise qu'à la direction de l'équipe.
- ⁴ Pour protéger la sécurité des répondants et sur leur demande, dans le cas de la Colombie, les noms des organisations ou des coalitions d'organisations qui font partie de l'étude ne peuvent être mentionnés. Ces dernières sont au nombre de 15 au Chili et de 10 en Colombie. Le recrutement des participants s'est fait sur la base de recommandations d'organisations de défense des droits de la personne documentant des cas de personnes ayant subi la criminalisation pour leur engagement social. Ceci explique la grande diversité des secteurs touchés, puisque la criminalisation de l'action collective touche un large spectre social de citoyens dans de nombreux pays, dont le Chili et la Colombie (voir Doran, 2017).
- ⁵ Ce décret-loi ordonne l'amnistie pour les assassinats, les enlèvements – incluant la déportation clandestine dans des camps de concentration dans le désert d'Atacama, qui allaient être découverts beaucoup plus tard (Verdugo, 1989) – et les actes de torture réalisés entre le 11 mars 1973 et le 10 mars 1978. La reconnaissance en droit international de la disparition forcée comme crime à caractère permanent en 1999 allait cependant ouvrir une brèche dans cette forteresse d'impunité.
- ⁶ Voir Doran (2016), chapitres 4 à 7 pour une analyse détaillée de ces mesures et de leurs impacts juridiques, politiques et sociaux jusqu'en 2016, ainsi que Doran (sous presse) et <https://www.eldefinido.cl/actualidad/pais/9511/El-mundo-de-los-indultos-en-Chile-y-las-cifras-que-deberiamos-conocer/>.
- ⁷ Président Ricardo Lagos, *Propuesta « No hay mañana sin ayer »*, 12 août 2003, p. 1 (cité et analysé par Doran, 2016, p. 218).
- ⁸ Central unitaria de trabajadores, *Instructivo Paro Nacional 13 de Agosto*, El Siglo, 13 août 2003, édition électronique, p. 1, document analysé dans Doran, 2016.
- ⁹ Pour plus de détails sur ce mouvement, voir Doran, 2016, p. 179 et suiv.
- ¹⁰ Le régime militaire chilien pratiquait la torture à grande échelle dans des maisons privées dispersées dans plusieurs grandes villes du Chili. Des camps de concentration existaient aussi dans les zones les plus reculées du désert d'Atacama (Verdugo, 1989, p. 77 et suiv.).
- ¹¹ Arango García rappelle que, formellement, tout combattant de groupe armé – paramilitaire ou guérillero – pouvait se prévaloir de cette loi (2013, p. 119). Toutefois, puisque le gouvernement d'Alvaro Uribe refusait catégoriquement de négocier avec les guérilleros, cette possibilité était purement rhétorique.

- ¹² Ce sont les termes utilisés par l’anthropologue légiste au Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, Centre national de la mémoire historique, en français), Helka Alejandra Quevedo Hidalgo, dans une entrevue accordée à l’auteurice (Bogotá, 2017).
- ¹³ Les entrevues ont eu lieu à différentes “maisons et sites de mémoire” soit la *Casa de memoria José Domingo Cañas*, le site *Londres 38* (toutes deux à Santiago) et à l’*Agrupación Casa de memoria Providencia* à Antofagasta. Il s’agit d’anciens sites de torture clandestins qui ont été récupérés par les victimes et des militants des droits humains et qui ne constituent pas des “sites officiels” de mémoire, reconnus par le gouvernement..
- ¹⁴ Tous les extraits sont traduits en français par l’auteurice et, par souci d’économie d’espace, les citations originales en espagnol ont été placées en annexe.
- ¹⁵ Andrés Suárez, conférence donnée au colloque « Salir de la Violencia: Construcción de Paz y Memoria Histórica », Bogotá, 13 juin 2017, cité avec la permission de l’auteur.
- ¹⁶ La communauté autonome mapuche de Temuco en est un bon exemple. Pour plus d’informations à son sujet, consulter son site Web : <http://comunidadtemucoicui.blogspot.com/>.
- ¹⁷ Pour en savoir plus au sujet de cette plateforme de lutte, consulter son site Web : <http://justiciadamasperonadamenos.blogspot.com/>.
- ¹⁸ En septembre 2019, plus de 600 civils et une centaine de militaires, en plus de nombreux ex-guérilleros, s’étaient présentés comme candidats à la JEP. Pour plus d’informations à ce sujet, consulter un article en ligne à cette adresse : <https://www.eltiempo.com/justicia/jep-colombia/plazo-para-que-terceros-civiles-y-agentes-del-estado-vayan-a-la-jep-407584>.
- ¹⁹ Ayant produit le *Rapport Valech sur la prison politique et la torture* en 2004, cette commission venait en réponse à la formation antérieure d’une commission citoyenne, la Comisión Ética contra la Tortura (2003), ayant alerté les Nations Unies sur la poursuite de la torture en démocratie et le fait que plusieurs plaintes pour violations des droits humains – notamment sur le plan sexuel – durant la dictature demeuraient inclassées. Voir Doran, 2010b, p. 20.
- ²⁰ Il s’agit d’une entrevue de type journalistique qui n’est pas incluse dans le matériel principal d’analyse.

BIBLIOGRAPHIE

Arango García, Felipe, « Le processus de justice transitionnelle en Colombie, » *Critique internationale*, vol. 1, no. 58, 2013, p. 117-132.

Avilés, William, « Paramilitarism and Colombia's low-intensity democracy, » *Journal of Latin American Studies*, vol. 38, no. 2, 2006, p. 379-408.

Avilés, William et Yolima Rey Rosas, « Low-intensity democracy and Peru's neoliberal State. The case of the Humala Administration, » *Latin American Perspective*, vol. 44, no. 5, 2017, p. 162-182.

Baleizao, Jennifer, Jean-Jacques Hible et Florence Leonzi, « La Cour interaméricaine des droits de l'Homme remet en cause l'application de la loi antiterroriste chilienne aux communautés autochtones, » *La Revue des droits de l'homme*, 2014.

Barahona de Brito, Alejandra, *Human Rights and Democratization in Latin America: Uruguay and Chile*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Barrera, Victor, *Control Democrático de la Fuerza Pública Colombiana en Perspectiva de Construcción de Paz*, document de travail, Centro de Investigación Nacional de Estudios Públicos, Programa por la Paz, Bogotá, 2018.

Calvo Ospina, Hernando, « El paramilitarismo en el corazón del terrorismo de Estado en Colombia, » dans Ugalde Zubiri, Alexander et Jorge Freyter-Florián (dir.), *Presente y Futuro de Colombia en tiempos de esperanzas. En memoria al profesor Jorge Adolfo Freyter Romero*, Leioa, Servicio Editorial Argitalpen Zerbitzur de la Universidad del País Vasco, 2014, p. 205-213.

Carter, Jennifer, « Human rights museums and pedagogies of practice: The Museo de la Memoria y los Derechos Humanos », *Museum Management and Curatorship*, vol. 28, no. 3, 2013, p. 324-341.

Castillejo Cuéllar, Alejandro, « Entre el negacionismo y el revisionismo del pasado violento, » *El Espectador*, 13 novembre 2018.

Castillo Espinoza, Eduardo, *Puño y letra. Movimiento social y comunicación gráfica en Chile*, Santiago, Ocho libros, 2010.

Celis, Leila, *Luttes paysannes en Colombie 1970-2016. Conflit agraire et perspectives de paix*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2019.

Centro Nacional de memoria histórica, « ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad, » Informe del Centro Nacional de memoria histórica, Bogotá, 2013, en ligne: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerray-dignidad-2016.pdf>

Centro por la Justicia y el Derecho Internacional – Center for Justice and International Law, 2019. Récupéré de: <https://www.cejil.org/es/chile-cejil-saluda-decision-corte-suprema-justicia-chile-que-deja-sin-efecto-condenas-lideres>.

Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP, *Colombia, deuda con la humanidad II: 23 años de falsos positivos (1988-2011)*, Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP, Programa por la Paz, Bogotá, 2011.

Collins, Cath, « Human rights trials in Chile during and after the “Pinochet Years”, » *The International Journal of Transitional Justice*, vol. 4, no. 1, 2010, p. 67-86.

Commission interaméricaine des droits humains- CIDH, «CIDH culmina visita in loco a Chile y presenta sus observaciones y recomendaciones preliminares» (Communiqué de presse,) Santiago, 31 janvier 2020, <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/018.asp>

Daviaud, Sophie, *L'enjeu des droits de l'homme dans le conflit colombien*, Paris, Karthala, 2010.

Davis, Madeleine (dir.), *The Pinochet Case: Origins, Progress and Implications*, Londres, Oxford Institute of Latin American Studies, 2003.

Del Pozo, José, *Le Chili contemporain : quelle démocratie?*, Montréal, Nota Bene, 2000.

Dogan, Mattei et Dominique Pelassy, *Sociologie politique comparative. Problèmes et perspectives*, Paris, Economica, 1981.

Doran, Marie-Christine (sous presse), « De victimes à sujets : sortir enfin de la violence d'État 30 ans après la transition du Chili, » LeBot, Yvon (Dir.), *Violences et Sorties de violence*, Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, sous presse.

Doran, Marie-Christine, Elisabeth Claverie, Sophie Daviaud et Sarah Liwerant, 'Chapitre 1 « Vivre en situation d'amnistie », *Rapport international du Working Group 9 #WG Justice « Comparative Lessons on Transitional Justice »* ' International Panel on Exiting Violence, 2019, Réd IPEV. 15. doi: <http://www.ipev-fmsh.org/groupes-de-travail/reconciliation-et-justice-lecons-comparatives>

Doran, Marie-Christine et Ricardo Peñafiel, 1998, *Discours fusionnel et représentations du politique: les pobladores dans le mouvement des protestas au Chili*, Mémoire de maîtrise double, Département de science politique, Faculté de science politique et droit, Université du Québec à Montréal, 1998.

Doran, Marie-Christine, « Indigenous peoples in Chile: Contesting violence, building new meanings for rights and democracy, » dans Blouin-Genest, Gabriel, Marie-Christine Doran, et Sylvie Paquerot (dir.), *Human Rights as Battlefields: Changing Practices and Contestations*, New York/Londres, Palgrave MacMillan, 2018, p. 199-223.

———, « The hidden face of violence in latin america: Assessing the criminalization of protest in comparative perspective, » *Latin American Perspectives*, vol. 44, no. 5, 2017, p. 183-206.

———, *Le réveil démocratique du Chili : une histoire politique de l'exigence de justice 1990-2016* (préface d'Alain Touraine), Paris, Karthala, 2016.

———, « Les effets politiques des luttes contre l'impunité au Chili : de la revitalisation de l'action collective à la démocratisation, » *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, no. 2, 2010a, p. 103-126.

———, « Femmes et politique au Chili : dynamiques et impacts de l'accession au pouvoir de Michelle Bachelet, » *Recherches féministes*, vol. 23, no. 1, 2010b, p. 9-27.

Druliolle, Vincent, « H.I.J.O.S and the spectacular denunciation of impunity : The struggle for memory, truth and justice and the (re)construction of democracy in Argentina, » *Journal of Human Rights*, vol. 12, no. 2, 2013, p. 259-276.

El Tiempo, « Acusan a Duque ante ONU de poner “obstáculos” al acuerdo de paz, » *El Tiempo*, Bogotá, 2019(a) Récupéré du site du journal : <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/acusan-a-duque-ante-onu-de-poner-obstaculos-al-acuerdo-de-paz-336178>.

———, « Amenazas a líderes sociales aumentaron un 47 % el último año, » *El Tiempo*, Bogotá, 6 mai 2019(b). Récupéré du site du journal : <https://www.eltiempo.com/justicia/investigacion/amenazas-a-lideres-sociales-aumentaron-un-47-el-ultimo-ano-357578>.

———, « Lo que dice Uribe sobre la Minga », *El Tiempo*, Bogotá, 8 avril 2019(c) . Récupéré du site du journal : <https://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/lo-que-dice-uribe-de-sus-polemicos-trinos-sobre-la-minga-347034>.

Goirand, Camille, « Mobilisations et répertoires d’action collective en Amérique latine, » *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, no. 2, 2010, p. 7-27.

González-Parra, Claudio et Jeanne Simon, « International Norms and National Indigenous Politics: Mapuche Demands for Territory in Chile, » *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 20, no. 1, 2014, p. 79–98.

Grajales, Jacobo, « Le droit, la violence et la terre : le rôle de l’État dans l’accaparement foncier en Colombie, » *Cahiers des Amériques latines*, vol. 1, no. 81, 2016, p. 35-51.

———, « Dispossession and accumulation: Violence, pacification and land conflicts in Colombia, » *Critique internationale*, vol. 2, no. 75, 2017, p. 21-36.

Gruner, Sheila, « Territory, autonomy, and the good life: Afro-Colombian and Indigenous ethno-territorial movements in Colombia’s peace process, » *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 22, no. 1, 2017, p. 174-182.

Haughney, Diane, « Defending territory, demanding participation: Mapuche struggles in Chile, » *Latin American Perspectives*, vol. 39, no. 4, 2012, p. 201-217.

Hayner, Priscilla, « Plus que la simple vérité, » *Courrier de l’Unesco*, mai 2001. Récupéré du site de l’Unesco : http://www.unesco.org/courier/2001_05/fr/droits.htm.

Hoffmann Odile, « La violence de l’oubli : les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective, » *Cahiers des Amériques latines*, vol. 38, 2017.

Huntington, Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press (1991).

Jaffrelot, Christophe (dir.), *Démocraties d’ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d’Occident*, Paris, Karthala, 2000.

Joignant, Alfredo, « La politique des “transitologues” : Luttés politiques, enjeux théoriques et disputes intellectuelles au cours de la transition chilienne à la démocratie, » *Politique et Sociétés*, vol. 24, no. 2-3, 2006, p. 33-59.

Jean, Joannie, *Mobilisations de la mémoire : une étude diachronique des luttes de mémoire, de légitimité et contre l’impunité à Santiago, Chili (1998-2018)*, thèse de doctorat, École d’études sociologiques et anthropologiques, Faculté des sciences sociales, Université d’Ottawa, Canada, 2018.

Jelín, Elizabeth, « Les mouvements sociaux et le pouvoir judiciaire dans la lutte contre l'impunité, » *Mouvements*, vol. 5-6, no. 47-48, 2006, p. 82-91.

Kuri Pineda, « The social construction of memory in the space: a sociological approach », *Península*, vol. XII, no. 1, 2017, p. 9-30.

Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.

Lavielle, Julie, « “Revendiquer nos victimes est la condition première pour avancer sur le chemin de la réconciliation” : construire la paix à travers une politique publique de la mémoire à Medellín (Colombie), » *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2015. Récupéré du site Open Edition à : <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68233>.

Lecombe, Delphine, « La CNRR colombienne : une commission “instrumentalisée” ou un instrument d'action publique?, » dans Fregosi, Renée et Rodrigo España (dir.), *Droits de l'Homme et consolidation démocratique en Amérique du Sud*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 113-129.

Lefranc, Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

———, « Amérique latine et reste du monde, les voyages internationaux de la justice transitionnelle, » *La revue des Droits de l'Homme*, vol. 2, 2012.

LeGrand, Catherine, Luis Van Isschot et Pilar Riaño-Alcalá, « Land, justice, and memory: Challenges for peace in Colombia, » *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 42, no. 3, 2017, p. 259-276.

Le Monde, « Colombie : avec l'élection d'Ivan Duque, l'accord de paix est fragilisé, » *Le Monde*, 19 juin 2018. Récupéré du site du journal le 19 janvier 2020 : https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/06/19/colombie-l-accord-de-paix-fragilise_5317454_3232.html.

Lessa, Francesca, « Beyond transitional justice: Exploring continuities in human rights abuses in Argentina between 1976 and 2010, » *Journal of Human Rights Practice*, vol. 3, no. 1, 2011, p. 25-48.

Lessa, Francesca et Vincent Druliolle (dir.), *The Memory of the State Terrorism in the Southern Cone, Argentina, Chile, and Uruguay*, New York, Palgrave MacMillan, 2011.

Levey, Cara et Francesca Lessa, « From blanket impunity to judicial opening(s): H.I.J.O.S and memory making in post-dictatorship Argentina (2005-2012), » *Latin American Perspectives*, vol. 42, no. 3, 2015, p. 207-225.

Lira, Elizabeth et Brian Loveman, *Las ardientes cenizas del olvido, vía chilena de reconciliación política 1932-1994*, t. 2, Santiago, LOM Ediciones, 2000.

López, Nayar, Obed Frausto et Matthew Lorenzen, « Identité culturelle et mémoire en Colombie contemporaine », *Artelogie*, vol. 9, 2016.

Loveman, Brian, « “Protected democracies”: Antipolitics and political transitions in Latin America 1978-1994, » dans Loveman, Brian et Thomas M. Davies Jr (dir.), *The Politics of Antipolitics. The military in Latin America*, Boulder, New York, Toronto, Oxford, SR Books, 1997, p. 366-397.

Maingueneau, Dominique, *L'analyse du discours : introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991.

Marques-Pereira, Bérengère et David Garibay, *La politique en Amérique latine. Histoires, institutions et citoyennetés*, Paris, Armand Colin, 2011.

Mella Seguel, Eduardo, *Los Mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Santiago, LOM Ediciones, 2007.

Ministerio de Desarrollo Social (MIDEPLAN), *Informe de politica social 2012*, Santiago, Ministerio de Desarrollo Social. Récupéré du site du ministère : <http://www.ministeriodesarrollocial.gob.cl/pdf/upload/IDS2012.pdf>.

Moulian, Tomás, *Chile Actual. Anatomía de un mito*, Santiago, LOM/ARCIS, 1997.

Navia, Patricio, « Living in actually existing democracies: Democracy to the extent possible in Chile, » *Latin American Research Review*, vol. 45, numéro spécial, 2010, p. 298-328.

O'Donnell, Guillermo A., « Illusions about consolidation, » *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2, 1996, p. 34-51.

Oxhorn, Philip, *Organizing Civil Society: The popular sectors and the struggle for democracy in Chile*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1995.

Pécaut, Daniel, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien, » *Cultures & Conflits*, no. 24-25, 1997, p. 159-193.

Peñañiel, Ricardo et Marie-Christine Doran, « New modes of youth political action and democracy in the Americas: From the Chilean Spring to the Maple Spring in Quebec, » dans Pickard, Sarah et Judith Bessant (dir.), *Young People and the Regeneration of Politics in Times of Crisis*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017, p. 349-373.

Peñañiel, Ricardo et Lyne Nantel, « Colombie. Violence immanente, défi de sens et projection dans une éthique de paix, » dans Corten, André (dir.), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université du Québec à Montréal, 2008, p. 203-219.

Peñañiel, Ricardo, « Le “printemps chilien” et la radicalisation de l'action collective contestataire en Amérique latine : une lutte pour la sphère publique, » *Lien social et Politiques*, no. 68, 2012a, p. 121-140.

———, « Luttés sociales et subjectivations politiques en Amérique latine : expropriations, récupérations et réinventions des savoirs sur “soi”, » *Mouvements*, vol. 4, no. 72, 2012b, p. 69-78.

Publíméto, (Journal quotidien Métro), 25 avril 2019, <https://www.publíméto.co/co/noticias/2019/04/24/rutas-de-las-marchas-en-las-principales-ciudades-del-pais-paro-nacional-del-25-de-abril-de-2019.html>

Riaño-Alcalá, Pilar et Maria Victoria Uribe, « Constructing memory amidst war: The historical memory group of Colombia, » *International Journal of Transitional Justice*, vol.10, no. 1, 2016, p. 6-24.

Riesco, Manuel, « El largo Verano del 2001: Transición y Democracia?, » *Encuentro XXI*, Otoño del Sur, 2001, no. 18, p. 6-21.

Samaniego, Augusto, « Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche. ¿Derechos políticos autonómicos?, » *Revista Atenea*, vol. 485, 2003, p. 131-145.

Sánchez, Gonzalo, *Retos de la verdad y la memoria en medio del conflicto*, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) de Colombia, juillet 2007.

Semana, « Uribe critica organizaciones de derechos humanos, » *Semana*, Bogotá, 9 juillet 2003. Récupéré du site du journal : <https://www.semana.com/noticias/articulo/uribe-critica-organizaciones-derechos-humanos/60506-3>.

Serrano, Yeny, « Légitimation et délégitimation des pourparlers de paix en Colombie dans les journaux télévisés, » *Cahiers des imaginaires*, vol. 9, no. 13, 2017, p. 5-45.

Sikkink, Kathryn et Carrie Booth Walling, « The impact of human rights trials in Latin America, » *Journal of Peace Research*, vol. 44, no. 4, 2007, p. 427-445.

Stern, Steve J., *Reckoning with Pinochet: The Memory Question in Democratic Chile, 1989-2006*, Duke University Press, 2010, 527 pages.

Stern, Steve J., *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*, Durham, Duke University Press, 2004.

Universidad Diego Portales, *Informe de Derechos Humanos 2015*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2015.

Van Isschot, Luis, *The Social Origins of Human Rights: Protesting Political Violence in Colombia's Oil Capital, 1919-2010*, Madison, University of Wisconsin Press, 2015.

———, « Assessing the record of the inter-american court of human rights in Latin America's rural conflict zones (1979-2016), » *International Journal of Human Rights*, 2017.

Vanthuyne, Karine, « Becoming Maya? The politics and pragmatics of "being indigenous" in postgenocide Guatemala, » *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 32, no. 2, 2009, p. 195-217.

Vera Gajardo, Antonieta, « Les discours de genre dans la campagne présidentielle de Michelle Bachelet: une critique féministe, » *Raisons politiques*, vol.31, no. 3, 2008. p. 81-103.

Verdugo, Patricia, *Los zarpazos del puma*, Santiago du Chili, Ediciones ChileAmérica, 1989.

Wilde, Alex, « Irruption of memory: Expressive politics in Chile's transition to democracy, » *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, no. 2, 1999, p. 476-494.

Wills Obregón, María Emma, Javier Corredor et Mikel Asensio-Brouard, « Historical memory education for peace and justice: Definition of a field, » *Journal of Peace Education*, vol. 15, no. 2, 2018, p. 169-190.

Wills Obregón, María Emma, entrevue, Ottawa, avril 2019.

BLACK CANADA AND WHY THE ARCHIVAL LOGIC OF MEMORY NEEDS REFORM

CHERYL THOMPSON

RYERSON UNIVERSITY

ABSTRACT:

The problem with many archives is that they are searchable only by supplementary metadata (anecdotal data not provided by the original source), rather than secondary metadata (descriptive information that covers dates, origin, history, and cross-referencing); information about a visual object is not always reliable, especially when it comes to Black Canadians. Supplementary metadata in Canadian archives are not classified by race or ethnicity, thus, the very structure of the archive erases from public memory the lived experiences of Black Canadians. Given the move toward digitization over the last fifteen years, the importance of the archive has become a topic of discussion. Since the public can now search through on-line collections, the need to protect and promote material archives has never been more important. This paper will explore the question of the archive-as-subject, rather than archive-as-source, through storytelling. Storytelling is one of the many cultural expressions that have connected Black populations. Using first-person narrative, I give examples from my ten-year-long experience working in Black Canadian archives to probe how the archive can move from its depository role to become a site where memories about Black Canadian experiences across time, space, and place are curated and narrated. What are the ethical challenges around this kind of reform?

RÉSUMÉ :

La recherche dans plusieurs archives est problématique du fait qu'elle est tributaire de métadonnées complémentaires (dont des anecdotes ne provenant pas de sources originales), plutôt que de métadonnées secondaires (dont l'information descriptive comprenant les dates, l'origine, l'histoire et le croisement de références). L'information accompagnant les objets visuels n'est pas nécessairement fiable, d'autant plus que la race et l'ethnicité sont souvent omises dans leur description. Or, celles-ci sont des marqueurs socio-historiques essentiels de la présence des Noirs au Canada. Ainsi, la structure même des archives efface les expériences vécues des Noirs de la mémoire publique canadienne. Considérant la numérisation croissante des quinze dernières années, la facilité du public à identifier ce qu'il cherche dans les collections en ligne rend d'autant plus urgente la question de la recherche dans les archives. Cet essai explore la question des « archives-en-tant-que-sujet », plutôt que des « archives-en-tant-que-source », par la narration; une forme d'expression culturelle commune aux communautés noires. J'y raconte mes dix ans d'expériences dans les archives dédiées aux Noirs au Canada, en évaluant comment les archives peuvent dépasser leur mission d'entreposage et devenir un site où la mémoire des Noirs à travers le temps, l'espace et le lieu est conservée et surtout racontée. Quels sont les défis éthiques d'une telle réforme?

INTRODUCTION

There is no definitive national Black archive in Canada to preserve, promote, and protect the historical books, documents, and artefacts of Black Canadians. Instead, Canada's Black archive comprises disparate collections, spread across the country, that aim to preserve the histories of African Canadians who live(d) in specific provinces and/or cities and/or towns.¹ By contrast, national Black archives exist in other parts of the world. In the Netherlands, for instance, there is a historical archive managed by the New Urban Collective (NUC), which is a network of students and young professionals with the mission to empower young people with ethnic minority backgrounds, in particular those of African descent (Esajas and de Abreu, 2019). It holds a unique collection of books, documents, and artefacts, which are the legacy of Black Dutch writers, scientists, and activists, and it also documents the history of Black emancipation movements and individuals in the Netherlands (Esajas and de Abreu, 2019). The archive's aim is to "inspire conversations, activities and literature from black and other perspectives that are often overlooked elsewhere, and to make black Dutch history accessible to a wide audience" (Esajas and de Abreu, 2019, p. 404). In the absence of such an archive in Canada, there have been inquiries into Black collections across the country, which inform this article.

As founder of Northside Hip Hop Archives, a digital platform that documents Canadian hip-hop history and culture, Mark Campbell observes that "archives of hip hop culture today are both virtual and physical spaces that collect and accumulate items of material culture and (re)locate them most often within a university context, whose public accessibility can be questionable" (Campbell, 2018, p. 76). The problem of accessibility extends to other archives in Canada. For example, Seika Boye, who worked at Dance Collection Danse (DCD) Archives, explains that until 2013, DCD was located in a relatively small row of houses in the St. Lawrence district of Toronto and inside the home of its cofounders, Mariam Adams and her late husband Lawrence Adams (Boye, 2013, p. 17). While there were archives housed in every available corner, with artifacts, paintings, and kitsch decorating on all of the walls, a photograph of a nameless Black woman hung behind Mariam and Lawrence's desk. This photograph was the catalyst for Boye's observation that "The mystery woman's blackness ... highlights the lack of accessible material about African-Canadian amateur and professional performance during this era available for reference" (Boye, 2013, p. 18).

With these conversations in mind, this article focuses on the question of how Black women appear in Canadian visual archives, and on the issue of their namelessness. Some of the myths that surround the archive are "that it is unmediated, that objects located there might mean something outside the framing of the archival impetus itself," and "that the archive resists change, corruptibility, and political manipulation" (Taylor, 2003, p. 19). If "what makes an object archival is the process whereby it is selected, classified, and presented for analysis" (Taylor, 2003, p. 19), what can be said about Black women in Canada's archival

record? What recourse do researchers in Black Canadian archives have if individual things mysteriously appear in or are absent from the archive? What are the ethical challenges of recovering Black Canada in the archive? And what are the possibilities for a Black Canadian national archive?

A BRIEF LITERATURE REVIEW OF THE BLACK ARCHIVE

The archive is not considered as an inert repository for historical information (Stoler 2002)—a neutral, benign, transparent record, whose meaning is stable, definitive, and static—but is aligned with dynamic, fluid processes of knowledge-production, -systems, and -formations (Farber, 2015, p. 2). The United States (US) represents the most exemplar case of multiple Black archives that all aim to accumulate information, documents, data, and memories of Black people coupled with artifacts that reflect subjectivities, identities, and knowledge production. Since 1905, the Schomburg Center for Research in Black Culture, part of the New York Public Library, has held manuscripts, archives, and rare books that are available to the public and which document the history and culture of people of African descent not only in America but also across the Americas and Caribbean. In 1974, the Black Archives of Mid-America (BAMA) in Kansas City, Missouri, has collected, preserved, and made available to the public materials documenting the social, economic, political, and cultural histories of African Americans in the central United States. In an interview with *American Visions*, Horace Peterson III, founder and executive director of BAMA, said, “We want to bring black information into the twenty-first century. We want to have a process at work that will allow us to collect information about our people, preserve it and make it accessible to all Americans” (Helms-Mindell, 1989, p. 56). Similarly, when the Black Archives Research Center and Museum (known as “The Black Archives”) opened on the campus of Florida A&M University in Tallahassee in 1976, the archive was not aimed solely at academics; instead, there was a belief that Black history was in danger of being forgotten not solely by the dominant culture but by Black people. “It must be dug for, and a tradition for preserving it must be established,” said James Eaton, director of the archive, in an interview (Ashdown, 1979, p. 48). All of these efforts culminated in the building of The National Museum of African American History and Culture (NMAAHC) located in Washington, DC, which opened in 2016. NMAAHC, part of the Smithsonian Institution, is located on the National Mall, and is devoted exclusively to the documentation of African American life, history, and culture.

There are very few scholars in Canada who work with Black archival collections, specifically image archives. Similar to the US collections, Black archival collections in Canada document the lived experiences of Black Canadians and communities; in some cases, the documents are labelled “Black history” because of subject matter and/or because they are connected to Black communities and/or experiences. In other instance, these archival collections are not “archives” in the sense of comprising “a range of multi-faceted, nuanced, differentiated yet potentially interconnected definitions, conceptualisations and meanings, within each

of which alliances and connectivities may be discerned” (Farber, 2015, p. 2), but would more aptly be described as “evidences.” Stated otherwise, there is often no way to connect artifacts and/or images in a Black collection in one location with other artifacts and/or images in another location because many are not cross-referenced or annotated. That said, there are two kinds of archival collections with Black Canadian records—image-based (photographs, ephemera, lithographs, prints, etc.) and textual (newspapers, magazines, documents, personal records, etc.). This article is primarily focused on image-based archival records because these are the most difficult to access, owing to a paucity of searchable images and/or to missing and/or incomplete catalogue labelling. While the problem of inadequate archival indexing for Black archives is experienced on an interpersonal level (i.e., encounters with archival matters stored in unsorted manila envelopes and/or cardboard boxes with “stuff” and staff lacking expertise to discuss collection contents), the real issue is structural. Around the world, Black communities have found ways to circumvent structural barriers towards the aim of establishing a national Black archive.

For example, in the United Kingdom (UK), the Black Cultural Archive (BCA), founded in 1981, is the only national heritage centre dedicated to collecting, preserving, and celebrating the histories of African and Caribbean people in Britain. Len Garrison, founding member of the BCA, once said:

The Black Cultural Archives would hope to play a part in improving the image and self-image of people of African and African-Caribbean descent by seeking to establish continuity and a positive reference point Advancing this scheme within an educational context, outside a university setting, is a development that would bring primary sources of archaeological, historical and contemporary materials within reach of both Black and white communities. It would also provide a basis for recording the social and cultural history of African and Afro-Caribbean people in Britain” (Garrison, 1994, p. 238).

At the same time, over the last two decades, informal and independent archives have substantially grown in the UK. Some of the reasons for this growth include an increased awareness of the absences and challenges to dominant heritage narratives; the continued impact of migration within the UK, as well as international movements in stimulating interest in place and belonging; the formation of virtual communities; and the ability of geographically distributed individuals to focus on and collaborate around the heritage of a shared identification or a specific geographical location (Flinn, Stevens, Shepherd, 2009, p. 74). While these collections are often held by community archives (similar to those in Canada) that include created as well as accumulated materials frequently found in museums such as books, ephemera, documents, photographs, and audio-visual materials, some are located in a physical space, a virtual archive, or some hybrid of the two (Flinn, Stevens, Shepherd, 2009, p. 74). Nevertheless, the term “archives” has been used to describe these collections to convey “a sense of the historical significance and treasured nature in which these materials are held by

those responsible for their collection which perhaps the terms library or even museum might not” (Flinn, Stevens, Shepherd, 2009, p. 74). For a similar reason, the term “archive” is appropriate to use to describe Black Canadian collections though some collections—especially those small in size—might not be categorized as an archive.

The lack of a national Black Canadian archive creates two ethical challenges. First, how can the archive move from its depository role to become a site where memories about Black Canadian experiences across time, space, and place are curated and narrated, where they are searchable and have cross-references to other archival collections? Second, if we are to shift the archival logic, what would this kind of reform look like? Over the last decade, the archive has become an increasing area of interest for academics, especially in the field of Canadian history where, historically, Black Canadians have been written out, erased, and ignored. Cecil Foster’s most recent book, *They Call Me George: The Untold Story of Black Train Porters and the Birth of Modern Canada* (2019), was written largely because of first-hand accounts Foster was able to gather from railway “Pullman” porters who were still alive, and, in addition to their stories, he made use of archival materials. My first book could not have been written without image, newspaper, and manuscript archives (Thompson, 2019).

Despite these successes, however, doing-archival-work-while-Black means you have to refuse to take “No” for an answer when you hit the proverbial denial of even having Black collections in the first place. There were many instances between 2010 and 2016 when I was conducting research for my book where I purposefully had to scour online collections with detailed cataloguing information before attending an archive because I knew I would interact with people who would tell me either that they were not sure whether they had any collections or, most often, that what they had “probably would not be of much use” because it was only a few artefacts. These responses point to an institutional problem rather than to the actions of individuals. Stated otherwise, invariably, the impetus behind the conscious decision to “constitute” the archive (as opposed to a collection of materials that were produced as part of another activity) is in part a reaction to the lack of representation and visibility of the community concerned within the dominant culture and formal heritage organizations (Hall, 2001, p. 89). Additionally, once the archive is formed, it is a discursive formation in that “since the materials of an archive consist of a heterogeneity of topics and texts, of subjects and themes, what governs it as a ‘formation’ is not easy to define. The temptation would be to group together only those things which seemed to be ‘the same’” (Hall, 2001, p. 90). Hence, Black collections are often filled with some images and/or textual records that “connect” but some that do not. This article makes the claim that there is a need to rethink the act of restoring, maintaining, and cataloguing Black Canada in order to bring diverse histories into the present and future.

Historically, Black communities have not had control over their histories, the places and spaces of their communities, and the manner in which narratives of *belonging* and *dis-belonging* to the nation are catalogued within the archive. In

this regard, Saidiya Hartman makes several observations about belongingness and Blackness. “The significance of becoming or belonging together in terms other than those defined by one’s status as property, will-less object, and the not-quite-human should not be underestimated,” she writes, adding, “This belonging together endeavors to redress and nurture the broken body; it is a becoming together dedicated to establishing other terms of sociality, however transient that offer a small measure of relief from the debasements constitutive of one’s condition” (Hartman, 1997, p. 61). The main thrust of Hartman’s argument is that rather than clinging to an idea of community as homogenous or to a sameness of experience, when we grapple with the differences that constitute community, we are then able to understand “a range of differences and create fleeting and transient lines of connection across those differences” (Hartman, 1997, p. 61). Rethinking the Black Canadian archive will achieve a similar goal. Rather than thinking of Blackness in Canada through a lens of sameness or of Blackness as representing “what Canada is not” (Walcott, 2003, p. 120), I argue that the archive is the site, source, and subject through which we can complicate and carve out space for articulating the complexities of Blackness in Canada, historically and in the present. In the UK, the interrelationship between absences and marginalizations in public heritage and national narratives, and absences and marginalizations in the archival record are recognized as complex but also extremely significant and something that community archives often address directly in their work (Schwartz and Cook 2002, pp. 2–3, 7–9). What would the interrelationship between absences and marginalizations look like in the Canadian archival record?

RETHINKING CANADA’S COLONIAL ARCHIVE

Across Canada, archival collections tend to be filled with documents related to, and from, the perspective of the upper echelon of European settlers to Canada; histories of communities are built using archival records and tend to focus on the impact of the white settlers, with other stories being briefly mentioned, if at all (Weymark, 2017). The issue of colonial archives is one that has not received much critical inquiry in Canada. In treating colonialism as a living history that informs and shapes the present rather than as a finished past, a new generation of scholars are taking up Michel de Certeau’s invitation to “prowl” new terrain as they re-imagine what sorts of situated knowledge have produced both colonial sources and their own respective locations in the “historiographic operation” (Stoler, 2002, p. 89).

In Namibia, for instance, a southern African nation that was colonized by Germany between 1884 and 1915, new questions are being asked about the colonial structure that dictates how Namibians locate themselves in the archival record. Under German colonial rule, a European system of recordkeeping was introduced at all levels; when the National Archives of Namibia (NAN) was established in 1939, it initially secured surviving German records and later continued to archive civil administration as well as judicial records from the period under South African rule (1915–1990), but in 1990 the country transitioned from being a South African

colony to being an independent nation (Namhila, 2016, p. 112). Yet about 95 percent of the total collections at the NAN are archives of German and South African colonial administrations, not of Indigenous (Black) Namibians (Namhila, 2016, p. 112). While colonial archives have been defined as “as both archival records and archival institutions that were created and maintained under colonial rule, that is, in the political context of a territory that is not sovereign but ruled by another country in a colonial situation” (Namhila, 2016, p. 114) and as “legal repositories of knowledge and official repositories of policy” (Echevarría, 1990, p. 30–31), Canada is a colonial nation once controlled by the French and British, but we tend not to frame our archival collections as colonial depositories. Instead, our national library, Library and Archives Canada, calls itself “the custodian of our distant past and recent history.” This vague descriptor negates Canada’s history of slavery, colonization of Indigenous lands, and “the mundane issue of how these exclusions and configurations of power have shaped simple but vitally important issues, such as the availability of vital documents to ordinary citizens” (Namhila, 2016, p. 115).

The ethical challenge arises when Eurocentric collection practices such as privileging white settler ancestry, official employment, and immigrant records, which remain standard in the field, impinges upon the breadth and scope of the archive. Stated otherwise, because archives have historically told, preserved, and celebrated the lives, stories, and communities of white European settlers to Canada, if these same practices are not challenged, questioned, and pushed to go beyond what is considered “standard practice,” that ultimately impacts the ability of archives to tell more diverse stories, and to reflect the changing demographics of communities across the country. Just because the research is more challenging, that does not mean that we should not undertake it (Weymark, 2017). Some of the questions that surround deconstructing the archive include asking, Why was this item placed here? Is there a larger significance or context that is missing? What does it mean that these items were preserved within the archive? Framing the archive as a form of *history as narrative* has elevated the archive to new theoretical status, with enough cachet to warrant distinct billing—the archive is now worthy of scrutiny on its own (Stoler, 2002, p. 92). Once an archive is compiled, it makes a claim on history; as a vehicle of memory, it becomes the trace on which a historical record is founded, and it makes some people, things, ideas, and events visible, while relegating others, through its signifying absence, to invisibility (Smith, 2004, p. 8). When we begin to think of the archive as subject, it means that we begin to interrogate its structure, its framing, and its contents as being part of the process of the archive, not merely taking archives as they are presented—as a “source” where we go to “find” what we are looking for when it comes to a research project.

Complicating the narrative, shifting to archive as subject, and incorporating storytelling into the archival memory are definitive steps that can be taken by archivists, academics, and concerned citizens to address the ethical dilemma of how to reform the archive so that it shifts from its depository function to an active historical agent. Storytelling, for instance, is a cultural expression shared by African-descended people throughout the Americas; dub-poets across the Black diaspora are an exam-

ple of the continued the legacy of the African griot, a West African storyteller, singer, musician, and oral historian. In the UK, the BCA was the result of Garrison's work with the African and Caribbean Educational Resource Centre in the 1970s and his observations about the lack of teaching of Black history in London schools and the alienating effect it was having on Black children. This eventually led him and a group of similarly concerned parents and activists to found the African People's Historical Movement Foundation in 1981, which then led to the BCA (Flinn, Stevens, Shepherd, 2009, 78). It did not happen because of change within archival practices and institutions. Instead, community and collective memories related at some level to an awareness and sharing of a history that drew upon a range of sources (including traditional documentary records as well storytelling and shared community knowledge) for its authority, authenticity and validity within the audience that received it (Flinn, Stevens, Shepherd, 2009, 76). This is the context that shapes how I engage with Black Canada's archives, and which surrounds the issue of unnamed Black women.

UNNAMED BLACK WOMEN AND ARCHIVAL MEMORY

My foray into Black Canadian archival work began when I was a PhD student at McGill University. While there was no stand-alone, dedicated archive of Black Canadian (and/or African Canadian) women,² for three months in 2012, I examined image records (the Notman photographic archive and the paintings, prints, and drawings collections) at the McCord Museum in Montreal. I wanted to collect materials that would illustrate (visually) how (and where) blackface minstrelsy was performed in the city, the use of humour, and how its underlying pathos was mobilized by the performance of racial stereotypes. I also sought to find material evidence that would show how Black women's bodies were caricatured in minstrelsy—that is, the misrepresentation of their bodies, hair, and skin colour. Reflecting on the work that I did during my doctoral studies, I believe there is an ethical dilemma that archives with Black Canadian holdings have to begin to address—namely, Black women as unnamed subjects. It is important to note that there are examples of unnamed white women in the Canadian historical record; however, for example, when one uses the keywords “Photography” and “Portrait; female” to search the 20 494 photographs searchable through the McCord Museum's online database, dozens of photographs of unnamed white women are retrieved, but, given the scope of the collection, such absences are reasonable and expected. The comparative figure for images of Black women held by the McCord is six, two of those images are of the same person, and the remaining four are of unnamed Black women. Their unnamings seems less reasonable and is unexpected. With regard to Black men, I have located seven images in the McCord's collection, the most notable being that of John Anderson, a fugitive African American who, in the fall of 1860, on the eve of the American Civil War, was involved in extradition proceedings that focused on the fact that he had killed a white man during his escape from slavery (Johnson, 1999, 55). Anderson's McCord image is dated 1861, which means it was undoubtedly taken after he was set free in Toronto on February 16 of that year.³ In *Mrs. McWill and Mrs. Ringold's servants, St. Alban's, Vermont, 1873*, two

Black men sit atop a storage box and, like Black women servants in the collection, they are also unnamed.⁴ While the McCord is my primary case study, in my experience in Black archival collections across the country, this issue is widespread. Karina Vernon's work on the Black prairie archive aims to fill in the historical gaps in Western Canada's Black archival memory.⁵

For example, a photograph of a Black nanny with her white charges in Guysborough, Nova Scotia, taken around 1900 is held as part of the Buckley Family fonds at the Nova Scotia Archives and Records Management (NSARM) in Halifax.⁶ The photograph, attributed to William H. Buckley, is most often used to depict Black women in early twentieth-century Canada.⁷ The Buckley family fonds (1889-1952) is a collection that commemorates William Hall Buckley (1874-1950), who, according to the archival description at the NSARM, was born at Guysborough, and was the son of James Buckley, merchant, and his wife Mary (Scott). Additionally, William Buckley had nine children, three of whom, Mary Abigail, Edith Willena, and Walter Guy, participated with their father to some degree in a photography business out of their jewellery store. A variation on this photography business existed until 1952. Given the extensive knowledge of the Buckley family and their photographic business, why is this Black woman, under the family's employ, still nameless in their fonds since the image itself was taken by the family? Who was this woman? Was she also born and raised in Guysborough? Or was she a domestic who came to Canada for the specific purpose of caring for white families and their children? How long did she work for the Buckley family, and how many of their children did she care for? These questions remain unanswerable because the archive has not asked us to even think about these questions as it relates to this unnamed Black woman.

Such examples pose an ethical question: is it the responsibility of the archive to "name" all its subjects, or does the user of the archive have a role to play in investigating such contents? In my opinion, while the archive cannot (and should not) answer all questions and provide all answers, if the stumbling block to finding Black collections is primarily the lack of identifiable information, the archive has a significant role to play in creating a roadmap for researchers to follow. For example, in 1963, a recently founded American dance company toured Brazil for the first time, leaving behind a dossier of materials concerning the drums, dances, and rituals of Afro-Brazilian religion, the commodification of samba, and a play about the iconic maroon figure in Brazil, Zumbi; the company was the Alvin Ailey American Dance Theatre, founded in New York City in 1958 by choreographer and dancer Alvin Ailey (Kabir and Negro, 2019, p. 6). The dossier of the Brazil tour is preserved as Series 18 in Box 33 of The Allan Gray Family Personal Papers of Alvin Ailey, housed within the BAMA in Kansas City (Kabir and Negro, 2019, p. 6). If these records were unnamed, someone accessing this collection might not intuit their importance because "studies of Alvin Ailey's work are almost completely silent on the Ailey Company's Brazil tour of 1963" (Kabir and Negro, 2019, p. 7).

Another example of an unnamed Black woman in the archive can be found at the Archives of Ontario (AO) as part of the Alvin D. McCurdy fonds. Alvin D. McCurdy, an African Canadian born in 1916 in Amherstburg, Ontario, was involved with antidiscrimination groups such as the Amherstburg Community Club and the Amherstburg Progressive Association of Coloured People. He was also a historian, genealogist, and collector of Black history material, and, during his lifetime, he amassed dozens of newspaper clippings and postcards relating to southern Ontario and the northern US, as well as a variety of textual records, such as minutes, research files, scrapbooks, and correspondence. He also collected approximately 3 000 photographs of church activities, social and cultural events, and friends and family members (Archives of Ontario). When McCurdy passed away in 1989, the AO purchased his records and, while they are an invaluable resource, I still find it problematic that four Black women, even within the fonds of an African Canadian archive, remain unnamed.⁸ Given the genealogy of the fonds themselves, it is surprising that the women in these photographs remain unidentified. In *Woman Holding a Child, c. 1900–1920*, for instance, a seated Black woman holds a child in both hands as she warmly gazes into the camera.⁹ It represents a rare glimpse of a Black woman as loving nurturer to her own children, not to a child in her employ—implied in the image based on her dress (not a uniform) and proximity to the child (both physically and phenotypically). As she is unnamed, her presence in the archive is made even more precarious. There are ten images of Black women in the Alvin McCurdy fonds who are named, such as Ella Mae Adams and Reverend Mary Scott Lyons;¹⁰ however, because there is no archival description for these women, they remain equally unidentifiable in terms of their position in the community, genealogical connection to McCurdy, if any, and their links to Amherstburg. It should be noted, however, that the NSARM and the AO are two of the only provincial archives in the country that have culled their African Canadian (African Nova Scotian and African Ontarian) collections to form a defined category searchable via the virtual database.

Identification metadata—information about the data, such as title, location, author, keywords, relationships, etc.—are important when searching archival collections. In most existing Black Canadian collections there are knowledge gaps in the archival record with regard to this pivotal information. The problem with many image archives is that they are searchable only by supplementary metadata (anecdotal data not provided by the original source), rather than by secondary metadata (descriptive information that covers dates, origin, history, cross-referencing). Since the language that we use to describe the world has changed significantly, it is an ethical question to ask why many archival collections have not considered the contemporary moment of how image archives are being used. On a practical level, this would mean engaging in naming projects where archives ask the community (via social media and/or community webpages) to participate in naming projects, while those who might know the people captured in the images are still alive. For example, The Black Canadian Veterans Stories of War page illustrates this phenomenon. This webpage, founded by a private citizen, Kathy Grant, is part of The Legacy Voices Project,

which she started in 2013 in commemoration of her father Owen Rowe, a Second World War veteran. Grant's Facebook group digitizes and shares photographs and documents that tell the stories of Black soldiers. She has even worked with the Department of National Defence to record these Black veterans' oral histories.¹¹ If we consider that most archival collections are processed only once and, as a result, can contain a lot of dated language or metadata that are no longer relevant, and that cultural biases often influence how images are classified in the first place, information about images is not always reliable. What we have then, especially as it relates to Black women in many archival collections, is mislabelled or misinterpreted metadata. In order to illustrate the difficulty posed by unnamings and/or incomplete information in the archive, I analyze six nineteenth-century photographs of Black women in the McCord's image collection. While this seems like a small corpus, these five women "constitute the sharpest departure from entrenched modes of representing the black female subject" in Canadian visual culture and "these portraits differ dramatically from their painted and sculpted counterparts in the comportment and expressions of the black female sitters who now, as paying customers, gained more control over the representation of their likeness" (Nelson, 2010, p. 30–31). In total, there are six nineteenth-century images of Black women in the McCord's online collection, and one group image of two Black women and two Black men taken at the turn of the twentieth century and discussed in brief later.

HOW TO "READ" NINETEENTH-CENTURY PHOTOGRAPHS OF BLACK WOMEN

According to its website, the McCord "celebrates our past and present life in Montreal—our history, our people, our communities." Without a doubt, it houses one of the most impressive collections of eighteenth- and nineteenth-century Canada in the country. It has more than 88 000 objects and 30 840 online oil paintings, watercolours, pastels and charcoal drawings, miniatures, silhouettes, lithographs, etchings, woodcuts, posters, cartoons, caricatures, and drawings, dating from the eighteenth century to present day. In addition to dress, fashion and textiles, Indigenous collections, and decorative arts, its photographic archive is extensive. With more than 1 300 000 images (83 380 online), the McCord's photographs of nineteenth-century Canada include daguerreotypes, tintypes, and albumen prints of families, documentary photographs, artist portfolios, and images of cameras and photographic equipment from 1840 to the present day. William Notman (1826–1891), one of Canada's most lauded nineteenth-century photographers, took thousands of images. The collection contains thousands of photographs grouped together in albums, series, and portfolios, which capture a range of people who lived in nineteenth-century Canada, including images of First Nation Peoples and Black Canadians. The McCord's Notman Photographic Archives, acquired in stages since 1956 constitutes the majority of the McCord's photographic collection with over 450 000 photographs from the Montreal studio founded in 1856 by Notman and remaining in the Notman family until it was sold in 1935 to another commercial concern, the Associated Screen News, which divided the operations into the historical division, run by Charles Notman, and

the commercial studio, Wm. Notman & Sons (Longford, 2001, p. 203). In September 2019, the McCord announced via press release that that collection is now listed in the Canada Memory of the World Register, an honour that has been extended to only sixteen Canadian collections to date (McCord Museum). According to this release, several hundred Notman works have been featured in the exhibition *Notman, A Visionary Photographer*, organized and hosted by the McCord Museum, and in a book of the same name offered at the Museum's boutique.¹²

In slavery, many Black women laboured as wet nurses for white children. When these women were photographed in the nineteenth century, their images were then integrated into the culture at large, which was still very much a colonial society. In Canada, there are no known images of wet nurses (though Black women nurses or nannies would have been responsible for feeding their white charges), but there are photographs of Black women nurses and nannies in the employ of whites. While this is not a photographic or art-historic article, it is important to give tangible examples of how, when Black bodies are unnamed and the archival record either does not provide context to the Black body in the photograph or it includes misleading information based on little secondary research, it acts as a form of silence not only of the past, but also the present because we, as viewers, are not able to grapple with who the sitters might have been, why they would have had their pictures taken at such a prestigious photographic studio, and why these pictures were then preserved within the records of white families in Montreal.

Notman gained most of his notoriety by selling pictures of prominent Montrealers, such as the first Prime Minister of Canada, Sir John A. MacDonald, whose picture was taken at Notman's studio several times. Whether their dress was their own or given to them by Notman, the images of Black women in Montreal between 1867 and 1901 reflect an aesthetic diversity with respect to hair and dress. Thus, the images of carefully dressed, comfortable, and poised Black women in Notman's photographs are inscribed with deliberate signs of the middle or upper classes, both within the women's bodies and the studio settings (Nelson, 2010, p. 30). At the same time, since the connoted message (secondary level) of meaning is realized at the different levels of production (choice, technical treatment, framing, layout), which represents a coding of the photographic analogue (the literal image) (Barthes, 1978, p. 17), analyzing these photographs goes beyond just the subject and into the photograph's production—composition, pose, objects, aesthetics, and exposure. As Catherine Lutz and Jane Collins remind us in their reading of photographs in *National Geographic*, “cultural products have complex production sites; they often code ambiguity; they are rarely accepted at face value but are read in complicated and often unanticipated ways” (Lutz and Collins, 1993, p. 11). Similarly, the structure of the photograph is not an isolated structure; it is in communication with at least one other structure: namely, the text—title, caption, or article—accompanying every photograph (Barthes, 1978, p. 16).

Nurse and Baby, Copied for Mrs. Farquharson

Anonymous, *Nurse and Baby, Copied for Mrs. Farquharson*, 1868. Silver salts on paper mounted on paper, albumen process, 8.5 x 5.6 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.

In *Nurse and Baby, Copied for Mrs. Farquharson* (1868),¹³ a nameless Black female sitter wears a fancy dress with large sleeves, and her hair is parted down the middle and likely tied in a chignon at the nape. The word “chignon” comes from the Old French *chäengnon*, for the nape of the neck; the movement of chignons up and down the head was a major element in nineteenth-century hair fashions (Rifelj, 2010, p. 59). Chignons were popular during the Victorian era and, in this style, hair was often parted down the middle and arranged in a roll or tied in a knot at the back of the head, but there were also many variations on the style. Scholars of nineteenth-century fashion and dress have noted that the expanding skirt of the 1850s was given buoyancy by flounces (a strip of decorative gathered or pleated material attached by one edge) and, by the middle of the decade, the hoop petticoat dress with pagoda sleeve, a wide, bell-shaped sleeve popular in the 1860s that became quite large (Stamper and Condra, 2009, p. 96–98). I am not a nineteenth-century dress expert; however, in order to “make sense” of an image like this, one would have to know that Black women typically did not wear fancy dresses of this nature if they were employed in the capacity of maids or nurses, unless they were given hand-me-down dresses from their employers.

Not every Black woman photographed in the 1850s or 1860s who is nicely dressed is wearing the clothes of her employer. However, through being photographed, sitters became part of a system of information, fitted into schemes of classification and storage and pasted into the family album of her employer (Sontag, 1977, p. 156). According to Lutz and Collins, “photographs of family-like groups created a sense of order and logic that validated Western family arrangements and familial emotions, regardless of how the people photographed had come together or what their social relationships, in real life, might be” (Lutz and Collins, 1993, p. 30). The bust located in the background of the image connotes the wealth of the sitter’s employer, not the sitter herself. But as it relates to the connotative level of meaning, the fact that the Black sitter’s face is as visible as the white child in her hands is an incredible photographic feat in the nine-

teenth century. Additionally, photographic representations of Black women with their charges were common for practical reasons. First, small children would not sit still for long exposures required by early photography, and often a grown-up was included in the portrait in order to steady the child (Willis and Williams, 2002, p. 129). Second, as a servant, Black nurses and/or maids were required to serve their employers and the child; in this respect Black women were often no more than props, like headboards, to ensure the success of the child's portrait (Willis and Williams, 2002, p. 129). Thus, in this photograph labelled "Nurse and Baby, copied for Mrs. Farquharson" (this is Notman's original naming), both the Black sister and infant pictured are relegated to a status subordinate to that of Mrs. Farquharson, owner of the image. The naming of the image further suggests the Black female sitter's intended marginality within the frame—the subject of this image remains Mrs. Farquharson, even as she is absent from the frame. Researchers ultimately must understand that such images are not as they appear—a Black woman holding a white baby wearing a dress—but these speak to a more nuanced milieu and photographic message. The archive ultimately plays a role in subject-making, not just the role of repository or safe-keeper of images from our past.

Mrs. Cowan's Nurse



William Notman, *Mrs. Cowan's Nurse*, 1871. Silver salts on paper mounted on paper, albumen process, 8 x 5 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.

Scholars, such as art historian Charmaine Nelson, have written about other images in the McCord's collection, such as *Mrs. Cowan's Nurse* (1871).¹⁴ Although the young Black female's white charge is absent, her power and authority is mapped onto the image through the process of naming that displaced the Black nurse's name and replaced it with that of her white female employer. The portrait that foregrounds the employer's name was probably taken at the request of Mrs. Cowan, most likely white, as a status symbol that reflects the wealth and position necessary for the employment of a private nurse (Nelson, 2010, p. 31). Significantly, there are eighty-nine photographs in the Notman online archive of white women nurses (e.g., nurses with a baby and/or multiple children, group portraits of graduating nursing students and/or General Hospital nurses, and nurses in portrait photographs taken outdoors) who are similarly

unnamed, so this practice of not naming women in one's employ by their name was typical across the board. The difference between Black nurses and white nurses in terms of their photographic representation is that the former are photographed wearing elaborate fancy dresses while the latter are typically captured in photographs wearing simple black or beige dresses. There are also two examples—*Miss Woods, Nurse, 1898* and *Miss Pettigrew, Nurse, 1895*—where white women nurses appear alone in a portrait photograph, are given names, and are dressed in attire that they likely wore on the job.¹⁵ These photographs of white nurses are rare and reflect a level of agency that was not typical among the servant class, irrespective of race.



Wm. Notman & Son, *Mrs. Allan's Nurse and Baby*, 1898. Silver salts on glass—Gelatin dry plate process, 17 x 12 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.



William Notman, *R. Masson's Nurse and Child*, 1862. Silver salts on paper—Albumen process, 8.5 x 5.6 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.



Wm. Notman & Son, *Miss Woods, Nurse*, 1898. Silver salts on glass—Gelatin dry plate process, 17 x 12 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.



Wm. Notman & Son, 1893, *Group of General Hospital Nurses*, Silver salts on glass—Gelatin dry plate process, 20 x 25 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.

There is some catalogue information for *Mrs. Cowan's Nurse* in the McCord's online collection. Specifically, in its thematic section called "Straitlaced: Restrictions on Women," it is confirmed that the photograph was taken at Notman's studio. The description adds that well-to-do families frequently had photographs taken of their staff, who were often identified by their job rather than by name; as well, women of colour sometimes had jobs that put them in intimate contact with their employers.¹⁶ There is no information, however, that would differentiate how we should "read" images of Black women nurses uniquely different to white women nurses. I would argue that because Black women nurses are significantly under-represented in the archive—this might not have been the case in the nursing profession—it can give the impression that Black women nurses' working experiences mirror those of white nurses in nineteenth-century Montreal. And that just might not have been the case. The profession was largely dominated by white women during the period. Most notably, after the 1890s, most white nurses were photographed in formal white nurses' uniforms either alone or as part of a nursing group at a Montreal hospital; there are also group portraits of McGill University's (white) nursing school graduates in the collection.

Baby Paikert and Nurse



Wm. Notman & Son, *Baby Paikert and Nurse*, 1901, Silver salts on paper mounted on paper, 8.5 x 5.6 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.C.

There is one existing image in the Notman Photographic Archive of a Black nurse wearing a formal nursing uniform. In *Baby Paikert and Nurse* (1901),¹⁷ a Black nurse wears a white uniform and nurse's cap while gazing onto a white baby, who is sitting on her lap. This photograph also reveals how pigmented skin was difficult to capture in photographs in the nineteenth century as the sitter's facial features are hardly visible. Often, one of the ways in which subjects were denigrated in photographs was by hiding people in dark shadows or by placing the camera intentionally in bad angle in order to alter the observer's gaze (Sontag, 1977, p. 170–71). The photograph's focal point is the baby, not her Black nurse. The Black nurse's uniform also includes a white apron. According to Christina Bates, the first nursing caps were in the style of ladies' breakfast or morning caps, worn close to the back of the head, with frilled or goffered edges, and some with streamers down the back (Bates, 2011, p. 171). Whereas fashionable ladies' caps were made of velvet, lace, and ribbons, the restrained nurses' caps were white, probably made of linen or muslin

(Bates, 2011, p. 171). Like the princess-style cotton dresses, ladies' caps were meant to be worn in the home, and caps for nurses, like those for household servants, persisted past the 1870s (Bates, 2011, p. 171). By the mid-1890s, as nursing schools proliferated, "caps grew in variety and exuberance, the brim changing back and forth from gathered, goffered, and frilled, and the crowns from peaked, triangular, and bifurcated, the fabric from transparent scrim to muslin" (Bates, 2011, p. 171). Thus, photographic portraits of nurses are a reminder that, even though Black and white women were in the same state of employment, the way they dressed for photographs differed. What would it mean for the archive to note the subtle difference in nurses' dress between the 1870s and the turn of the twentieth century, with regard to uniforms, employment, and race?

Miss Guilmartin and H. Evans and Lady



Wm. Notman & Sons, *Miss Guilmartin*, 1885. Silver salts on paper mounted on paper, 17 x 12 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.



William Notman, *H. Evans and Lady*, 1871. Silver salts on paper mounted on paper—Albumen process, 9 x 5.6 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.



Notman & Sandham, *Miss Guilmartin*, 1877. Silver salts on paper mounted on paper—Albumen process, 17.8 x 12.7 cm. Notman Photographic Archive, McCord Museum, Montreal, QC.



Hendrick Cezar & Frederick Christian Lewis, *Sartjee, the Hottentot Venus*, 1810. Hand-coloured etching, 357 mm x 221 mm. The British Museum, London, UK.

Significantly, not all Black women photographed at Notman's studio were posed under the employ of white women. For example, the clothing, jewelry, coiffures, and accessories, and the décor, drapery, columns, books, and furniture in *Miss Guilmartin* (1885), *Miss Guilmartin* (1877), and *H. Evans and Lady* (1871)¹⁸ are those of "ladies." Both women are positioned firmly within an interior space of wealth, knowledge, learning, and leisure (Nelson, 2010, p. 30). In *H. Evans and Lady*, there is no archival description; however, it was extremely rare in the nineteenth century for a Black woman and man to be photographed together, and for the male subject to be given a proper name, while the female subject is given the title of "lady." Nineteenth-century visual representations of the enslaved Black male body prior to the American Civil War had idealized the emancipation moment by exulting seminude male figures whereby Black men held up broken manacles and kneeled in gratitude to formally clad whites, who were often staged as God-like figures (Savage, 1999, p. 77). Additionally, post-Emancipation images produced by the dominant culture depicted Black men, women, and children as caricatures, such as the derogatory images of the servile Uncle Tom, hypersexual Jezebel, and unkempt Sambo. Before the Civil War, a Black woman who was of mixed race was permitted to *become* a lady provided that "providence procured for her proximity to a white gentleman" (Brody, 1998, p. 17). In *H. Evans and Lady*, *Miss Guilmartin* (1885), and *Miss Guilmartin* (1877), there is no identifiable white person for whom the viewer can "place" the female sitter as enabling her status to that of lady. It is extraordinary that both images denote and connote the Victorian ideals of lady. The Black female sitter in *Miss Guilmartin* (1885) and *Miss Guilmartin* (1877) has a strong, direct gaze. While her hair is parted down the middle and likely tied in a chignon, her dress aligns her body with that of the "proper" Victorian lady in the 1885 photograph, and, in the 1877 image, her hair is combed and tied in a chignon at the top of her head, while her dress is similarly that of a lady, even though the images were taken twelve years apart. The analogical content of both images, to borrow from Barthes (1978, p. 17), is constructed through the placement of pillars, books, a family album, drapery, and furniture.



Wm. Notman & Son. *G. Conway and Friends*, 1901. Silver salts on paper mounted on paper, 17 x 12 cm. Notman Photographic Archives, McCord Museum, Montreal, QC.

If we consider that 1900 to 1940 was the period defined as the time of the “New Negro,” reflecting the explosion of creative endeavors that gave national prominence to fashion, artists, educators, historians, and philosophers in America (Willis, 2000, p. 35), the presence of these three photographs within a Canadian archive are extraordinary and point to the extent to which some Black Canadians were, like African Americans, reimagining the “self” and Black identity through images. Additionally, in the sixth photographic portrait of Black women—the only image with Black women and men sitters—in the McCord’s collection, *G. Conway and Friends* (1901), the increased importance of appearing fashionable is made apparent through the sitters’ wearing of turn-of-the-century fashion hats and outer coats. The New Negro used photography in purposeful ways to rescript their identities in a new century; as such, the sitters in this photograph should be read as having commissioned their photograph (as reflected in the image’s title), and the intimacy of the poses is an intimacy that is very rarely captured in photographic records of Black subjects in Canada at this time.

The agency of subjects’ participation and responsibility in making their image has been defined as “the act of confronting identity and taking control of the image; agency equals power” (Willis and Williams, 2002, p. ix). Did these Black women wilfully walk into Notman’s studio to have their portraits taken? Did they have power over their pose? Were they consulted in the naming of their photographs? These questions regarding Black women’s bodies and agency point to the contradictions in the history of Black women’s photographic images; namely, while some Black women (such as Black nurses) might have lacked agency to choose their representation, other Black women “agreed to participate in displays, or posed for photographs, and thus were not victims. Making choices as individuals, they were as much agents of their exploitation as anyone, but they might not have regarded themselves as exploited” (Willis and Williams, 2002, p. 197). Using the same photographic technologies and tropes, *Miss Guilmartin* (1877) and (1885) and *H. Evans and Lady* (1871) ask viewers to think about how Black individuals could mutually affirm their places in an imagined community rooted in discursive fantasies of national character; the family photograph album, for example, which offered individuals a colloquial space in which to display practices of national belonging (Smith, 1999, p. 6), rests on the laps of the sitters in *H. Evans and Lady* (1871).

Importantly, the puffing at the back of the skirt, as seen in *Miss Guilmartin* (1885), had evolved by the 1880s into what became known as the bustle dress. Bustles, worn off and on between the 1870s and early 1900s, were one of the many foundation garments worn by nineteenth-century Victorian women. Instead of the large bell-like petticoat silhouettes of the early 1860s, dresses began to flatten out at the front and sides, creating more fullness at the back of the skirt. There is much evidence to connect the nineteenth-century bustle, the extra padding at the back of a dress that gave the appearance of a large buttocks, worn by middle-class Victorian women with the circulating image of Saartjie “Sarah” Baartman, also known as the “Hottentot Venus.” When Baartman, a South African Khoi or San woman of “mixed blood,” was exhibited as a curiosity in Europe, first in London and then

Paris, from 1820 to 1815, she became an emblem of European fascination with the body and sexuality of black women (Willis and Williams, 2002, p. 59). Like the Sable Venus who preceded her, Baartman was “given a sobriquet linking her to a Western icon of physical pulchritude and sexual desirability. Yet by European standards Venus, the Roman goddess of love and beauty, differed from Baartman as day from night” (Willis and Williams, 2002, p. 59-60). Baartman occupies a special position in the genealogy of a race/gender visual, as an arbitrary starting point, which precedes photography, because she was the first Black woman to be documented, her image widely circulating through drawings, watercolors, and writings, and this in addition to the preservation of her private organs for public display. In the visual and scientific discourses of the nineteenth century, the buttocks of the Hottentot were a “sign of the primitive, grotesque nature of the black female” (Gilman, 1985, p. 219) and, paradoxically, also an object of white men’s sexual desires. Thus, many historians have noted that the bustle dress, which accentuated the buttocks of the Victorian woman, mirrored the fascination scientists and colonialists had with the buttocks of Black women during the period. Bustles may have been considered “fashionable,” but they quite visibly resembled the circulated image of the “Hottentot Venus.” While the archival description does not include any information on the fashion of Black women, there is information about *Miss Guilmartin* (1885) that is quite detailed compared to other Black women in the collection—named and unnamed.

According to the McCord’s descriptive data accompanying the image,

The English and the French considered themselves distinct races, each thinking their own characteristics and traits to be superior to those of the other. But as northern Europeans, they also believed themselves to be members of the small family of “superior” races. Amerindians, the Irish, southern Europeans, Asians and Blacks were all considered inferior human beings. Taboos against socializing with people from other racial groups did not stop Mary, an Irish immigrant, from marrying Shamrach Minkins, Montreal’s famous refugee from American slavery. In fact, interracial marriages were not entirely unknown, especially in the poor and working-class urban districts. Nevertheless, taboos against **miscegenation** were so deeply ingrained that most Canadians were unlikely to entertain the idea of marrying outside their own group. If they did, their family and even the community might intervene to force an end to the relationship.¹⁹

There is a lot to unpack in this blurb. How should we read it against the image of Miss Guilmartin? What does it mean that an image of a Black woman is accompanied by a history of English and French racial superiority? Why should we assume that Miss Guilmartin is of mixed race (note the reference to miscegenation)? Given the lack of archival information regarding her place and date of birth, as well as ancestry, other than her skin tone, how can we be certain of her genus? As Arthur Riss opines of the nineteenth century, “Hair functioned in both scientific and public discourse as a parallel to skin color: it was typically

cited as a means by which human groups could be empirically sorted, as a natural part of the surface of the body, like skin, that must possess inherent significance” (Riss, 2006, p. 97). Furthermore, since scientific and popular discourse was obsessed with how the body signified, “it was not unusual, in fact, for some to claim that hair served as a better indicator of racial identity than skin color” (Riss, 2006, p. 98). Miss Guilmartin’s hair is coarse textured; therefore, regardless of her skin colour, she was a Black woman who may or may not have been of mixed race. This is the kind of nuance that is important to include in an image archive since we, the living, become the voice for the voiceless and in “marking” their bodies with descriptive words, we can erase the truth of who they were.

The descriptive paragraph does however explain that Miss Guilmartin was likely an educated woman, which is probably true given her naming as Miss. However, while it is confirmed that the photograph was produced in the Notman studio, it is speculated that Miss Guilmartin was probably visiting from out of town, perhaps even the US, as her name does not appear in the Montreal directory at the time (McCord Museum). This speculation, while on the face of it seems logical based on official records, when you dig a little bit deeper, it also speaks to historical biases in official recordkeeping. In order to think about *history as narrative* in the archive, we must recognize where archives neglect to consult academic researchers, such as Black Montreal historians, to fill in knowledge gaps.

In *A History of Black Montreal*, Dorothy Williams explains that “the family records of one local historian reveal that when his first ancestor arrived in Montreal in the late 1840s, there were only four black families living in Montreal at that time” (Williams, 1997, p. 27). She explains further that there were not many Black people living in Montreal in the nineteenth century, but historians wrongly assume that if Blacks had been in Montreal in significant numbers much more would have been written about them (Williams, 1997, p. 28). This conclusion does not consider clandestine Black immigration, particularly in the summer of 1831 when it was estimated that 10 000 unregistered immigrants arrived in Montreal then, and one observer wrote that Blacks from the US, Scotland, Ireland, Australia and the West Indies were included in this group (Williams, 1997, p. 28).

At the same time, by the late-nineteenth century and through twentieth-century, “immigration officers often registered people by their place of birth rather than by racial criteria, which misrepresented hundreds of immigrating blacks. This was particularly true for blacks who came from England, Europe or elsewhere overseas via American ports. The official records also do not consider illegal immigration” (Williams, 1997, p. 40). Thus, Miss Guilmartin might have been visiting from America, but she might have resided in Montreal, which explains why she had her photograph taken twice at the same studio (in 1885 and 1877). If we are to place Black subjects in Canada’s archive, what role does myth making and nostalgia play in how Black collections are itemized, catalogued, and displayed?

WHY RACE MATTERS IN FRAMING THE ARCHIVE-AS-SUBJECT

There is a consistent institutional practice of overlooking race and class in nineteenth-century photographs. The ways in which Black women self-represented through photography, in particular, the way they dressed, styled their hair, and appeared “fashionable” reveals plenty about the sociocultural milieu of nineteenth-century Canada. In the 1850s, for example, Dr. Robert W. Gibbes, a nationally recognized palaeontologist, hired local daguerreotypist Joseph T. Zealy to make photographic records of first- and second-generation slaves on plantations near Columbia, South Carolina, for Swiss-born Louis Agassiz, the natural scientist and zoologist from Harvard University (Williams, 2002, p. 185). Using the frontal/profile combination that was first used in ethnographic photography, Zealy documented slave women and men in half- and full-length views stripped to the waist or, in the case of some of the men, totally naked. The result was a denial of Black women’s (and men’s) humanity and also a control over the representation of their bodies, removing all agency and power from their naked bodies, not to mention, as a reified representation of blackness, it also helped to perpetuate beliefs in the “unclothed” as uncivilized Black body. The technological advances in visual imagery that occurred from the mid-nineteenth century onward would supersede eighteenth-century paintings and print culture in terms of their imperial function. Prints and photographs crossed almost seamlessly between “overlapping visual cultures as independent works of art, as surrogates for paintings and for each other, and as illustrations and other visual ephemera” (Sperling, 2010, p. 296).

Prints and photographs were symbolically interconnected with ideas, themes, and materials related to exchange, reproduction, and consumption. For the first time, printmakers and photographers were able to offer relatively inexpensive pictures of people and places, which could then be proudly displayed on living-room walls, or stored privately in cases or folios (Sperling, 2010, p. 296). If the nineteenth century was the age of mechanical reproduction, wherein the image became the most valued visual form, and print and photography were its agents, visual forms were also subject to the latent demands in society, especially in relation to the imperialist role that they served in documenting racial difference in North and South America. In her article “Icons of Slavery,” Margrit Prussat examines how photography served as an important medium for the construction and communication of a modern Brazilian national identity related to empire (Prussat, 2009, p. 203). Many of the first photographers in Brazil were European or of European descent, and, in the photographs of urban slavery, “people are represented mainly as street-vendors, household-slaves, or carriers—professions that were very common among the African population” (Prussat, 2009, p. 207). Circulating photographs served an imperialist function similar to that of literature and travel writing, but a daguerreotype was still a luxury item in the 1850s, and, given the plate size, one half of a full plate, it would have been quite expensive, and so was typically made for a wealthy client or the daguerreotypist himself.

Thus, the photographic portraits of Black women in the McCord's collection provide us with a glimpse into how Black women visually represented themselves in the emergent medium of photography in a post-slavery milieu. Unlike the portrait painter, who had to undergo extensive training in order to create a portrait in the likeness of a person, the photographer, outfitted with a camera and a tripod had only to aim and shoot, producing an easily identifiable likeness (Smith, 1999, p. 60). These photographs are a more historically accurate picture of how Black women in colonial Canada scripted their own identities through visual representation. However, the question of Black women archival records is complicated by a lack of detailed information regarding what their names were, who they were, and where they lived.

Ultimately, the McCord Museum is not distinct from other archives with Black collections across the country in terms of either misinterpreting historical Black bodies or rendering their subjectivities invisible due to their un-naming and lack of descriptive data not solely about the sitters' dress, pose, and objects, but also about the photographic composition (i.e., gaze, exposure, shadowing), time period, and relevance of location. Black Canada has not been adequately attended to in archival collections. As Boye poignantly observes in her DCD Archives work previously mentioned, when she was shown a photograph depicting four dancers—Don Gilles, Janet Baldwin, Dorothy Dennenay, and Bill Diver—who were named and identified as members of the Volkoff Canadian Ballet by the photograph's donor Jim Bolsby, the first general manager of the National Ballet of Canada, and behind them, a fifth seated performer, who was an unnamed Black woman, she, like I, also wondered why. Based on her historical knowledge of Black Canada and performance, Boye speculated that this woman was Portia White. Born in Truro, White was the first Black Canadian singer trained in Canada to reach an international stage. By the 1940s, she was a well-known person, in Canada and abroad, yet, in the archival memory of this photograph, she remained unnamed and unexamined until Boye, a Black woman, questioned her unnamed body.

Boye used a number of historical facts to support the hypothesis that the unnamed woman was White. First, White was living in Toronto during this era—the photograph was from the 1940s, the height of White's acclaim—and she shared more than one programme with the Volkoff company, but ultimately, what helped Boye put a name to this nameless Black woman was the following: "White is the only known black woman, amongst a group of historians, whose talent could have found her on this stage despite racial boundaries" (Boye, 2013, p. 18). In the end, Boye asked the questions: Who else could it be? Is this enough to assume an identity? And what is at stake if the assumption is wrong? These are the very questions that we need to push archives to at least, at a bare minimum, consider before placing an unequivocal "unknown" or "unidentifiable" label onto a Black woman in the Canadian historical record. Is it impossible to figure out who they were? "While the missing identity may not have anything to do with race, it is in essence an absence and so eventually a possible erasure from dance history, performance history, Canadian history, and African-Canadian history" (Boye, 2013, p. 18).

CONCLUSION: RENAMING BLACK CANADA AND THE ARCHIVE

In 2017, Julie Crooks curated a photographic exhibit at the Art Gallery of Ontario called *Free Black North*. The exhibit featured 27 *tintype* photographic portraits of African Canadians—men, women, and children—who lived in southwestern Ontario in the mid- to late nineteenth century. This was the first exhibit that I have attended at an art gallery where not only the names of the sitters—most of whom were descendants of African Americans who, after fleeing the US, established communities in Ontario’s small towns like Amherstburg—were given, but also details about who they were, what their family narrative was, and how we, in the present, should “read” their image—not just as an image of Black people living in nineteenth-century Canada, but also through the context of freedom. As Brian Thomas explains, the “social conception of Canadian national identity and the discursive practices that express it in public spheres ignores, or insufficiently appreciates, the legacy of human chattel slavery in Canada” (Thomas, 2014, p. 595). “There is not much in the public memory of it; ... nor of its structural imprint on institutions or on subsequent federal policies (e.g., legal rules offered to ban black persons from entering the country) or provincial rules (e.g., official legal rules of segregation),” he writes further (Thomas, 2014, p. 595). In order to adequately address the unnamed Black woman in the archive and/or the misrepresented Black bodies, we need to have a conversation about Canadian slavery, de facto segregation up until the 1950s and 1960s, and how these legacies—which have never been addressed in a substantial way—help to frame institutional memory, practices, and the notion of what constitutes the Black archive in the first place. “A denial or ‘forgetting’ of past practices of institutional racism,” Thomas asserts further, “has the result of characterizing present acts of racism as isolated incidences, rather than indicators of systemic oppression” (Thomas, 2014, p. 595).

In previous works, I have called for a rethinking of Black Canadian identity through a renaming process, especially as it relates to the issue of memory and the Black collective experience (Thompson, 2014). Naming, unnamings, and renaming have been part of the Black experience since the seventeenth century, when the first slave ships landed on the shores of what is now North America. Enslaved Africans were forced by Europeans to adopt the names of their slave-owners in an attempt to remove them from their African lineages. The ability to adapt to new names, transforming into a bricolage that retains a past while embracing an unknown, is part of the Black narrative. I am not alone; other members of Black Canadian community are also calling for a Black Canadian renaming project. Anthony Morgan, a lawyer who practices in the areas of civil, constitutional, and criminal state accountability litigation with a specific focus in antiracist human rights advocacy and anti-Black racism, wrote an article for *Ricochet.ca* where he argued that when you make considerations for place, space, and belonging, questions of Black people and our presence in Canada are a perpetually contested topic. “Despite our country having an official mantra of multiculturalism,” he explains, “Black people exist on or beyond the margins of official myth and memory of Canadian history, identity and society” (Morgan,

2019). With regard to naming and renaming, Morgan proposes a new term, which “more effectively captures the routes/roots of the Black presence in Canada” (Morgan, 2019); that is, “forcibly displaced Africans.” This name would replace anachronistic and inaccurate languaging of Black presence and experience in Canada, moving us beyond the un-useful term of “settler,” he argues, and it would also offer a description of Black people and presence in this country that is ultimately much more consistent with the factual histories and realities of Canada’s African heritage (Morgan, 2019). What role would a Black Canadian archive play in this renaming process?

When a name is recorded as “unknown” amongst a list of known identities, and Black women are, as a result, not searchable and, therefore, they cannot be found in the record, it signals that we do not matter. If we are not named, we are not found, and if we are not searchable, this continues the institutional practice of ignoring the stories of people who do not fit within the narratives of Canada as a “white settler” nation. In order to contend with the problem of unnamings in Black Canadian archives, I believe collections will need to be mapped from coast to coast. While this is an ambitious project, in my opinion, it is long overdue, and if it is left to institutions to decide upon the Black archival record, the reality is that not much will change. Why are there unnamed Black women in the archive when, in many cases, they worked for a white family raising their children or cared for them in ill-health as nurses, and then, because they were of such importance to that family, they had their photograph taken at a professional studio—a practice that would have been quite expensive in the nineteenth century? On an ethical basis, how can we continue to allow these records to remain unidentified?

Archives must begin to ask tough questions, and, as we move toward recontextualizing an archive’s memory, the discussion needs to move beyond race, photography, and archives to instead consider the need to find frameworks for contextualizing doubt (Boye, 2013, p. 20). What should be done when there are unknown subjects or missing information in archival records? What does it mean when we name or do not name someone? Is it because we do not know, or because we are not interested in finding out? A wrong identification could incorrectly alter a number of historical trajectories, and the more we resist naming the unnamed, the more we will continue to deny the corporeal subject of Black archival records, their actual existence and unique experience (Boye, 2013, p. 20). Silencing Black bodies in the archive continues the legacy of archives as mere colonial depositories, reinforcing centuries-long tropes that denied Black people agency, and also fails to acknowledge what their self-portrait would have meant historically, and what it continues to signify in the present. How can we continue these practices in the present if the demographics of so many communities are changing, and there is increased demand from racialized persons to “see ourselves” reflected in national discourses of belonging, both to Canada’s past and present?

To pursue a project of naming Black subjects in the archive is political, and it will make some people uncomfortable because it will appear as though their knowledge, as archivists or librarians, is being called into question or being somehow delegitimized. Such change, however, requires courage. In the UK, the BCA was formed through independent and community-based heritage projects and because of archival activism, which had as its aim to use community archives and heritage for community empowerment and social change; these projects were not politically neutral, but arose from and were part of social movements with broad political, cultural, and social agendas for transformative change that ultimately changed mainstream society, as well (Flinn, Stevens, Shepherd, 2009, p. 84). For Ellen Ndeshi Namhila, a desired outcome of her critique of Namibia's archive would be that it "contributes to a major policy review of legislation, policies, guidelines, standards, principles, and procedures governing the archives and to the development of a programme of archival 'affirmative action' with practical steps to rectify the wrongs of the past" (Namhila, 2019, p. 122). I firmly believe that the archive is not just a window into our past but a prescriptive guide for how we contend with the present. It is also a glimpse into who matters and who does not as we look toward our future. It is time to make Black Canada's archival memory matter—for our past, present, and future.

ACKNOWLEDGMENTS

This research was supported by Ryerson University's Faculty of Communication & Design's seed grant for 2018–2019. Special thanks to Emilie Jabouin, PhD Candidate, Ryerson University and York University's joint program in Communication & Culture, for her assistance. I would also like to acknowledge McGill University, the McCord Museum, and the Archives of Ontario where I conducted the field work that appears in this article. During the 2012–2013 academic year I won a museum fellowship to conduct research at the McCord Museum in Montreal. The project, titled "Black Women and the Photographic Canadian Portrait in the Nineteenth Century," was an examination of nineteenth-century photographs of Black women in Montreal and serves as the basis for the analysis in the present article.

NOTES

- ¹ Nova Scotia/New Brunswick: Nova Scotia Archives; Esther Clark Wright Archives (Acadia University); Dartmouth Heritage Museum; Black Cultural Centre of Nova Scotia; Beaton Institute's Black Nova Scotian Collection (Cape Breton University); Whitney Pier Historical Museum; Africville Museum; Black Loyalist Heritage Society; Pier 21 Immigration Museum; New Brunswick Black History Society. Quebec: The McCord Museum's Notman Photographic Archive; Bibliothèque et Archives nationales du Québec; the Negro Community Centre Collection (Concordia University). Ontario: The Black Canadian Photographic Collection and Alvin D. McCurdy Fonds (Archives of Ontario); City of Toronto Archives; Richard Bell Family Fonds (Brock University); The Buxton National Historic Site and Museum; the Black Collection at the Multicultural History Society of Ontario; Ontario Black History Society; Uncle Tom's Cabin Historic Site; Chatham-Kent Black Historical Society Heritage Room & Resource Centre; North American Black Historical Museum; Library and Archives Canada; John Freeman Walls Historic Site and Underground Railroad Museum; Grey Roots Museum & Archives; the University of Western Ontario's J. J. Talman Black History collection; the London Public Library's Genealogy records. Alberta/Saskatchewan/British Columbia: The Breton & District Historical Museum; The Black Settlers of Alberta and Saskatchewan Historical Society; the Glenbow Museum, and the BC Black History Awareness Society.
- ² There are regional examples, however, such as the Black Cultural Centre for Nova Scotia (BCCNS), established in 1983, to protect, preserve, and promote the history and culture of African Nova Scotians.
- ³ I-0.55.1 | Mr. John Anderson, Montreal, QC, 1861, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/I-0.55.1>.
- ⁴ I-89124.1 | Mrs. McWill and Mrs. Ringold's servants, St. Alban's, Vermont, 1873, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/I-89124.1>.
- ⁵ Karina Vernon's forthcoming book, *The Black Prairie Archives: An Anthology* (March 2020, Wilfrid Laurier Press) will shed light on Black archives in Western Canada, bringing to light the prairies' Black histories, cultures, and presences.
- ⁶ See Buckley family Nova Scotia Archives, acc. no. 1985-386/216 | NSARM neg. N-6066, <https://novascotia.ca/archives/africanns/archives.asp?ID=158>.
- ⁷ I have seen *Nanny with the Children in Her Care, Guysborough* [ca. 1900] in a book about feminism in Canada. See Brandt, Gail Cuthbert, Naomi Black, Paula Bourne and Magda Fahrni, *Canadian Women: A History*, 3rd ed., Don Mills, Ontario: Nelson Education, 2011.
- ⁸ This number represents those visible in the online database.
- ⁹ See Alvin D. McCurdy fonds, Reference Code: F 2076-16-3-5, Archives of Ontario, I0024828, http://www.archives.gov.on.ca/en/explore/online/alvin_mccurdy/big/big_57_woman_child.aspx.
- ¹⁰ See Ella Mae Adams, [between 1900 and 1920], Reference Code: F 2076-16-1-15, Archives of Ontario, I0024856, http://www.archives.gov.on.ca/en/explore/online/alvin_mccurdy/big/big_58_ella_adams.aspx. Also, Reverend Mary Scott Lyons, [between 1920 and 1940],

Alvin D. McCurdy fonds, Reference Code: F 2076-16-3-3, Archives of Ontario, I0024773, http://www.archives.gov.on.ca/en/explore/online/alvin_mccurdy/big/big_62_reverend_lyons.aspx.

- ¹¹ See Josh Dehass, “Special Projects Honour Black and Indigenous Veterans,” *CTVNews.ca*, November 11, 2017, retrieved at: <https://www.ctvnews.ca/canada/special-projects-honour-black-and-indigenous-veterans-1.3674060>.
- ¹² See Notman, A Visionary Photographer Exhibit at <https://www.musee-mccord.qc.ca/en/exhibitions/notman/>. Also Samson, Hélène and Sauvage, Suzanne (eds.) *Notman: A Visionary Photographer*, Paris, Hazan, 2016.
- ¹³ I-31290.0.1 | *Nurse and Baby, Copied for Mrs. Farquharson in 1868*, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/I-31290.0.1>.
- ¹⁴ I-66067.1 | *Mrs. Cowan's Nursemaid*, Montreal, QC, 1871, http://collections.musee-mccord.qc.ca/scripts/viewobject.php?section=162&Lang=1&tourID=VQ_P2_5_EN&seqNumber=14.
- ¹⁵ II-123760 | *Miss Woods, Nurse*, Montreal QC, 1898, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/II-123760> and II-110176 | *Miss Pettigrew, Nurse, Montreal, QC, 1895*, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/II-110176>.
- ¹⁶ See McCord Museum, Straitlaced: Restrictions on Women, http://collections.musee-mccord.qc.ca/scripts/viewobject.php?section=162&Lang=1&tourID=VQ_P2_5_EN&seqNumber=14.
- ¹⁷ II-138937.1 | *Baby Paikert and Nurse*, Montreal, QC, 1901, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/II-138937.1>.
- ¹⁸ II-77923.1 | *Miss Guilmartin*, Montreal, QC, 1885, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/II-77923.1> and I-66017.1 | *H. Evans and Lady*, Montreal, QC, 1871, <http://collections.musee-mccord.qc.ca/en/collection/artifacts/I-66017.1>.
- ¹⁹ See above note for *Miss Guilmartin*.

REFERENCES

- Ashdown, Ellen, "Minority Outlook: Florida's Black Archives: A Substantial Past," *Change*, vol. 11, no. 3, April 1979, p. 48.
- Barthes, Roland, *Image Music Text*, trans. Stephen Heath, New York, Hill and Wang, 1978, p. 16–17.
- Bates, Christina, "'Their Uniforms All Esthetic and Antiseptic': Fashioning Modern Nursing Identity, 1870–1900," in Parkins, Ilya and Elizabeth M. Sheehan (eds.), *Cultures of Femininity in Modern Fashion*, Durham, New Hampshire, University of New Hampshire Press, 2011, p. 171.
- Boye, Seika, "Portia, Is That You? Contextualizing Doubt in Archival Research," *al t h e a tre: Cultural Diversity and the Stage*, vol. 11, no. 1, 2013, p. 18; 20.
- Brody, Jennifer DeVere, *Impossible Purities: Blackness, Femininity, and Victorian Culture*, Durham and London, Duke University Press, 1998, p. 17.
- Campbell, Mark, "Hip Hop Archives or an Archive of Hip Hop: A Remix Impulse," in *PUBLIC: Art/Culture/Ideas*, Special Issue on Archive/Anarchive/Counter-Archive, Newman, Shawn (ed.), Toronto, York University, 2018, p. 76.
- Echevarría, Roberto González, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1990, p. 30–31.
- Esajas, Mitchell and Jessica de Abreu, "The Black Archives: Exploring the Politics of Black Dutch Radicals." *Open Cultural Studies*, 2019, p. 404. DOI:10.1515/culture-2019-0034
- Farber, Leora, "Archival Addresses: Photographies, Practices, Positionalities," *Critical Arts Projects & Unisa Press*, vol. 29, no. S1, 2015, p. 2.
- Flinn, Andrew, Mary Stevens and Elizabeth Shepherd, "Whose Memories, Whose Archives? Independent Community Archives, Autonomy and the Mainstream," *Arch Sci*, vol. 9, 2009, p. 74, 76, 78, 84. DOI:10.1007/s10502-009-9105-2
- Garrison, Len, "The Black Historical Past in British Education," in Stone, Peter and Robert MacKenzie (eds.), *The Excluded Past: Archaeology and Education*, 2nd ed. Routledge, London, 1994, p. 238.
- Gilman, Sander, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature," *Critical Inquiry*, no. 12, 1985, p. 219.
- Hall, Stuart, "Constituting an Archive," *Third Text*, vol. 15, no. 54, 2001, p. 89–90. DOI:10.1080/09528820108576903.
- Hartman, Saidiya, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 61.
- Helms-Mindell, Jacalyn, "The Black Archives of Mid-America, Inc.," *American Visions*, vol. 4, no. 2, April 1989, p. 56.

Johnson, Stephen, "Uncle Tom and the Minstrels: Seeing Black and White on Stage in Canada West prior to the American Civil War," Helen Gilbert (ed.), *(Post)Colonial Stages: Critical & Creative Views on Drama, Theatre & Performance*, Sydney, Dangaroo Press 55.

Kabir, Ananya Jahanara and Francesca Negro, "Solano Trindade's Gift to Alvin Ailey: New Evidence from the Black Archives of Mid-America," *The Black Scholar*, vol. 49, no. 3, 2019, p. 6; 7. DOI:10.1080/00064246.2019.1619118

Longford, Martha, *Suspended Conversations: The Afterlife of Memory in Photographic Albums, Montreal & Kingston*, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 203.

Lutz, Catherine A. and Jane L. Collins, *Reading National Geographic*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993, p. 11; 30.

McCord Museum, "The McCord Stewart Museum's Notman Photographic Archives are Included in the Prestigious Canada Memory of the World Register of the Canadian Commission of UNESCO," September 11, 2019, https://www.musee-mccord.qc.ca/app/uploads/2019/09/mccord_notman-archives-unesco_press-release.pdf.

Morgan, Anthony, "Black People in Canada are Not Settlers," *Ricochet.ca*, March 12, 2019, <https://ricochet.media/en/2538/black-people-in-canada-are-not-settlers>.

Namhila, Ellen Ndeshi, "Content and Use of Colonial Archives: An Underresearched Issue," *Arch Sci*, vol. 16, 2016, p. 112, 114, 115, 122. DOI:10.1007/s10502-014-9234-0

Nelson, Charmaine, *Representing the Black Female Subject in Western Art*. New York, Routledge, 2010, p. 30–31.

Prussat, Margrit, "Icons of Slavery: Black Brazil in Nineteenth Century Photography and Image Art," in Araujo, Ana Lucia (ed.), *Living History: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 203, 207, 209.

Rifelj, Carol de Dobay, *Coiffures: Hair in Nineteenth-Century French Literature and Culture*, Newark, University of Delaware Press, 2010, p. 59.

Riss, Arthur, *Race, Slavery, and Liberalism in Nineteenth-Century American Literature*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 97.

Savage, Kirk, *Standing Soldiers, Kneeling Slaves: Race, War, and Monument in Nineteenth-Century America*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 77.

Schwartz Joan M. and Terry Cook, "Archives, Records and Power: The Making of Modern Memory," *Archival Sci*, no. 2, p. 2–3; 7–9.

Sontag, Susan, *On Photography*, New York, Picador, 1977, p. 156; 170–171.

Smith, Shawn Michelle, *American Archives: Gender, Race, and Class in Visual Culture*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 6; 60.

_____, *Photography on the Color Line: W.E.B. Du Bois, Race, and Visual Culture*, Durham & London, Duke University Press, 2004, p. 8.

Sperling, Joy, "Multiples and Reproductions: Prints and Photographs in Nineteenth-Century England – Visual Communities, Cultures, and Class," in Kromm, Jane and Susan Benforado Bakewell (eds.), *A History of Visual Culture: Western Civilization from the 18th to the 21st Century*, New York, Berg, 2010, p. 296.

Stamper, Anita A. and Jill Condra, *Clothing Through American History: The Civil War Through the Gilded Age, 1861-1899*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2010, p. 96–98.

Stoler, Ann Laura, "Colonial Archives and the Arts of Governance," *Archival Science*, no. 2, 2002, p. 89, 92.

Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2003, p. 19.

Thomas, Brian, "Invisibility, Multiculturalism, and Black Canadians," *Constellations*, vol. 21, no 4, 2014, p. 595.

Thompson, Cheryl. *Beauty in a Box: Detangling the Roots of Canada's Black Beauty Culture*, Wilfrid Laurier Press, Waterloo, 2019.

_____. "Why We Need to Rethink Black History Month," *Rabble.ca*, February 21, 2014, <https://rabble.ca/news/2014/02/why-we-need-to-rethink-black-history-month>.

Walcott, Rinaldo, *Black Like Who? Writing Black Canada*, 2nd ed., Toronto, Insomniac Press, 2003, p. 120.

Weymark, Jennifer, "Changing the Narrative," *Activehistory*, June 28, 2017, <http://activehistory.ca/2017/06/changing-the-narrative/>.

Williams, Carla, "Naked, Neutered, or Noble: The Black Female Body in America and the Problem of Photographic History," in Wallace-Sanders, Kimberly (ed.), *Skin Deep, Spirit Strong: The Black Female Body in American Culture*, Ann Arbor, Michigan, The University of Michigan Press, 2002, p. 85.

Williams, Dorothy, *The Road to Now: A History of Blacks in Montreal*, Montreal, Véhicule Press, 1997, p. 27–28, 40.

Willis, Deborah, *Reflections in Black: A History of Black Photographers 1840 to the Present*, New York & London: W.W. Norton & Company, 2000, p. 35.

Willis, Deborah and Carla Williams, *The Black Female Body: A Photographic History*, Philadelphia, Temple University Press, 2002, p. ix; 59–60; 129; 197.

2

ANALYSES CRITIQUES D'INITIATIVES CONTEMPORAINES DE RÉCUPÉRATION DE LA MÉMOIRE

MEMORY IN-THE-MAKING: CRITICAL OUTLOOKS ON CONTEMPORARY INITIATIVES

THE ETHICAL CHALLENGES OF RECOVERING HISTORICAL MEMORY SEEING LAND: RESITUATING LANDSCAPES THROUGH CONTEMPORARY INDIGENOUS ART EXHIBITIONS

CARMEN ROBERTSON

CARLETON UNIVERSITY

ABSTRACT:

Canadian landscapes on gallery walls in art museums serve as a primer for understanding the nation. Visitors cannot easily escape the purposeful emptiness of rugged scenes meant to visually assure them of the nation's right to colonial possession. Most viewers respond positively to these pretty pictures because such ways of seeing the art history of Canada has been naturalized and normalized, appearing politically neutral.

Ubiquitous Canadian landscape paintings also reinforce colonial claiming of land and authorize erasure of Indigenous relations with the land. Understanding the noted landscapes as something other than part of a national narrative, however, has not been widely accepted, even as a sanctioned mandate to broaden art historical narratives has resulted in displaying additional Indigenous art in galleries. In an analysis that considers ways to re-vision the privileged colonial narrative present in Canadian art museums, deeper ethical issues arise in relation to institutional structures. Here the analysis focuses on three projects in and around Canada 150, including examples such as *Shame and Prejudice: A Story of Resilience* (2017–2020, Kent Monkman), the rehanging of Norval Morriseau's *Artist and Shaman between Two Worlds* (1980) at the National Gallery of Canada, and the Michael Belmore and A. J. Casson: *Nkweshkdaadiimgak Miinwaa Bakeziibiisan/Confluences and Tributaries* exhibit at the Ottawa Art Gallery (2018, Ottawa). This essay explores questions regarding whether ways of seeing land differently come about simply by hanging Indigenous art on institutional walls or whether more systemic change is required.

RÉSUMÉ :

La mise en exposition des paysages canadiens sur les murs des musées sert d'introduction à une compréhension de la nation. Les visiteurs ne peuvent pas aisément échapper à ces paysages accidentés, dont le vide sert intentionnellement à les convaincre visuellement du droit de la nation à une possession coloniale. Si la plupart des visiteurs réagissent positivement à ces jolies images, c'est parce que de telles façons de voir l'histoire de l'art du Canada ont été naturalisées et normalisées et, de ce fait, apparaissent comme politiquement neutres. Les peintures de paysages, omniprésentes au Canada, renforcent également la revendication coloniale du territoire et autorisent l'effacement des relations entre les Autochtones et ce territoire. Comprendre ces paysages notables en dehors du récit national n'a toutefois pas été largement accepté et ce, même si un mandat approuvé d'élargir les récits historiques de l'art a eu pour résultat d'afficher davantage d'art autochtone dans les espaces muséaux. Une analyse qui interroge le récit colonial dominant présent dans les musées d'art canadiens soulève des questions éthiques plus profondes quant aux structures institutionnelles. Cet article interroge si les façons de voir le territoire autrement découlent simplement d'une mise en exposition de l'art autochtone dans les espaces institutionnels, ou si un changement systémique plus profond est nécessaire. L'analyse se concentre sur trois projets menés dans le cadre du programme « Canada 150 », notamment *Honte et Préjugés : une histoire de résilience* (2017-2020, Kent Monkman), la remise en exposition de *Artiste et chaman entre deux mondes* de Norval Morriseau (1980) au Musée des beaux-arts du Canada, et l'exposition *Michael Belmore et AJ Casson : Nkweshkdaadiimgak Miinwaa Bakeziibiisan/Confluents et affluents*, à la Galerie d'art d'Ottawa (2018, Ottawa).

During a trip to Ottawa in the winter of 2017, I took a hushed walk through the National Gallery of Canada (NGC) to experience the recently recurated Canadian and Indigenous galleries. As an Indigenous art historian, I was hopeful but also somewhat wary of what I would encounter. The entry into the newly conceived and expansive first gallery is impressive, with a welcoming range of ancient and contemporary Indigenous works, along with examples of settler artworks, that marked a dramatic change from my last visit. A recent acquisition by Haida/Nisga'a artist Luke Parnell, *A Brief History of Northwest Coast Design* (2007), made up of ten wood panels from a deconstructed bentwood box, providing a story of First Nations history since contact, was especially exciting because it demonstrated a clear effort to integrate the past, present, and future of Indigenous presence in the gallery. I was overwhelmed by what I saw, walking on through the series of spaces that snowy day. After some time, I found myself standing in a small room, looking at a wall filled with beautiful landscape paintings painted by Tom Thomson, part of an homage to the artist who died in 1917. What I was seeing left me limp. Admittedly affectively lulled by the beauty before me, I was equally overwhelmed by the palpable vision of settler colonialism in this space. Reminded of the enduring naturalized discourse of land as possession, I felt my hopes were dashed. I worried that because the ubiquitous representational landscapes pack such a visual wallop in terms of a settler way of seeing art, these works would obfuscate efforts and works chosen to honour Indigenous ways of seeing land as a living relation. Moving through the ensuing gallery spaces, I began to wonder whether the addition of Indigenous arts and changed displays could successfully undo entrenched ways of seeing territory and seeing national heritage at the NGC and other public art institutions in Canada.¹ How might the addition of Indigenous arts into galleries in art museums shift established ethical positions regarding land?

ETHICS OF SEEING

Naturalized settler ways of seeing land in the form of landscape paintings have long comforted Canadians who enter art institutions to view the canon of Canadian art history. Art by the Group of Seven admittedly reinforces narratives of colonial possession that belie the politics behind these works, reinforcing that seeing remains inextricably linked to ways of thinking, a notion asserted by British public thinker John Berger in the 1970s.² Entrenched settler myths of an empty and wild land awaiting civilizing means that the landscape endures in Canadian art museums even with changes in collection policies that have introduced Indigenous arts into the museums in greater numbers than ever before.

Indeed, ways of seeing land through the lens of the landscape painting have enjoyed a privileged systematic tradition in Canadian art museums with, until recently, little opposition. The landscape tradition in the history of western art is a much longer one, tied closely to philosophical ideas that spilled into literature, poetry, and painting across Europe and into North America since the 1700s. Western notions of claiming and concepts of beauty are closely tied in this tradition. Even today there remains in aesthetic expressions of western landscape

paintings a sense of presumed goodness in the landscape, which cultural analyst Marie Hellström Reimer agrees must be further “undone, disclosed, contested.”³ Attempts to unsettle the relationship between ethics and the aesthetics of landscape are not new, and much has been written on the significance of the landscape to ethical positions of settler nations and, more specifically, to Canadian identity.⁴

Narratives surrounding the nation-state were bolstered recently with Canada 150, the public relations branding designed to mark the nation’s sesquicentennial anniversary. Artist-activist Helene Vosters describes the events of 2017 as part of a “steady procession of increasingly spectacular Canadian cultural memory projects.”⁵ The celebrations served not only to reinscribe settler values but, according to Vosters, became a ready but unintended platform for critique and resistance to the celebrated dominant narratives. So, while the then Minister of Culture, Mélanie Joly, announced, “Let’s celebrate!,” many Indigenous and other marginalized groups in Canada were in no mood to party.

Indigenous artists, activists, and scholars raised their voices in resistance against the celebratory narrative of Canada 150, reminding all Canadians of the ongoing colonial violence evinced by the nation. Resistance to an imaginary narrative of national innocence took place across the nation in many forms, but art and art exhibitions played a key role in working to shift this narrative and in providing Canadians with other perspectives from which to “see” the nation. Mi’kmaq legal scholar and activist Pamela Palmater weighed into the controversies surrounding Canada 150 by declaring, “Arguably, every firework, hot dog and piece of birthday cake in Canada’s 150th celebration will be paid for by the genocide of Indigenous peoples and cultures.”⁶

Canada 150 funding supported offerings at art museums across the nation and many institutions inserted diverse exhibitions of Indigenous art into their programming schedules as a critical response to the 150th anniversary of Canadian confederation. These exhibitions had the added force of delivering on the aims of the Truth and Reconciliation Commission’s 2015 Calls to Action.⁷ Shows included Toronto’s Royal Ontario Museum’s *Anishinaabeg: Art and Power* and Calgary’s Glenbow Museum’s *Romancing the Canoe*. The Art Gallery of Ontario took on the nation by mounting the *Every. Now. Then: Reframing Nationhood* exhibition to more directly articulate growing resistance to dominant narratives with a curated range of works by fifty-five artists. The exhibition invited viewers to see Canada differently by reframing images of the nation from the perspectives of a wide range of artists of different identities.

In this analysis, I will focus on three curated inclusions that situate land in accordance with Indigenous ways of knowing, part of an interrelational whole, mounted during and shortly after the Canada 150 anniversary. The examples range from Kent Monkman’s *Shame and Prejudice: A Story of Resilience* to the rehang of Norval Morrisseau’s *Artist and Shaman between Two Worlds* (1980) as part of the *Canadian and Indigenous Art: From Time Immemorial to*

1967 exhibit at the National Gallery of Canada (NGC) to Michael Belmore and A.J. Casson: *Nkweshkdaadiimgak Miinwaa Bakeziibiisan/Confluences and Tributaries* at the Art Gallery of Ottawa in 2018. Each of these displays in public institutions proffers discourses about land beyond one of possession and posits new ways of seeing landscapes.

CANADA'S LANDSCAPES

The purposeful emptiness of the bucolic spaces reinforces the claiming of uninhabited land that began with the Doctrine of Discovery invoked by European monarchies beginning in the fifteenth century to legitimize the colonization of lands beyond their European borders. This concept of *Terra nullius* naturalizes meaning as a common-sense way of understanding land as property, as empty of inhabitants, and as ripe for colonization.⁸ In thinking more deeply about issues of land claiming that occurred as settlers arrived on the banks of the shores of British colonies, Australian Aboriginal scholar Aileen Moreton-Robinson argues that “possession and nation are ... constituted symbiotically.”⁹ The purposeful rhetoric of emptiness reinforces settler claiming of land caught up in values tied to western notions of progress and civilization. Advancing a critical concept of “colonial unknowing,” Manu Vimalassery, Juliana Hu Pegues, and Alyosha Goldstein find that structural impediments inherent in colonial institutions continue today to complicate efforts to reveal the “colonial alibi of empty land and vanishing Indians in the colonial present.”¹⁰

“Landscape painting must be the form of settler visual culture that relates most directly to the practical struggle of colonization, which is first and foremost, about the occupation of land and attachment to country,” reminds art historian Nicholas Thomas, who also contends in his pivotal 1999 study on relationships between Indigenous art and colonialism that landscapes paintings are “history paintings, in the sense that they imply stories and destinies that are moralizing and exemplary.”¹¹ While landscape painting reached its peak in Europe much earlier, in Canada, the primacy of landscape painting took hold in earnest when the male, settler-artist Group of Seven based in Toronto in the 1920s successfully formulated a landscape movement considered by many to have helped to visually define Canada—at least English Canada. Curator Nils Ohlsen confirms that Scandinavians “provided the essential impetus behind the foundation of one of Canada’s most important artist groups.”¹² Drawing from Eurocentric traditions, the Group of Seven exploited particular mythological constructions of Canada as wilderness as they formulated a vision of the nation that continues to be reproduced today in art museums galleries such as the NGC and the Art Gallery of Ontario today.

In the noted revisionist reading of Canadian landscape, O’Brian and White utilize the art of the Group of Seven as a starting point for dismantling the myth of identification of Canada with empty wilderness, critically responding to a popular exhibition curated by Charles Hill at the NGC in 1995.¹³ Lawren Harris’s craggy trees and rugged rock outcroppings, for example, claim land in ways that

assure Canadians of the white settler nation's divine providence when they were painted and continue to assuage guilt among viewers to galleries today. Labelling such works of art "wildercentric" in reference to the noted emptiness at play in these landscapes, O'Brian's critique is not aimed exclusively at an absence of Indigenous peoples, because he and other essayists in the collection also question the lack of female, French-Canadian, and immigrant inclusion in the paintings.¹⁴ Still today, standing before landscapes in the gallery, viewers seldom recognize imperialist motivations because the majestic landscapes have seamlessly been knitted to Canadian identity. Canada's enduring landscape tradition provides *after the fact* a common-sense narrative for understanding land that became the nation in the first place (as property, as empty of Indigenous inhabitants, as ripe for colonization).

AFFECTIVE MUSEUM EFFECTS

The long and popular artistic expression of landscape painting in Canada intersects with two issues that impact ways of seeing art in the gallery. Easily accessible to all viewers, the representational form of landscape paintings, firstly, intersect with Canada's imaginary. The weight of the nation's mythical past is continually reproduced in the present through such paintings that authorize a larger discourse of nation-building. Secondly, these same paintings have long been sanctioned by Canadian art institutions as serving as a mainstay of Canada's history of art. In addition to the aesthetic of the picturesque and the sublime as a product, it is the experience of seeing the landscape implied by the representational works that actively reinscribes the potential of the nation.

Landscape paintings reinforce what Australian archaeologist Laurajane Smith refers to as an "authorized heritage discourse." Describing museums as "repositories and manifestations of national identity and cultural achievement," Smith cautions viewers to consider the naturalized assumptions that lurk within the walls of the art museum.¹⁵ Museums, she argues, package authorized heritage discourse through art, but also through policies that tend to follow a top-down assimilationist model and resist change. When faced with challenges from Indigenous community advisory groups, for example, museums, Smith contends, often respond with minor additions that seldom challenge the underlying structural preconceptions about national heritage within the institution.¹⁶ In my experience, Indigenous stakeholders invited to advisory groups are consulted only on a narrow range of issues directly related to specific Indigenous elements so that larger structural issues mostly remain unchanged.

Art within the walls of Canadian art museums takes on importance because of affective benefits accorded from a "museum effect" wherein cultural institutions educate and civilize visitors through a positive emotional experience that engenders a "right way" of looking.¹⁷ Art historian Svetlana Alpers proposes that museums establish their own ways of seeing, using this power to shape meaning given to all that is exhibited within.¹⁸ Landscapes by Canadian artists that hang in Canada's art museums, which have long served as a primer for understanding the

nation, profit from the museum effect. As pretty pictures, their ethical positions are often naturalized through a particular way of seeing. Ethical positioning within institutions has been sanctioned and exploited through the power of aesthetic affect. The political potential of beauty inherent in landscapes such as those by the Group of Seven raises ethical issues that are not easily countered. Philosopher and art critic Arthur Danto, in a book that traces the evolution of the concept of beauty, warns that “beauty might claim the same ontological weight as virtue.”¹⁹ The affective influence of beauty with regard to landscape painting remains a formidable challenge with regard to settler values that further advances the museum effect.

To be sure, works of Indigenous art found in art museums also enjoy greater credibility within the walls of the cultural institutions, following the logic of this concept. However, the “museum effect” accorded to such art in institutions is not easily untangled from a long discourse around primitivism and racism that has typically shaped viewer responses to Indigenous works of art. As long as landscape paintings remain a central aspect of the permanent collections in Canadian art museums, unmarked by the colonial baggage they carry, the significance of the landscape remains undiminished. In a laudable effort to unpack notions of the land as part of Canada’s national heritage, art historians Lynda Jessup, Erin Morton, and Kirsty Robertson interrogate the “uses of the past in the service of the present,” to disrupt naturalized but problematic discourses that shape the study of Canadian art history and visual culture.²⁰ To that end, Indigenous art historian Richard W. Hill, contends that “vacant lots are not really vacant,” in an effort to counter the overwhelming narrative of emptiness that assuages guilt around land seizure and colonial projects inherent in Canadian landscape paintings, but which remains mostly unseen.²¹

UNSETTLED INSTITUTIONAL SPACES

As places of power, Canadian art museums assume an implicit role in packaging dominant narratives as established conventions related directly to ways of seeing and knowing Canada. In 1991 Mohawk curator Lee-Ann Martin, frustrated with a lack of change in art institutions, stated that “Periodic or ‘soft’ inclusion... absolves the institution from a long-term commitment to the serious treatment of works by Native artists” that “almost always guarantees consistent exclusion... and gives the impression that there is no problem of exclusion.”²² Museums are built upon Western structures of power. Art historian Ruth Phillips finds that “critical writings on museums during the past two decades has produced a widely accepted understanding of the ways in which nation-states have historically used these institutions to educate their publics to desired forms of social behaviour and citizenship.”²³ She draws attention to “the naming of the macroclassification of the museum system—art, archaeology, ethnology, history, folk culture, natural science, science”—as structures that require revision.²⁴ “Because museums represent a significant level of cultural authority,” Native American Art scholar Aldona Jonaitis adds that “their version of information is particularly powerful.”²⁵ While Martin notes that “today we have more Indige-

nous curators who are really framing exhibitions in different ways, providing different levels of entry into the thought processes and concepts of Indigenous artists,” she chooses mostly to work outside art institutions. “The other part of me keeps hoping it’s not a blip on the landscape because I have seen that happen before.”²⁶

The National Gallery of Canada in Ottawa, Ontario, established in 1913 as an autonomous institution to display and collect art, has struggled to shift directions away from the ritualistic spaces it was originally mandated to attend to. Art historian Leslie Dawn finds that a “mandate to underwrite a unique national art founded in landscape” was part of the vision for the newly formed National Gallery of Canada which was given official status as an autonomous entity in 1913 under Prime Minister Robert Borden.²⁷ The NGC soon began buying works of art by Tom Thomson and members of the Group of Seven to populate the permanent collection, so much so that Dawn characterizes the artists as the “handmaidens of the NGC.”²⁸ This early relationship between the NGC and landscape solidified a clear mandate for understanding landscape as Canadian identity and also for understanding the primacy of this form of painting with the NGC and other art museums in Canada.

Late to collecting and exhibiting Indigenous art, the NGC has in the past two decades made significant overtures to shift the discourse away from the foundational landscape, opening up new ways to consider the nation and art. More than sixteen years ago the NGC overhauled its galleries devoted to historic Canadian art with the permanent installation of *Art of This Land* in 2003 and continued with a larger overhaul of the galleries once again in 2017. Art historian Anne Whitelaw outlines the exhibition history of the NGC as a response to the rehang of the Historical Canadian Galleries in 2003, such that the NGC galleries presented Canadian art history to the public as a “coherent narrative of artistic progress.”²⁹ She adds that with the advent of *Art of This Land*, the insertion of Indigenous historical works into an otherwise western linear exhibition of art demanded that the works “conform to Western ways of seeing.”³⁰ Whitelaw’s critique foregrounds ongoing issues for art museums challenged with inserting Indigenous art objects into an otherwise non-Indigenous permanent art collection.

Prompted by directives such as the noted TRC Calls to Action, this analysis contends with the ethical implications around ways of seeing land in art institutions. The NGC’s most recent changes in 2017 rearticulate a commitment to the inclusion of Indigenous arts within the larger narratives of Canadian art. Still, Phillips notes that public culture in Canada typically organizes major art exhibitions around important historical anniversaries and, while this was more of an unveiling of a new curatorial vision, the sesquicentennial and the TRC Calls to Action fostered the timing of the latest transformation of the galleries.³¹ The NGC’s renamed and recurated displays include a significant range of ancient Indigenous artworks as part of an effort to assemble a ten-century-long timeline of arts of the nation. The NGC borrowed ninety-five Indigenous artworks from

museums and private collectors in order to showcase the impressive range of work done on this land, while the formulation of Indigenous Advisory committees played a key role in providing expertise on selections of works, display protocols, and community engagements. A review in *Canadian Art* concerning the noted galleries by Anishinaabe artist Adrienne Huard in September 2017 was decidedly laudatory.³² Still, while a substantive revision was realized in the rehang, the institution maintains traditional categorizations and organizational structures that reinforce western approaches that undermine work undertaken in the gallery spaces. Viewers encounter displays organized mostly around a linear chronology. The utilization of the timeline confirms the reinforcement of notions of progress and evolutionary changes in art implicit in the western canon of art history. Cyclical notions of time, in accordance with Indigenous ways of knowing that greet viewers who enter the gallery, inscribed by a linear timeline in other spaces. Because of the entrenched cultural assumptions around a linear sense of progress, the overall layout of the galleries preserves the prevailing western paradigm.

SEEING LAND/SEEING RELATIONS

First People conceive of land differently than European settlers. Many Canadians misunderstand this way of knowing because of the skewed tropes reproduced in popular culture, with little tangible knowledge of what this actually means. Art historian Kristina Huneault rigorously takes up the concept of ways of seeing in a comparative art-historical conversation between Emily Carr's landscapes and baskets created by contemporary Sylix artist, Sewinchewet (Sophie Frank). While many Canadians view Carr as an artist who embraced Indigenous ways of knowing land because of her expansive way of seeing landscape, the sacred underpinnings that connect Indigenous peoples with territory in a relational way remain at their roots something different. In her analysis, Huneault concludes that Carr's western understanding of nature as a detached "thing" clashes with Sewinchewet's Sylix way of knowing land as living—as having personhood.³³

Anishinaabe-Kwe scholar Leanne Betasamosake Simpson explains that within Anishinaabeg epistemology, *aki* or land expansively involves all complex aspects of creation. Beyond landforms, plants, and animals, Simpson's expansive vision of land also includes "spirits, sounds, thoughts, feelings, energies, and all of the emergent systems, ecologies, and networks that connect these elements."³⁴ In *Dancing on Turtle's Back* Simpson mines Anishinaabeg creation stories as a way of accessing traditional knowledge within the culture. She argues that stories reveal the need to "engage our entire bodies: our physical beings, emotional self, our spiritual energy and our intellect. Our methodologies, our lifeways must reflect those components of our being and the integration of those four components into a whole."³⁵ Learning to live and enact those teaching," shares Simpson, "happens through a "personal embodiment of *mino bimaadiziwin* [living a good life]."³⁶

Many other Indigenous thinkers similarly articulate relationships to the land as holistic, interconnected, and sacred, echoing cultural ways of knowing. Nehiyaw (Cree) theorist Willie Ermine explains epistemological approaches to land through the term *mamatowisin*, or the “capacity to tap the creative life forces of the inner space by the use of all the faculties that constitute our being—it is to exercise inwardness.”³⁷ The conceptual recognition of relationships with all living things upon this land infuses Indigenous artistic output, whether painting, sculpture, dance, song, performance, oratory, or an interconnected expression. At its heart, creativity conceptually operates as a centre point at which story expresses interrelational ways of knowing.

SEEING LAND/MONKMAN

Perhaps the most powerful Indigenous art exhibition of 2017 to address ethical relationships to land was *Shame and Prejudice: A Story of Resilience*, a travelling exhibition of art by two-spirited Cree artist Kent Monkman, first mounted at the Art Museum at the University of Toronto in 2017 and then installed at the Glenbow in Calgary, before moving to other venues in 2018 through 2020.³⁸ *Shame and Prejudice* [fig. 1] takes on colonial settlement of this land, countering messages in late nineteenth and early twentieth-century landscapes on display in Canadian art museums through a series of contemporary paintings, installations, and performance-artworks that taunt western artistic tropes through the witnessing and performative presence of his alter ego Miss Chief Eagle Testickle. This exhibition disarms viewers with thoughtful provocations about established ways of seeing the land and, as importantly, ways of seeing the nation.



Figure 1: Installation Shot, from Murray Whyte. “Kent Monkman Fills in the Blanks in Canadian History,” *Toronto Star*, January 22, 2017. Photo credit & permission: Marcus Oleniuk.

Many Indigenous artists, including Jim Logan, have painted works that insert Indigenous peoples into the European canon of art history. However, Monkman has taken on the task of decolonizing the theory and method of landscape art practiced by settler artists by facing the canon head on. As counterpoints to settler landscapes, such paintings reveal other ways to know the land and eluci-

date a long and systemic process of colonization in Canada. In the foreword to his 2017 exhibition *Shame and Prejudice: A Story of Resilience*, Monkman outlines his mission for the exhibition:

...to authorize Indigenous experience in the canon of art history that has heretofore erased us from view. From Albert Bierstadt to Paul Kane and Cornelius Krieghoff, museums across the continent hold in their collections countless paintings that depict and celebrate the European settlers' expansion and 'discovery' of the North American landscape, but very few, if any, historical representations show the dispossession and removal of the First Peoples from their lands. This version of history excised Indigenous people from art history, effectively white-washing the truth from Canada's foundational myths and school curriculums.³⁹

Monkman's bold 2017 exhibition *Shame and Prejudice* challenges the complicated national narrative that includes the Euro-Canadian landscape tradition by revisioning and repositioning power within his canvasses, inserting images of colonial violence into the exhibition that he notes are otherwise missing in the history of art hanging in Canadian museums. The exhibition feels, in many ways, like a grand educational project meant to provide all viewers with a new way of seeing and thinking about land and about the nation. His educative focus began almost two decades ago when he left abstraction behind in order to undertake a close study of the western tradition of landscape paintings. Monkman then began in the early 2000s, following a careful reproduction of the techniques of Romantic landscape paintings by Albert Bierstadt, a well-known nineteenth-century German-American artist, to paint works that "conveyed Indigenous experience" in the history of colonialism.⁴⁰ "I draw inspiration from a lot of old master paintings," explains Monkman in a conversation about the works he started painting since leaving abstraction behind.⁴¹ Monkman adds, "European settlers came and basically made documents of their experiences through a very subjective lens."⁴²

Caoimhe Morgan-Feir's review in *Canadian Art* outlines the artist's methodical research process that led to *Shame and Prejudice*. The project got underway in 2014 when curator Barbara Fischer approached Monkman to create a Canada 150 project for the University of Toronto art museum. Reflecting on what Canada's sesquicentennial means for First Peoples, Monkman decided to include a wide range of historic and contemporary issues: "So there's a lot of material in the show that tries to encompass and stitch together this narrative that reflects back on 150 years."⁴³ Examining archives and permanent collections of art and objects across Canada, Monkman thoughtfully added powerful objects such as the moccasins of Píhtokahanapiwiyin (Poundmaker) to the exhibition. By displaying the moccasins nearby *The Subjugation of Truth*, which depicts Píhtokahanapiwiyin and Mishtahimaskwa (Big Bear) in chains in 1885 in Manitoba's Stoney Mountain Penitentiary following charges of treason in relation to the 1885 Rebellion, the reality of this historic event is realized for viewers. Monkman explains, "It was a pretty deliberate effort to have people reflect on

the last 150 years in terms of the Indigenous experience.”⁴⁴ Monkman draws upon his alter ego Miss Chief Eagle Testickle, inserting her voice into the exhibition textually in the form of a written memoir, as well as into several of the paintings, to “make it real.”⁴⁵ Divided into nine sections or chapters, the exhibition and its companion guide critically uncover genocidal policies in ways that closely align with the thematic organization of the TRC Calls to Action released just two years prior to this exhibition.

Land plays a key role in works in Monkman’s 2017 exhibition (and in Monkman’s art more generally) as an agential presence and observer of the colonial processes at play in each of the sections or chapters of the exhibition. Unlike earlier works by the artist that more closely mimic the Romantic landscape tradition of (re)presenting landscape, this series of works, however, references history paintings from the canon of western art history. Still, the power of land resonates throughout the exhibition. Ties to land severed through the treaty process are articulated in chapter II of the exhibition, “Fathers of Confederation,” when Miss Chief reminisces in the textual accompaniment *Excerpt from the Memoirs of Miss Chief Eagle Testickle*, “My people needed an ally in power, and I had my ways of getting a seat at the table.”⁴⁶ The painting *The Daddies*, a remake of Robert Harris’s 1884 painting *Meeting of the Delegates of British North America to Settle the Terms of Confederation*, includes the naked Miss Chief, who inserts an Indigenous queer presence at the historic event, facing the Fathers of Confederation, including Prime Minister John A. Macdonald, who is positioned in the centre of the paintings, standing with his back to Charlottetown’s harbour with an expansive vista of land, water, and sky.⁴⁷ This painting is as much about power as it is land, as witnessed by Monkman’s deliberate and provocative positioning of Miss Chief, who, seated before this powerful group of male politicians and the ornate mullioned windows within this colonial edifice, sees the land, as she gestures past the bodies and architecture built to obscure its power. Miss Chief’s gesture and positionality resist the possessive overtures made these settler men. While we, like Miss Chief, grapple with the decisions of male egos, Monkman makes clear that the territoriality at issue in this historic scene continues to be a defining issue for Indigenous people.

SEEING LAND/MORRISSEAU

Anishinaabe artist Norval Morrisseau’s *Artist and Shaman between Two Worlds* (1980) [fig. 2], in the Canadian and Indigenous Art: From Time Immemorial to 1967 exhibit at the NGC, is situated in a space near art by his contemporaries, Odawa artist Daphne Odig and Anishinaabe painter Roy Thomas, far from the landscape and entry to the exhibition. The work does not impart dramatic lessons like *Shame and Prejudice*, but Morrisseau’s painting, done thirty-seven years prior to 2017, quietly makes a case for Indigenous epistemological relationships. Mostly seen as part of an Indigenous spiritual discourse, *Artist and Shaman between Two Worlds* does not readily reference land for most non-Indigenous viewers, who view spirituality as something separate from land. Painting land

well beyond the established norms of the western landscape tradition, Morrisseau introduces not just different ways of seeing, but different ways of knowing land through his own visual language.



Figure 2: “Woman Standing before Norval Morrisseau, Artist and Shaman Between Two Worlds” *Globe and Mail*, June 20, 2017. Photo credit & permission: The Canadian Press/Adrian Wyld.

Misinterpretations of seeing the art of Norval Morrisseau have meant that audiences mistake the artist’s paintings as facile representations of stories or “paintings of legends,” when they contain much deeper significance. It is not only this painting by Morrisseau that reads as something other than land; his entire oeuvre, which contains ontological relational ties to land, has been mostly understood as separate from other aspects of reality. However, land for Morrisseau naturally intersects with Anishinaabeg ways of knowing. His paintings and performative actions remain today important teachings that not only disrupt Eurocentric ways of knowing land but have the power to teach viewers to think about land as part of a whole.

Morrisseau never painted representational landscapes but he did create thousands of unique works that articulate his unwavering reverence for the land informed by cultural teachings. Morrisseau’s art, much of it created between the late 1950s and the late 1990s, continues to be confined in an exhibitionary frame with art museums that view spiritual landscapes from a western perspective. When the artist first began exhibiting his contemporary paintings in galleries in the 1960s, critics often situated his art within a Primitivist discourse made popular during the European Modern period. Such a discourse narrowly judged his work within a universalizing matrix that had provided no entry point into his own ways of seeing land. However, since his retrospective exhibition at the NGC in 2006, a greater interest in his art has led to wider understandings and appreciation of his powerful works. Still, without context, meanings of his art remain largely inaccessible to viewers. Though his paintings, including *Artist and Shaman Between Two Worlds*, disrupt settler colonial narratives of erasure, many viewers appreciate his work without fully knowing deeper articulations of balance, relationality, reciprocity, and considerations of future generations central to his paintings.

Land, in this painting, is visually presented by Morrisseau expansively, complete with energy and emotion, arranged on the canvas in a visual narrative in much the way Simpson discusses Anishinaabeg storytelling. It is noteworthy that in addition to an Anishinaabeg epistemological relationship to aki, Morrisseau widens his expanded vision of land filtered through a range of spiritual teachings. Still, for Morrisseau, land remains a living being.

The large-scale painting is bifurcated horizontally by a black horizontal line that divides our world from the sky world. Washes of pink for the upper world and blue for the waters below serve as a backdrop for the radiantly coloured inter-related figures on the canvas. A self-representation of the artist as shaman, Morrisseau dons a headdress that morphs into the powerful reigning spirit of the skyworld, Thunderbird. With outstretched serpents that serve as wings that reach across the canvas, Thunderbird offers protection to all. Fish, turtles, and water spirits populate the water in the lower half of the painting. Birds, humans, and spirit figures positioned on unseen land in the foreground round out Morrisseau's unified conception of the land. Aesthetically, Morrisseau creates this work outside of western conventions of beauty, but the work formulates an expansive understanding of beauty through this storytelling process of painting.

Miskwaabik Animiki or Copper Thunderbird, Morrisseau's signature and personal identity, inscribed in Cree syllabics within the body of a water being in the lower left corner of the canvas, signifies his authorized presence within this vision of reality. Land connected with water and sky articulate, for a viewer in the know, an integrated sense of land that has no connection to the possessive impulse described by Moreton-Robinson with regard to Eurocentric understandings of nature. Still, without a contextual understanding of Indigenous conceptions such as those advanced by Morrisseau, viewers cannot easily see this as a painting about land. This leaves this work and others by Indigenous artists in the NGC galleries as a commentary about generalized Indigenous issues and cultural knowledge, rather than as ongoing relational discourses about land.

SEEING LAND/BELMORE

Michael Belmore and A.J. Casson: Nkweshkdaadiimgak Miinwaa Bakeziibisan/Confluences and Tributaries [fig. 3], curated as part of the 2018 programming of the newly reopened Ottawa Art Gallery (OAG), directly places the landscapes by one of the members of the Group of Seven in visual conversation with Anishinaabe artist Michael Belmore's latest works done using Great Lakes copper. On display from October 17, 2018, until March 17, 2019, these works introduced audiences to different ways of seeing land in approachable ways that non-Indigenous viewers can more easily access. Mohawk curator Wahsontiio Cross formulates a visual conversation between recent land-based works of contemporary Anishinaabe artist Michael Belmore and a series landscapes by Group of Seven member Alfred Joseph Casson, part of the OAG's permanent collection. The exhibition was the first in a series planned by the OAG in its newly expanded facility that reopened to the public in 2018, titled the *Firestone*

Reverb Series. The planned series was designed to invite contemporary artists to respond to selections of works drawn from the Firestone Collection of Canadian Art, housed at the OAG.



Figure 3: Installation Shot, Michael Belmore and A. J. Casson: *Nkweshkdaadiingak Miinwaa Bakeziibiisan/Confluences and Tributaries*, Ottawa Art Gallery. Photo credit & permission: Julia Martin.

While both Belmore and Casson created work inspired by the power of the land in northwestern Ontario, they engage with land from divergent ontological perspectives. This pairing of artists provides viewers with an opportunity to rethink aesthetics and abstract understandings of land from different ethical positions within a single gallery. Contemporary, three-dimensional, organic, living copper works set next to the more static two-dimensional landscape paintings and drawings hanging on the wall deliver viewers unaware of Indigenous ways of knowing the land an entry point into an expanded vision of appreciating art that honours the land and aesthetic options beyond the landscape tradition. The exhibition does not offer judgement, but it does expand ways of seeing land in approachable ways. Asked about her motivation for this exhibition, Cross states:

The Group of Seven, which make up the bulk of this collection, were notorious for leaving out Indigenous and an overall human presence in their work, making the Canadian landscape seem wide open and there for the taking by European settlers, justifying the colonization process. This is what played out in the back of my mind as I sifted through the collection, thinking of what was lacking and what needed to be said.⁴⁸

Belmore, a contemporary Anishinaabe artist from northwestern Ontario, references the environment, land, water, and his identity through his art-making processes, as Cross explains in the curatorial essay for this exhibition.⁴⁹ A recent graduate of University of Ottawa's Master of Fine Arts program, he has shown his art in a number of pivotal contemporary art exhibitions nationally and internationally. His recent focus on traditional metalsmithing techniques helps him map out waterways.⁵⁰ The four works chosen for this exhibition highlight his ideas about land grounded within Anishinaabeg ways of knowing. Belmore's

Settlement, Landing 1 & 2, Gather, and Watershed No. 1, situated by the curator in the centre of the gallery, symbolically and physically articulate the centrality of copper within expansive Anishinaabeg ways of knowing, which integrate spirituality and relationality into all aspects of life. Each piece hand-forged from Great Lakes copper unveils a power of place.

The spiritual interrelationships revealed by the materiality of Belmore's art works are untapped by Casson, whose notion of universal spirituality has little alignment with an Anishinaabeg worldview. When Casson joined the Group of Seven in 1926, he, like Lawren Harris and other members, embarked on painting trips to the north shore of Lake Superior. Harris painted some of his most iconic works along the north shore of Lake Superior after first visiting the area in 1921. Many of these works display a spirituality that reflects his interest in theosophy. In 1925 Casson joined Harris, and other members of the Group of Seven including A. Y. Jackson, and Carmichael, on a sketching trip back to the North Shore. Casson accompanied Harris, Jackson, and Carmichael again on their final organized trip there in 1928. Art historian Peter Larisey describes how Harris, a follower of theosophy, saw the wilderness as an "infinite unfathomable thing," and that he shared the significance of the wilderness with other members of the group, even though they did not ascribe a sense of the mystical to the paint in their compositions, as he did.⁵¹ Still, in the selection of works by Casson chosen for this display, the modern, idealized vision of the barren land promoted by the Group of Seven that has come to define Canada is present. Limited by Casson's landscapes in the Firestone collection, Cross successfully creates a narrative of place that invites viewers not only to think about aesthetic considerations, but also to think about spiritual understandings of land.

Rather than force facile similarities or contrasts between the two artists, this exhibition fosters a deeper dialogue about place, a narrative directed largely by materiality. Belmore's use of a powerful and ancient material in a contemporary gallery space disrupts the linearity of art-historical discourse in a way that imparts a cyclical realignment of time. In doing so, the work resituates the past in the present. The palpable spirit of the living material directs viewers to its deeper meanings whereas the two-dimensional landscape paintings on canvas merely represent land, represent nature. For Casson, the spiritual context was settler, Christian-based, influenced by theosophy, and, as a result, suggests rugged superficial imaginings of nature. For Belmore, whose family has lived on this land for thousands of years, an intimacy of place, infused by the energy of all living beings, past, present, and future, creates work not about wilderness but about home and about relationships.⁵² The exhibition makes accessible that which is inaccessible to many viewers who stand before Morriseau's work at the National Gallery.

UNDOING ERASURE/SHIFTING NARRATIVES

The three noted curatorial ventures discussed above contend with ethical relationships to land in recent exhibitions that coincided with the release of the TRC Calls to Action and the occasion of Canada 150. While the affective power of landscape paintings within art museums maintains a decided discourse of erasure within art institutions, its naturalized way of seeing champions traditional landscape paintings and continually reproduces a mythology of pictorial representations of land ripe for taming and civilizing. Classifications, organization of institutions, and entrenched relations to linearity mean that efforts to change systemic practices are more difficult than simply adding Indigenous arts to the exhibitionary mix in order to undo this way of seeing.

While many art museums understand the TRC Calls to Action as an opportunity to contend with the colonial complications of public institutions addressed by Martin as early as 1991, an additive approach that inserts a range of Indigenous art within the established narrative of Canada's art history cannot easily undo the structural impediments that maintain settler ways of seeing and thinking about art and land. Rigid categorizations, linear forms of display, and the long-held power of the museum make the institution itself a cultural artifact of the colonial project, and as such it resists fundamental change. The three curatorial efforts of Indigenous art discussed above demonstrate how ethics and aesthetics impact understandings of land as a concept.

Monkman's *Shame and Prejudice* exhibition takes deliberate and necessary actions to disrupt the erasure of colonialism through the production of works that reposition the landscape within a larger and contemporary narrative. Using western representational ways of seeing, pretty pictures that express a national narrative of possession are Monkman's target. This mode makes Monkman's exhibition effective for viewers accustomed to western ways of seeing. Rather than glossing over the imperialist impulse of the landscape tradition, Monkman uncovers the destruction of Indigenous ways of knowing land. The didactic force of his work questions the ethics of landscape paintings and the ethics of nation building inside and outside the gallery. Monkman orchestrates a mediated conversation about the weight of colonialism by exploiting a language of art privileged by viewers. As a result, *Shame and Prejudice* delivers a clear lesson in colonial histories that exploits western ways of seeing to provide a counter-view. *The Daddies*, as noted, while more easily understood from a political perspective, does not as readily communicate to viewers deeper conversations about Indigenous ontological relationships with land. Though paradigmatic visualizations of Indigenous ways of knowing land are central to Monkman's body of work, settler viewers often lack an understanding of this profound ethical relationship. Norval Morrisseau's *Artist and Shaman between Two Worlds* similarly serves as a teaching about respectful ways of knowing land that remains inaccessible to most viewers.

Morrisseau's painting includes great insights, yet his storytelling discourse about the land remains mostly lost to those unaware of the privileged role of land in relation to Anishinaabeg knowledge. The overt narrative about shamanism tells part of the story of this work, though Morrisseau's interwoven matrix of relational understandings of land remains unseen. As with works by Monkman, Morrisseau's aesthetic interpretation of the land requires a contextual understanding of Indigenous ways of knowing before it can be appreciated as a painting of land as a living relation.

Nkweshkdaadiimgak Miinwaa Bakeziibiisan/Confluences and Tributaries contends with disparate ways of seeing land with regard to the territory of the Anishinaabeg in northwestern Ontario in ways that are more easily expressed because of curatorial decision making. Situating Belmore's contemporary, organic, three-dimensional works forged from local, sacred copper found in the Canadian Shield of the north shore of Lake Superior next to western landscape paintings by Casson invites viewers to affectively experience different relationships to land through a pointed visual dialogue. Both Morrisseau and Belmore situates the sacredness of copper from Anishinaabeg cultural perspectives within their works. Yet, while Morrisseau provides significant insights into an ethical relationship with land, Belmore's art more effectively contextualizes Indigenous way of seeing land for settler viewers because of materiality. As *Copper Thunderbird*, Morrisseau abstractly embodies ontological narratives in his painting while Belmore uses copper in tangible ways to dynamically foster a being-to-being relationship that engages viewers in a sensorial or affective experience.

These three exhibitions generate options for decolonizing galleries. Yet, while such ways of seeing land disrupt established museum frames, on their own they provide only a limited (re)visioning. Shifting ways of seeing within public art institutions requires more than a commitment to an additive process, or, as Martin noted almost thirty years ago, more than "soft inclusion." Transforming ways of seeing histories of Canadian art in public art institutions requires concerted systemic change that includes acquisitions, curatorial commitment, and educational programming.

A paradigm shift around ways of seeing, one that rethinks relationships and makes Indigenous art and ways of knowing more accessible in all public art institutions, would transform the ways in which Canadians think about territory. In 2017 the SBC Gallery in Montreal took steps in this direction by renaming its space the Wood Land School in an exciting, experimental, year-long reimagining of public institutions that was initiated by Indigenous artists and curators Omaskêko Cree artist Duane Linklater, Alutiiq artist Tanya Lukin Linklater, curator cheyanne turions (Indigenous and settler descent), and Kahnawake-born artist Walter Scott.⁵³ Though not conceived as a sustainable model, according to turions, the intervention demonstrates a willingness by a gallery to re-envision its institutional mandate, to cede their curatorial, bureaucratic, and financial budgetary authority for one year, or, as Linklater explains, to "unknow the power they yield."⁵⁴ As the Wood Land School experiment illustrates, conceiving of land as relation rather than as possession must drive ethical revisioning within public institutions. Land, after all, means so much more than what is seen in a pretty picture hanging on a wall.

NOTES

- ¹ Huard, Adrienne, “An Indigenous Woman’s View of the National Gallery of Canada,” *Canadian Art*, September 2017. <https://canadianart.ca/reviews/canadian-and-indigenous-galleries/>
- ² British writer and television host John Berger’s argument that seeing is a political act became popularized in his BBC series and 1972 book: Berger, John, *Ways of Seeing*, London, Penguin, 1972.
- ³ Hellström Reimer, Maria, “Whose Goodness? Ethics and Aesthetics in Landscapes of Dissensus,” *Journal of Landscape Architecture*, vol. 7, no. 2, 2012, p. 76-81, DOI: 10.1080/18626033.2012.746092.
- ⁴ See Conrick, Maeve, Munroe Eagles, Jane Koustas, and Caitriona Ni Chasaide, *Landscapes and Landmarks of Canada*, Wilfrid Laurier University Press, 2017; Dawn, Leslie, *National Visions, National Blindness: Canadian Art and Identities in the 1920s*, Vancouver, UBC Press, 2006; Mackey, Eva, “‘Death by Landscape’: Race, Nature, and Gender in Canadian Nationalist Mythology,” *Canadian Woman Studies*, vol. 20, no. 2, 2000, p. 125–130; Manning, Erin, “I AM CANADIAN Identity, Territory and the Canadian National Landscape,” *Theory & Event*, vol. 4, no. 4, 2000. <https://www.muse.jhu.edu/article/32607>; John, White, Peter (eds.), *Beyond Wilderness: The Group of Seven, Canadian Identity, and Contemporary Art*, Montreal & Kingston, McGill-Queen’s University Press, 2007.
- ⁵ Vosters, Helene, *Unbecoming Nationalism: From Commemoration to Redress Canada, Winnipeg*, University of Manitoba Press, 2019, p.7
- ⁶ Ibid, p. 2.
- ⁷ Please note that the Calls to Action specific to Museums and Archives (67–70) target museums rather than contemporary art galleries. See Truth and Reconciliation Commission of Canada: Calls to Action, 2015. Retrieved from http://trc.ca/assets/pdf/Calls_to_Action_English2.pdf.
- ⁸ Canada’s recent Truth and Reconciliation Commission’s Call to Action #45 specifically calls for the repudiation of this concept because it was used to justify European sovereignty. “Repudiate concepts used to justify European sovereignty over Indigenous lands and peoples such as the Doctrine of Discovery and *terra nullius*.” See *Truth and Reconciliation Commission of Canada: Calls to Action*, Winnipeg, Truth and Reconciliation Commission, 2015, 45.i: http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Calls_to_Action_English_2.pdf.
- ⁹ Moreton-Robinson, Aileen, “The House that Jack Built: Britishness and White Possession,” *Australian Critical Race and Whiteness Studies Association Journal*, vol. 1, no. 1, 2005, p. 21.
- ¹⁰ Vimalassery, Manu, Juliana Hu Pegues and Alyosha Goldstein, “On Colonial Unknowing,” *Theory & Event*, vol. 19, no. 4, 2016, p. 1045.
- ¹¹ Thomas, Nicholas, *Possessions: Indigenous Art/Colonial Culture*, London, Thames and Hudson, 1999, p. 54.
- ¹² Ohlsen, Nils, “This Is What We Want to Do with Canada: Reflections of Scandinavian Landscape Painting in the Work of Tom Thomson and the Group of Seven,” in *Painting Canada: Tom Thomson and the Group of Seven*, London, Philip Wilson Publishers, 2011, p. 54.
- ¹³ O’Brian, John and Peter White, *Beyond Wilderness*, p. x.
- ¹⁴ O’Brian, John, “Wild Art History,” in O’Brian, John and Peter White (eds.), *Beyond Wilderness: The Group of Seven, Canadian Identity, and Contemporary Art*, Montreal & Kingston, McGill-Queen’s University Press, 2007, p. 21.
- ¹⁵ Smith, Laurajane. *Uses of Heritage*, London, Routledge, 2006, p. 18.
- ¹⁶ Ibid, p. 35–36.
- ¹⁷ Smith, Jeffrey, *The Museum Effect: How Museums, Libraries, and Cultural Institutions Educate and Civilize Society*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2014.
- ¹⁸ Alper, Svetlana, “The Museum as a Way of Seeing,” in *Exhibiting Cultures*, Karp, Ivan and Steven D. Lavine (eds.), Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1991, p. 25–32.

- ¹⁹ Danto, Arthur, *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago, Open Court, 2003, p. 28.
- ²⁰ Jessup, Lynda, Erin Morton and Kristy Robertson (eds.), *Negotiations in a Vacant Lot: Studying the Visual in Canada*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 22.
- ²¹ Hill, Richard W., "The Vacant Lot: Who's Buying It?" in Jessup, Lynda, Erin Morton and Kristy Robertson (eds.), *Negotiations in a Vacant Lot: Studying the Visual in Canada*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 176.
- ²² Martin, Lee-Ann, *The Politics of Inclusion and Exclusion: Contemporary Native Art and Public Art Museums in Canada. A Report Submitted to the Canada Council*, Ottawa, Canada Council, 1991, p. 25.
- ²³ Phillips, Ruth B, *Museum Pieces: Toward the Indigenization of Canadian Museums*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2011, p. 157.
- ²⁴ Ibid., p. 95–101.
- ²⁵ Jonaitis, Aldona, "First Nations and Art Museums," in Jessup, Lynda and Shannon Bagg (eds.), *On Aboriginal Representation in the Gallery*, Hull, QC, Canadian Museum of Civilization, 2002, p. 19.
- ²⁶ Robb, Peter, "Lee-Ann Martin Honoured for Being a Warrior for Indigenous Art," *Artfile*, 26 March 2019. <https://artsfile.ca/lee-ann-martin-honoured-for-being-a-warrior-for-indigenous-art/>
- ²⁷ Dawn, *National Vision, National Blindness*, p. 11.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Whitelaw, Anne, "Placing Aboriginal Art at the National Gallery of Canada," *Canadian Journal of Communications*, vol. 31, no. 1, 2006, p. 199.
- ³⁰ Whitelaw, p. 212.
- ³¹ Phillips, p. 24–26.
- ³² Huard, Adrienne, "An Indigenous Woman's View of the National Gallery of Canada," *Canadian Art*, September 2017. <https://canadianart.ca/reviews/canadian-and-indigenous-galleries/>
- ³³ Huneault, Kristina, "Nature and Personhood for Emily Carr and Sewinchelwet (Sophie Frank)" in *I'm Not Myself at All: Women, Art, and Subjectivity in Canada*, Montreal, McGill-Queen's Press, 2018, p. 245–293.
- ³⁴ Betasamosake Simpson, Leanne, "Land as Pedagogy: Nishnaabeg Emergence and Rebelious Transformation," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, no. 3, 2014, p. 15.
- ³⁵ Ibid., p. 43.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Willie, Ermine, "Aboriginal Epistemology," in Battiste, Marie and Jean Barman (eds.), *First Nations Education in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1995, p. 104.
- ³⁸ *Shame and Prejudice* has been touring Canadian art galleries since its debut at University of Toronto, January 26–March 5, 2017. Additional venues include Glenbow Museum, Calgary, AB, June 17–Sept 10, 2017; Agnes Etherington Art Centre, Kingston, ON Jan 6–Apr 8, 2018; Confederation Centre Art Gallery, Charlottetown, PEI, June 24–Sept 15, 2018; Art Gallery of Nova Scotia, Halifax, NS, Oct. 13–Dec. 16, 2018; McCord Museum, Montreal, PQ, Feb 8–May 5, 2019; Museum London, London, ON, June 1–August 25, 2019; Winnipeg Art Gallery, Winnipeg, MB, September 27, 2019–February 9, 2020; Museum of Anthropology, Vancouver, BC, May–October, 2020.
- ³⁹ Monkman, Kent, Foreword, *Shame and Prejudice: A Story of Resilience*, art exhibition, University of Toronto, 2017, p. 4.
- ⁴⁰ Monkman, p. 3.
- ⁴¹ Ruby, Marcia and Leah Gerber, "Classical Correction: Kent Monkman Paints Canadian History with a New Brush," *Alternatives Journal*, vol. 43, no 3–4, 2018, p. 23.
- ⁴² Ibid., p. 23.

- ⁴³ Morgan-Feir, Caoimhe, “Kent Monkman: History Painting for a Colonized Canada,” *Canadian Art*, 26 January 2017. <https://canadianart.ca/features/kent-monkman-critiques-canada-150/>
- ⁴⁴ Morgan-Feir, Caoimhe. Kent Monkman. Np.
- ⁴⁵ Morgan-Feir, Caoimhe. Kent Monkman. Np.
- ⁴⁶ Monkman, p. 13.
- ⁴⁷ See Kent Monkman, *The Daddies*, 2016, acrylic on canvas, 152.4 x 285.75 cm, Collection of Christine Armstrong and Arfhan Rawji. <https://150ans150oeuvres.uqam.ca/en/artwork/2016-the-daddies-by-kent-monkman/#description>.
- ⁴⁸ Conversation with Wahsontio Cross. October 15, 2019.
- ⁴⁹ Cross, Wahsontio, “Confluences and Tributaries: Michael Belmore and A. J. Casson,” curatorial essay, Ottawa Art Gallery, October 11, 2018–March 18, 2019. <https://michaelbelmore.com/confluences-and-tributaries-michael-belmore-and-a-j-casson/>
- ⁵⁰ See <https://michaelbelmore.com/bio/>
- ⁵¹ Larisey, Peter, *Light for a Cold Land: Lawren Harris's Life and Work*, Toronto, Dundurn Press, 1993, p. 92.
- ⁵² Conversation with Wahsontio Cross. October 15, 2019.
- ⁵³ Hampton, John & The Wood Land School, “Inside a Year-Long Experiment in Indigenous Institutional Critique,” *Canadian Art*, May 2, 2017.
- ⁵⁴ Carney, Sean J. Patrick, “Taking Up Space: An Interview with the Wood Land School,” *Art in America*, October 30, 2017.

LA MÉMOIRE HISTORIQUE EN ESPAGNE, OU LE DROIT SAISI PAR LA POLITIQUE

ARNAUD MARTIN
UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

RÉSUMÉ :

Le 29 août 2018, le président du gouvernement espagnol Pedro Sánchez annonça la création d'une commission de la vérité sur les crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste. Ainsi devait prendre officiellement fin la politique d'impunité et d'amnésie politique imposée au peuple espagnol au lendemain de la mort du général Franco par la loi du 15 octobre 1977, confirmée trente ans plus tard par la loi du 26 décembre 2007, comme contrepartie des mesures d'amnistie prises en faveur des condamnés politiques et comme prix à payer pour assurer la réussite du processus consensuel de transition démocratique. La mémoire historique qui avait été refusée aux Espagnols allait pouvoir devenir réalité.

La commission s'inscrit de façon originale dans la logique de la justice transitionnelle. En effet, l'élaboration de la vérité historique annoncée par Pedro Sánchez a pour but, non pas d'assurer la transition démocratique et la pacification d'une société postconflictuelle, mais de prévenir la « déconsolidation » démocratique à laquelle pourraient conduire la non-reconnaissance des torts subis par les victimes du franquisme et l'impossibilité de l'Espagne – notamment de la droite – à tourner la page du franquisme.

ABSTRACT:

On August 29, 2018, the president of the Spanish government, Pedro Sánchez, announced the forthcoming creation of a truth commission on crimes committed during the civil war and the Franco dictatorship. This was the official end to the policy of impunity and political amnesia imposed on the Spanish people in the aftermath of the death of General Franco by the law of October 15, 1977, and confirmed thirty years later by the law of December 26, 2007, as a counterpart to the amnesty measures taken in favour of those sentenced politically and as a price to be paid to ensure the success of the consensual democratic transition process. The elaboration of the historical memory that had been denied to the Spanish people was going to become a reality.

The future commission is an original part of the logic of transitional justice. Indeed, the elaboration of the historical truth announced by Pedro Sánchez is intended not to ensure the democratic transition and pacification of a postconflict society, but to prevent the democratic “deconsolidation” that could result from the nonrecognition of the wrongs suffered by the victims of Francoism and from Spain's refusal—especially on the right—to turn the page on Francoism.

Le 29 août 2018, le président du gouvernement espagnol Pedro Sánchez annonça la création d'une commission de la vérité sur les crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste, dite « commission de la vérité historique ».¹ Ainsi devait prendre officiellement fin la politique d'amnésie imposée au peuple espagnol au lendemain de la mort du général Franco, en accompagnement des mesures d'amnistie prises en faveur des condamnés politiques et comme prix à payer pour assurer la réussite du processus de transition démocratique² dans lequel le roi Juan Carlos avait décidé d'engager l'Espagne et qui nécessitait comme préalable un consensus des forces politiques sur l'instauration d'une monarchie parlementaire.³ La déclaration de Pedro Sánchez constituait ainsi un tournant majeur dans la politique menée par les gouvernements successifs depuis 1977 à l'égard du passé franquiste de l'Espagne, et annonçait ainsi l'élaboration tant attendue de la mémoire historique⁴ qui avait été si longtemps refusée aux Espagnols.

Le fait que, dans un pays qui a connu une guerre civile particulièrement meurtrière et trente-cinq ans de dictature, il ait fallu attendre plus de quarante ans pour que le gouvernement annonce la création d'une commission de la vérité historique ne peut manquer de surprendre. En effet, l'élaboration de la mémoire historique⁵ constitue un facteur essentiel de consolidation démocratique, à tel point que de nombreux pays touchés par la troisième vague de démocratisation (Huntington, 1991), notamment en Amérique latine⁶, ont créé une commission de la vérité et de la réconciliation⁷, laquelle fait partie de « l'éventail complet des divers processus et mécanismes mis en œuvre par une société pour tenter de faire face à des exactions massives commises dans le passé, en vue d'établir les responsabilités, de rendre la justice et de permettre la réconciliation (Rapport du Secrétaire général des Nations unies, 23 août 2004) », qui définissent, selon l'Organisation des Nations unies, la justice transitionnelle.⁸ L'Europe, en revanche, a tardé à s'engager dans cette voie. La France, par exemple, a dû attendre le 16 juillet 1995 et la commémoration de la rafle du Vél' d'Hiv' des 16 et 17 juillet 1942 pour qu'un chef d'État, le président Jacques Chirac, évoque officiellement les « fautes du passé » et reconnaisse la responsabilité de l'État français dans la déportation des Juifs.⁹ « L'irruption de la mémoire dans le champ des études historiques n'est pas [...] une spécificité espagnole », mais « s'inscrit dans le cadre d'un contexte européen qui voit s'affronter [des] héritiers de tel ou tel camp qui revendiquent parfois l'adoption de textes juridiques qui ont pour effet de figer l'interprétation d'une histoire qui s'écrit alors dans les Parlements et les prétoires des tribunaux, et non dans les bibliothèques des historiens (De Prémonville, 2013) ».¹⁰

Peut-on considérer la décision de créer une commission de la vérité historique en Espagne comme un recours à la justice transitionnelle ? Si tel est le cas, il s'agirait d'une application *sui generis*. En effet, la justice transitionnelle vise quatre objectifs connus comme les « principes Joinet (Joinet, 1996) » : le droit de savoir et le droit à la vérité ; le droit à la justice à la suite des violations des droits de l'homme du passé et la lutte contre l'impunité ; les politiques de réparation comme moyen de restauration de la dignité des victimes ; les réformes

institutionnelles et les garanties de non-répétition.¹¹ Or, l'Espagne a justement emprunté la démarche inverse pour réussir sa transition démocratique. Elle a préféré jeter un voile sur les crimes commis durant la guerre civile (1936-1939) et la dictature franquiste (1939-1975), quitte à entretenir un sentiment de profonde injustice chez les descendants des centaines de milliers de morts, d'exilés et de disparus. La loi du 15 octobre 1977, dite « pacte d'oubli »,¹² proclama une amnistie qui bénéficiait principalement aux franquistes en interdisant toute enquête sur les crimes commis durant les quatre dernières décennies. Appliquée avec zèle par les différents gouvernements, quelle que soit leur tendance politique, cette loi empêcha l'établissement de la vérité historique sur la période franquiste, vérité qui aurait aidé les victimes et leurs familles à tourner une page de leur histoire personnelle mais dont on craignait qu'elle ne conduisît à déstabiliser la monarchie parlementaire en nourrissant un désir de revanche des républicains et un rejet par les franquistes de la démocratie libérale.

Trente ans plus tard, alors que la réussite de la consolidation démocratique ne faisait aucun doute, le parlement espagnol vota la loi du 26 décembre 2007 « reconnaissant et étendant les droits et établissant des mesures en faveur de ceux qui ont subi des persécutions ou des violences pendant la guerre civile et la dictature », laquelle devait permettre l'établissement de la « mémoire historique ».¹³ Son application se heurta à l'hostilité des gouvernements conservateurs et socialistes : la fidélité de la droite à ses racines franquistes et la crainte de la gauche d'une déstabilisation de la démocratie étaient plus fortes que l'aspiration d'une majorité d'Espagnols de voir enfin rédigé le récit historique national de la guerre civile et de la dictature franquiste. Les pouvoirs publics s'opposèrent systématiquement à toute demande individuelle ou collective susceptible de remettre en cause la politique d'impunité décidée par le général Franco et poursuivie par Juan Carlos.

Il apparut finalement inopportun de poursuivre dans cette voie. Depuis une dizaine d'années, la pression de l'opinion publique pour l'établissement de la mémoire historique¹⁴ s'est faite de plus en plus forte, et la découverte de l'ampleur des crimes commis a rendu impossible la poursuite de la politique d'amnésie. De plus, le temps faisant son œuvre, la plupart des criminels sont morts, et la politique d'impunité ne bénéficie plus à grand monde. Enfin, les victimes du franquisme ont changé : les familles des personnes disparues ou décédées réclament moins la condamnation des coupables que l'établissement ou la reconnaissance des faits pour reconstruire leur histoire personnelle ; de même, la découverte de nouveaux crimes, comme la disparition de centaines de milliers de bébés déclarés morts et enlevés à leurs parents pour être donnés ou vendus à d'autres familles pour des motifs politiques, sociaux ou simplement financiers, rend indispensable l'ouverture d'enquêtes. Ainsi, alors que la politique d'amnistie pouvait apparaître comme le prix à payer pour une transition démocratique réussie, la politique d'amnésie à laquelle elle a conduit risque de devenir un facteur de déstabilisation du régime démocratique.

L'annonce faite par le président du gouvernement Pedro Sánchez répond ainsi à une nécessité politique tout à fait inhabituelle. Il s'agit moins de faciliter la transition ou la consolidation démocratique, achevées depuis trois décennies, que d'éviter une « déconsolidation » démocratique à laquelle pourrait conduire la poursuite de la politique d'amnésie. La création d'une commission de la vérité historique s'inscrit donc à contretemps de la justice transitionnelle, mais l'on peut considérer qu'elle n'en est pas dénuée de tout lien puisqu'elle vient répondre à une attente populaire et qu'elle devrait à ce titre pérenniser la consolidation démocratique.

Pour autant, la création de la commission de la vérité historique, outre le fait qu'elle se fait toujours attendre, soulève de graves difficultés. Venant trop tardivement, elle ne pourra que très accessoirement faire participer les victimes ou leurs descendants, du moins en ce qui concerne la guerre civile ou les premières années de la dictature franquiste, et sa méthode de travail s'écartera inévitablement des commissions de la vérité et de la réconciliation dans le cadre des transitions démocratiques que l'on a connues au cours de la troisième vague de démocratisation. Ne doit-on pas, dans ce cas, laisser l'histoire aux historiens ? En outre, les lois de 1977 et de 2007, qui ont, dans un premier temps, imposé le silence sur la période de la guerre civile et du franquisme avant d'accorder aux Espagnols, dans un second temps, et de façon imparfaite, un droit à la vérité et à la reconnaissance des torts subis, ont contribué à la réussite de la transition et de la consolidation démocratique en violant ouvertement les principes du droit international relatifs aux crimes de guerre et aux crimes contre l'humanité. En ce sens, l'annonce de la création d'une commission de la vérité historique va de pair avec celle de la réforme complète de la loi de 2007, mais l'on ne peut être sûr qu'elle conduira à l'abrogation de la loi de 1977, à laquelle, de toute évidence, la droite devrait s'opposer. La création d'une commission de la vérité historique permettra au moins de faire le jour sur quarante ans d'histoire de l'Espagne ; elle aidera ainsi les victimes et leurs familles à voir reconnus les torts qu'elles ont subis, ce qui leur est nécessaire pour tourner la page, comme elle aidera l'Espagne tout entière à reléguer définitivement le franquisme dans les livres d'histoire.

I. LA CRÉATION ANNONCÉE D'UNE COMMISSION DE LA VÉRITÉ HISTORIQUE

L'annonce, le 31 août 2018, par le président du gouvernement Pedro Sánchez, de la création prochaine d'une commission de la vérité sur les crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste, n'a pas manqué de surprendre. En effet, la création d'une commission de la vérité est une pratique devenue classique en matière de justice transitionnelle : elle permet d'établir la vérité sur un passé douloureux – une dictature, une guerre civile ou une révolution –, de reconnaître aux victimes et à leurs familles les torts qu'elles ont subis, d'obtenir des coupables qu'ils acceptent d'en assumer la responsabilité, d'élaborer une histoire officielle qui fait office de mémoire collective,¹⁵ et ainsi de permettre aux ennemis d'hier de construire ensemble une société démocratique pacifiée en

acceptant de tourner une page et, à défaut de pardonner, de vivre ensemble. Mais dans le cas de l'Espagne, la commission intervenant quarante-quatre ans après la mort du général Franco et l'engagement du processus de démocratisation, on peut douter qu'elle s'inscrive dans la logique de la justice transitionnelle.

A. Une démarche légitime

Pour autant, cette démarche n'est pas dénuée de sens. Certes, si les commissions de la vérité et de la réconciliation – expression généralement employée à l'étranger pour de telles commissions – ont vocation à obtenir la réconciliation des ennemis d'hier par l'établissement de la vérité, ce n'est manifestement pas l'objet de la commission de la vérité dont la création est annoncée. De même, l'Espagne a, depuis longtemps, réussi la consolidation démocratique, et l'intérêt politique d'une commission de la vérité n'est donc pas évident. Manifestement, on ne se trouve pas dans le cadre traditionnel de la justice transitionnelle.

La création d'une commission de la vérité peut toutefois avoir des effets positifs sur la démocratie espagnole, à deux points de vue.

D'une part, la transition démocratique espagnole a été rendue possible grâce à une politique d'amnésie consentie par l'ensemble de la classe politique. C'est au prix d'une occultation du passé que toutes les formations politiques, de la gauche communiste à la droite franquiste en passant par le centre réformiste, ont accepté la monarchie parlementaire, la gauche renonçant à la république pour obtenir la mise en place d'un régime parlementaire, la droite se résignant à la démocratie comme prix à payer pour voir se maintenir la monarchie voulue par le général Franco. Mais plus de quarante ans après la mise en œuvre de la Constitution du 27 décembre 1978, cette politique d'amnésie, prolongement de la politique d'amnistie décidée sous le régime de Franco et poursuivie après 1975, n'est plus acceptable. Elle ne présente plus l'utilité initiale qu'elle pouvait avoir pour le régime démocratique. En ce sens, la création d'une commission de la vérité pourrait permettre de relancer les recherches sur une période particulièrement sanglante de l'histoire de l'Espagne et aider les victimes ou leurs descendants à connaître et à comprendre leur histoire nationale, familiale et personnelle. La guerre civile a fait plus de 500 000 morts et 300 000 exilés,¹⁶ la dictature franquiste entre 150 000 et 400 000 morts.¹⁷ En outre, quels que soient les crimes commis durant la dictature franquiste, on ne peut se contenter d'une présentation manichéenne de la guerre civile, car les deux camps eurent dans leurs rangs des victimes et des criminels.¹⁸ Toutes les familles espagnoles ont été affectées, et toutes sont susceptibles de ressentir un fort besoin de voir la vérité être établie.

D'autre part, si la création d'une commission de la vérité ne s'inscrit pas dans la logique de recherche de la réussite de la transition démocratique ou de la consolidation démocratique, elle pourrait être la réponse au risque d'une déconsolidation démocratique. En effet, la démocratie espagnole est moins solide qu'il n'y paraît : il semble de plus en plus difficile de maintenir une politique d'impunité et d'amnésie collective et de la justifier par une nécessité de démocrati-

sation de l'Espagne. Il se trouve en effet que la monarchie espagnole, socle de la démocratie, est plus faible que l'on aurait pu le penser. Choisi comme successeur par Franco, Juan Carlos, petit-fils d'Alphonse XIII, le dernier roi d'Espagne avant l'avènement de la Seconde République en 1930, a établi une démocratie fondée sur une nouvelle monarchie (on parle, non pas de restauration monarchique, mais d'instauration monarchique) en associant à son projet politique non seulement les démocrates à majorité républicaine, mais aussi les partisans du franquisme qu'il n'a pas voulu exclure du processus transitionnel et de l'élaboration des nouvelles institutions politiques espagnoles. L'association de l'ensemble des forces politiques a été planifiée dès l'accession de Juan Carlos au pouvoir en 1975, avec la légalisation de l'ensemble des formations politiques et les mesures d'amnistie : un processus peut-être un peu lent d'après certains observateurs de l'époque, mais régulier et méthodique, visant manifestement un objectif politique à moyen terme. Juan Carlos a conquis l'ensemble de la population, toutes tendances politiques confondues, et les Espagnols sont devenus très majoritairement monarchistes,¹⁹ alors que cela ne semblait pas acquis d'avance. Son comportement d'homme d'État lors du coup d'État manqué du colonel Tejero le 13 février 1981 et de sauveur de la jeune démocratie espagnole fut déterminant dans l'adhésion populaire à la monarchie parlementaire.²⁰

Cependant, les Espagnols ont souvent été présentés comme étant plus carlistes que monarchistes, et la fin du règne de Juan Carlos a été marquée par plusieurs scandales et comportements critiquables qui ont affaibli, non seulement l'autorité du roi, mais aussi le régime monarchiste. Ainsi, lors d'un sondage organisé juste après l'annonce, le 2 juin 2014, de la décision de Juan Carlos d'abdiquer le 18 juin, 62 % des personnes interrogées pensaient qu'un référendum devait être organisé pour décider si l'Espagne devait demeurer une monarchie ou redevenir une république.²¹ Cette fin de règne chaotique a finalement été une chance pour la monarchie espagnole car, alors que l'on se demandait si elle pouvait survivre au départ de Juan Carlos, l'accession au trône du prince Felipe le 19 juin 2014 est arrivée à point nommé pour enrayer la crise de la monarchie.²² La légitimité de Felipe VI n'étant pas celle de son père, les fondements de la démocratie espagnole apparaissent plus fragiles que par le passé.²³ Le nouveau roi ne peut se prévaloir que de la filiation bourbonnienne, et non, contrairement à son père, de son éducation sous la tutelle du général Franco ou d'un rôle déterminant joué dans la démocratisation de l'Espagne. Le régime monarchique, qui avait permis l'avènement d'une amnésie collective, fragile et trompeuse, mais essentielle pour la réussite de la transition démocratique, ne semble donc pas être en mesure d'assurer la coexistence pacifique des franquistes et des démocrates, qu'ils aient connu la dictature franquiste ou la guerre civile, ou qu'en tant que descendants des protagonistes d'hier, ils se sentent tenus par une obligation morale de ne pas pardonner les crimes du passé.

Il devient ainsi nécessaire, pour ne pas dire urgent, de se pencher sur la mémoire collective de l'Espagne et de rédiger un récit historique dans lequel tous les Espagnols se retrouveront et qui leur permettra de se construire un avenir commun.

B. Une démarche hasardeuse

Même si la création d'une commission de la vérité semble présenter une réelle utilité, elle soulève de graves difficultés.

D'abord, la composition de la commission n'est pas convaincante. Ses onze membres seraient des juristes, des enquêteurs, des historiens, des psychologues et des universitaires choisis, trois par le parlement, deux par le pouvoir judiciaire et le parquet, un par le conseil des universités, trois par les associations des victimes, auxquels viendraient s'ajouter deux experts internationaux. Cette composition est sujette à caution : elle s'inspire clairement des commissions de la vérité et de la réconciliation qui sont généralement mises en place dans le cadre de la transition ou de la consolidation démocratique. Or, ce n'est plus le cas en Espagne, et l'établissement de la vérité historique relève avant tout du travail des historiens, de la recherche scientifique et des débats de spécialistes libres de tout *a priori* de nature partisane, personnelle ou autre. Certes, on ne peut reprocher à la commission dont la création est envisagée de n'accorder qu'une place secondaire aux historiens, car la reconstitution d'une mémoire collective et l'élaboration d'un récit historique sont deux tâches complémentaires mais distinctes, celle-là nourrissant celui-ci. En outre, il est prévu que la commission ait accès à « tous les documents nécessaires, sans restriction », sans que l'armée ou une quelconque institution puisse s'y opposer, « même s'il s'agit de documents secrets ». Mais on pourrait tout aussi bien assurer aux historiens – du moins à ceux qui développent leurs recherches dans un cadre officiel comme les universités ou les centres de recherche – un accès sans réserve aux documents nécessaires à leurs travaux : une commission n'est pas indispensable. Par ailleurs, une fois mise en place, la commission devrait rendre un document dans le délai de deux ans. Or, un travail d'une telle ampleur ne peut être enfermé dans un carcan temporel aussi strict. La recherche des informations et leur traitement nécessitent un temps beaucoup plus long, ce qui est d'autant moins gênant que l'on ne se situe pas dans le cadre d'une transition démocratique et que le régime démocratique n'est pas en danger. En outre, la mise en place d'une commission de la vérité « officielle » peut alimenter les soupçons d'instrumentalisation de la vérité historique à des fins politiques. Ce ne sera probablement pas le cas, mais le fait que la population le croie est un facteur déterminant à prendre en compte, car le but d'une telle commission est justement de répondre à une demande, non seulement des victimes ou de leurs familles, mais de la nation tout entière.

Par ailleurs, la création d'une commission de la vérité est trop tardive. Même si l'on peut comprendre les raisons qui ont poussé les gouvernements successifs à être fidèles à la politique d'amnésie mise en œuvre au début de la transition démocratique, les quatre décennies qui se sont écoulées rendent particulièrement difficile le travail d'enquête. En Amérique latine comme en Afrique, les commissions de la vérité ont été créées immédiatement après la chute des dictatures ou la fin des guérillas. Mais quarante ans après la fin de la dictature franquiste, et quatre-vingts ans après la fin de la guerre civile, les témoins se font rares, et il semble impossible d'établir une vérité « officielle », laquelle se

construit sur l'agrégation des mémoires individuelles dont la multiplicité est censée compenser la subjectivité²⁴ et permettre d'établir un récit *a priori* objectif, ce caractère objectif étant d'ailleurs – même s'il est imparfait – un élément déterminant pour faire du récit historique un outil efficace de consolidation de la démocratie et de pacification des rapports humains dans un cadre postconflituel. Certes, d'aucuns affirmeront que d'autres pays, comme l'Australie, le Canada ou les États-Unis, ont mis plusieurs décennies avant d'accepter d'enquêter sur une période sombre de leur histoire. Mais, dans le cas de l'Espagne, toutes les familles ayant été touchées par la guerre civile et le régime franquiste, on peut difficilement fonder le travail de la commission de la vérité sur l'accumulation de récits individuels, inévitablement parcellaires et partiels, pour écrire l'histoire collective. En revanche, à défaut d'établir la vérité, une telle commission pourrait faciliter la reconnaissance officielle des crimes commis durant cette période de l'histoire espagnole, et mettre un terme à cette longue période d'amnésie officielle trop souvent vécue par une partie de la population espagnole comme un déni démocratique et la marque d'une complicité objective des partis politiques démocratiques avec le franquisme.

La décision du président du gouvernement Pedro Sánchez de créer une commission de la vérité sur les crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste soulève donc de graves difficultés pratiques. Elle conduit toutefois à remettre en cause l'amnésie collective imposée au peuple espagnol pour les besoins de la transition démocratique et, à ce titre, il semble difficile d'en faire l'économie. Une telle commission devrait logiquement conduire à la remise en cause de la loi du 26 décembre 2007, dite « Loi de reconnaissance et d'extension des droits et de rétablissement des moyens en faveur de ceux qui ont souffert de persécution ou de violence durant la Guerre civile et la Dictature ».

II. LA REMISE EN CAUSE DE LA LÉGISLATION D'IMPUNITÉ

À défaut de laisser présager l'élaboration d'une mémoire historique capable de permettre aux Espagnols de tourner enfin quelques-unes des pages les plus sombres de leur histoire, la loi du 26 décembre 2007 a souvent été présentée comme une avancée majeure dans la remise en cause de la politique d'amnésie²⁵ voulue par Juan Carlos lors de son accession au trône dans le but de faciliter le processus de transition démocratique. Ce n'est que partiellement vrai. Certes, cette loi s'est inscrite en réaction à la loi 46/1977 du 15 octobre 1977 (*BOE* n° 248 du 17 octobre 1977), dite « loi d'amnistie », laquelle était difficilement compatible avec les principes de l'État de droit et le droit international. Mais elle n'a que très partiellement corrigé les insuffisances de la loi de 1977 et, en aucun cas, elle n'a permis de faire le jour sur les pages les plus sombres de l'histoire de l'Espagne.

A. L'illégitimité de la loi d'amnistie de 1977

Si la loi de 1977 apparaît aujourd'hui comme inacceptable au regard des principes de l'État de droit, elle a pu se justifier : elle se plaçait, au début de la

transition démocratique, dans un cadre plus large d'une politique d'amnistie dont l'ensemble de la classe politique espagnole a profité.

En effet, une première amnistie fut accordée le 25 novembre 1975 par le décret n° 2940/1975, trois jours après que Juan Carlos I^{er} fut proclamé roi d'Espagne. Permettant la libération de sept cents prisonniers politiques (*Memoria del Fiscal del Tribunal Supremo*, 1977, p. 61.), elle s'inscrivait à la fois dans le prolongement de la dizaine de mesures d'amnistie prises par le général Franco et dans la logique de la politique de « concorde nationale » proclamée lors de l'intronisation du nouveau roi (*ABC*, 23 novembre 1975). Puis, le 30 juillet 1976, le décret-loi royal n° 10/1976 (*BOE* n° 186, 4 août 1976, p. 15097) proclama une amnistie politique totale, qui concerna les délits d'opinion et les délits commis contre la sécurité intérieure et extérieure de l'État, à l'exception de ceux ayant mis en péril la vie humaine, et qui conduisit à la libération de 330 prisonniers politiques, seuls 86 étant maintenus en détention en raison de condamnations pour des délits de droit commun. L'opinion publique accueillit ces mesures avec satisfaction,²⁶ alors même que, comme le souligna Adolfo Suárez (Osorio, 1980, p. 160), elles constituaient moins une amnistie qu'une grâce puisqu'elles n'abrogeaient pas la législation relative aux délits politiques. En outre, les nationalistes basques condamnés pour crimes de sang n'en bénéficièrent pas, et il fallut attendre le mois de juin 1977 pour que les peines de prison fussent commuées en exil. Finalement, le 15 octobre 1977 fut votée la loi n° 48/1977 par l'ensemble des groupes parlementaires du Congrès des députés, à l'exception de celui de l'Alliance populaire; cette loi était censée tourner définitivement la page, non seulement du régime franquiste, mais aussi de la guerre civile.

La loi de 1977 établit un nouveau modèle de réconciliation qui assure l'impunité aux vainqueurs, les victimes étant *de facto* privées de toute possibilité de reconnaissance par l'État. L'article 1^{er} proclame en effet : « Sont amnistiés : a) Tous les actes d'intention politique, quel qu'en soit le résultat, qualifiés de crimes et délits commis avant le quinzième jour du mois de décembre mil neuf cent soixante-seize. » En outre, l'article 2 de la loi précise :

Dans tous les cas, sont inclus dans l'amnistie :

- e) Les crimes et délits susceptibles d'avoir été commis par les autorités, les fonctionnaires et les responsables de l'application des lois à l'occasion d'enquêtes et de poursuites concernant les actes visés par la présente loi.
- f) Les infractions commises par des fonctionnaires et des agents de la force publique contre l'exercice des droits des individus.

Cette loi n'imposait pas une amnésie collective mais décidait d'« exclure, sur le plan politique, les conflits du passé du champ du présent pour construire un avenir commun ». Elle annonçait le début d'une authentique paix civile et d'une réconciliation nationale sur lesquelles devait se fonder la démocratie espagnole. L'amnistie fut, en ce sens, perçue comme la condition préalable et nécessaire à

la démocratie, le Parlement, libéré de ce poids du passé, pouvant désormais se consacrer pleinement au travail de construction du nouvel État démocratique (Baby, 2007).

Si l'on peut comprendre les motivations du législateur en 1977, le fait qu'une telle loi, qui méconnaît clairement les droits des victimes, ait été votée, étonne cependant. Pour l'expliquer, évoquons quatre facteurs.

Premièrement, formellement, la transition démocratique s'est inscrite dans une logique de réforme et non de renversement du régime politique. Même si l'on peut penser que Franco n'avait pas prévu la démocratisation de l'Espagne, il était évident que sa mort causerait celle du régime qu'il avait fondé et qu'il personnifiait, et que Juan Carlos, bien que choisi par lui comme son successeur, mènerait à bien une libéralisation des institutions, le fait d'être l'héritier du dictateur ne lui donnant pas l'autorité nécessaire à la pérennisation de son régime, si tant est qu'il en ait eu la volonté.²⁷ Ainsi, dans le premier gouvernement d'Adolfo Suárez, seuls deux ministres n'avaient eu aucune responsabilité sous le régime franquiste (Martín Villa, 2002). La réussite de la démocratisation supposait la participation à celle-ci de l'ensemble des forces politiques, ce qui impliquait l'annistie des crimes commis durant la guerre civile et sous la dictature.

Deuxièmement, s'il est vrai que Juan Carlos a été le principal promoteur de la transition démocratique et a réussi à agréger autour de son projet la grande majorité de la classe politique, on peut estimer que ce processus a été engagé, probablement involontairement, par Franco lui-même, puisque dès les années 1960, le renouvellement du personnel politique, notamment dans les gouvernements successifs, a conduit à donner une place de plus en plus importante à une nouvelle génération, plus jeune, plus moderne et plus ouverte sur le monde, celle-là même qui, à la mort du dictateur, a soutenu le roi dans son entreprise de démocratisation.²⁸

Troisièmement, la classe politique espagnole était organisée sur un modèle ternaire : la droite conservatrice fidèle au franquisme, la gauche héritière des républicains, et le centre réformiste. Trois familles politiques devaient collaborer pour construire le régime démocratique. Il s'agissait d'une transition démocratique concertée, reposant sur un ensemble de concessions : ainsi, la droite franquiste accepta la démocratisation du régime et le pluralisme politique, et la gauche la monarchie parlementaire. Il fallut donc présenter l'histoire de l'Espagne sous un jour acceptable pour l'ensemble des formations politiques.

Quatrièmement, on a rejeté une présentation manichéenne de la guerre civile, et on a préféré voir en elle une guerre fratricide dans laquelle les deux camps ont compté, parmi leurs rangs, des victimes et des criminels. La grande perdante a été la nation espagnole, et le régime franquiste n'a fait que chercher à restaurer son unité, fût-ce au prix d'un régime autoritaire. Dès lors, rien ne justifiait de réveiller les blessures du passé. Mieux valait tourner la page et réussir, ensemble, la transition démocratique.

En imposant un silence officiel, la loi de 1977 a semblé fonder la transition démocratique sur un artifice, avec le risque de voir l'édifice s'écrouler en cas de prise de conscience trop précoce du passé et de développement d'un désir collectif de justice, pour ne pas dire de revanche.

Ce silence collectif imposé est la principale critique qui a été adressée à la loi de 1977. Il a pourtant été accepté, dès les premières années du régime franquiste, par la majorité des partis politiques, y compris ceux condamnés à l'exil. Ainsi peut-on rappeler l'accord signé à Saint-Jean-de-Luz en 1947 entre la Confédération des forces monarchiques et le Parti socialiste, qui prévoyait une amnistie des délits politiques et l'interdiction de toute sorte de représailles, ou encore la prise de position du Parti communiste en 1956, celui-ci considérant que la transition démocratique pacifique passait par la recherche d'une «réconciliation nationale», fût-ce au prix de l'irresponsabilité des deux camps de la guerre civile. Le choix de l'impunité a ainsi fait l'objet d'un consensus de l'ensemble des formations politiques (Santos & Mainer, 2000), et concernait à la fois la guerre civile et le régime franquiste, comme si les deux périodes n'en faisaient qu'une. C'est ce qui explique que la classe politique tout entière ait pu accepter une loi qui, de toute évidence, contrevenait au droit international et était de nature à mettre l'Espagne au ban de la société internationale. Mais, là encore, le souci des démocraties occidentales de voir l'Espagne réussir sa transition démocratique les a conduites à se montrer pour le moins compréhensives à l'égard du nouveau régime espagnol.

B. L'inconventionalité de la loi d'amnistie de 1977

La loi de 1977 soulève de graves problèmes juridiques que le législateur espagnol ne pouvait ignorer, mais dont il s'est manifestement fort bien accommodé : elle contrevient aux principaux textes internationaux sur les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité, et elle n'aurait donc jamais dû être promulguée.

En effet, la résolution 3074 (XXVIII) de l'Assemblée générale des Nations unies du 3 décembre 1973 affirme :

1. Les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité, où qu'ils aient été commis et quel que soit le moment où ils ont été commis, doivent faire l'objet d'une enquête, et les individus contre lesquels il existe des preuves établissant qu'ils ont commis de tels crimes doivent être recherchés, arrêtés, traduits en justice et, s'ils sont reconnus coupables, punis.
2. Tout État a le droit de juger ses propres ressortissants pour crimes de guerre ou pour crimes contre l'humanité.

En outre, l'article 15-2 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 19 décembre 1966, ratifié par l'Espagne le 13 avril 1977, c'est-à-dire avant le vote de la loi d'amnistie, déclare :

1. Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui ne constitueraient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international au moment où elles ont été commises. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'infraction a été commise. Si, postérieurement à cette infraction, la loi prévoit l'application d'une peine plus légère, le délinquant doit en bénéficier.
2. Rien dans le présent article ne s'oppose au jugement ou à la condamnation de tout individu en raison d'actes ou omissions qui, au moment où ils ont été commis, étaient tenus pour criminels, d'après les principes généraux de droit reconnus par l'ensemble des nations (*BOE*, 30 avril 1977).

Mais la notion de crime contre l'humanité est antérieure à la guerre d'Espagne et à la dictature franquiste : elle a été invoquée pour la première fois en 1919 pour le génocide arménien en reprenant la notion de crime de lèse-humanité du XVIII^e siècle – un crime inexpiable et imprescriptible (Wahnich, 2008) –, puis définie clairement par le statut du tribunal de Nuremberg de 1945, et enfin consacrée par l'Organisation des Nations unies en 1950.²⁹ La loi de 1977 était donc contraire au droit international en vigueur, et qu'un gouvernement fasse voter un tel texte en plein processus de transition démocratique est difficilement acceptable sur le plan juridique et moral, même si cela peut se comprendre d'un point de vue politique.

Pour autant, la loi de 1977 n'est pas inconstitutionnelle. Certes, l'article 10 alinéa 2 de la Constitution de 1978 déclare que « les normes portant sur les droits fondamentaux et les libertés reconnus par la Constitution doivent être interprétées au regard de la Déclaration universelle des droits de l'homme ainsi que des traités et des accords internationaux en la matière, ratifiés par l'Espagne ». Mais la Constitution est postérieure à la loi, et ne fait qu'imposer une interprétation de celle-ci conforme au droit international. Le principe de la hiérarchie des normes ne peut donc fonder une annulation de la loi pour inconventionalité, laquelle remettrait en cause le principe de non-rétroactivité, l'adoption de la Constitution de 1978 ne conduisant pas à l'abrogation des lois antérieures qui lui sont contraires.

En outre, se pose le problème de l'interprétation du droit international, laquelle est souvent fondée sur des motifs plus politiques que juridiques. Ainsi, dans son arrêt du 27 février 2012,³⁰ le Tribunal suprême devait se prononcer sur l'éventuel délit de prévarication dont était accusé le juge Baltasar Garzón qui, en tant que juge d'instruction à l'*Audiencia Nacional*, avait mis en œuvre une procédure visant à rechercher des fosses communes de personnes disparues entre 1936 et 1952. Il a souligné l'importance du rôle joué par la loi de 1977 dans le processus de transition démocratique et la « réconciliation pacifique entre les Espagnols », et il a rejeté les arguments avancés par le Conseil de l'Europe dans sa résolution 828 du 26 septembre 1984 relative aux disparitions forcées et par le Comité des droits de l'homme des Nations unies dans son rapport de 2009

(Comité des droits de l'homme de l'ONU, 2009). Cela aurait pourtant permis de requalifier les crimes et délits commis durant la guerre civile et le régime franquiste en crimes contre l'humanité, suivant ainsi la résolution 828 du Conseil de l'Europe, qui :

- Invite les gouvernements des États membres du Conseil de l'Europe :
- a) à appuyer au sein des Nations unies l'élaboration et l'adoption d'une déclaration affirmant les principes suivants :
 - i. la disparition forcée constitue un crime contre l'humanité qui :
 - ne peut pas être considéré comme un crime politique et les dispositions sur l'extradition sont donc applicables à son égard ;
 - est imprescriptible ;
 - ne peut pas être couvert par les lois d'amnistie ;
 - b) à mettre leur système juridique en conformité avec les principes énoncés ci-dessus, afin de leur donner une force contraignante.

Pour autant, à défaut de fonder juridiquement une abrogation de la loi de 1977, le droit international peut inciter le législateur à voter une nouvelle loi ou à réviser la loi en vigueur. Ce n'est toutefois pas le souci d'un meilleur respect du droit international qui a poussé le Parlement espagnol à voter la loi 52/2007 dite « loi de la mémoire historique », et il est difficile de se satisfaire d'une loi qui, si elle assurait une impunité utile à défaut d'être légitime au lendemain de la mort de Franco, n'est plus acceptable et risque de remettre en cause la consolidation démocratique en suscitant chez de nombreux Espagnols un sentiment d'injustice. En effet, en privant de la reconnaissance des torts subis et de l'établissement d'une mémoire historique le peuple espagnol qui, comme tout peuple, en a besoin pour rendre possible le « vivre ensemble », on fragilise la consolidation démocratique.

C. L'insuffisance de loi du 26 décembre 2007

La loi du 26 décembre 2007 vient confirmer qu'en politique, la recherche de solutions modérées conduit à s'attirer des critiques de tous les bords. Après plus de trois années de travail, dont quatorze mois de débats parlementaires, le roi Juan Carlos a promulgué la loi dite « de la mémoire historique », « reconnaissant et étendant les droits et établissant des mesures en faveur de ceux qui ont subi des persécutions ou des violences pendant la guerre civile et la dictature ».

Cette loi ne peut manquer de surprendre. Trente ans après la loi de 1977 qui garantissait l'impunité des crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste sous prétexte de garantir les conditions de la réussite de la transition démocratique que d'aucuns jugeaient hasardeuse, et au regard de la consolidation démocratique manifestement achevée, on pouvait espérer un texte plus ambitieux. De toute évidence, la démocratie espagnole n'a plus à craindre les soubresauts de l'histoire et une rechute de l'autoritarisme ; la timidité du législateur espagnol est donc choquante, car elle rappelle l'attachement d'une partie de la droite à son passé franquiste. Certes, on ne saurait nier l'évolution idéolo-

gique considérable de la droite espagnole depuis la création en 1976 de l'Alliance populaire, une coalition conservatrice dirigée par d'anciennes personnalités du franquisme, devenue Parti populaire en 1989, et dont le recentrage sur l'échiquier politique espagnol a rendu possible son accession au pouvoir à l'issue des élections générales anticipées du 3 mars 1996.³¹ Le Parti populaire est incontestablement devenu un parti de gouvernement de centre-droite parfaitement démocratique. Pourtant, il a voté contre le projet de loi, avec le soutien d'une partie de l'électorat conservateur et de certaines personnalités de droite qui ont clairement pris position contre le texte, comme l'ancien ministre de l'Intérieur Jaime Mayor Oreja, qui a déclaré : « Je ne condamne pas le franquisme. Pourquoi condamnerais-je ce qui représentait un grand nombre d'Espagnols ? Le franquisme fait partie de l'histoire de l'Espagne. Laissons-le aux historiens. »³²

La droite a justifié ce refus en reprochant à la loi de remettre en cause le consensus politique fondé sur un « pacte d'oubli »³³ en 1977. Et il est vrai que cette peur a pu motiver le silence gardé pendant trente ans par la classe politique sur la période sombre du franquisme. D'ailleurs, le président du gouvernement José Luis Rodríguez Zapatero n'a pas caché souhaiter « réhabiliter la mémoire des vaincus ». Mais le projet de loi aurait-il reçu un accueil plus favorable de la droite si le président du gouvernement avait évoqué la « mémoire des victimes » ? Rien ne permet de l'affirmer.

Il est vrai que la genèse de la loi vient conforter la position de la droite. Outre le fait que le président Zapatero est le petit-fils d'un républicain fusillé en 1936 par les troupes franquistes, le gouvernement a été encouragé en ce sens par diverses associations de gauche qui ont entrepris de retrouver les corps des fusillés enterrés dans des fosses communes dont la localisation est devenue difficile avec la disparition de la plupart des témoins de l'époque. Si la motivation des descendants de républicains est parfaitement légitime, elle n'est pas sans présenter des risques d'exacerbation des clivages politiques sur la question de la guerre civile et de la dictature franquiste.

On peut toutefois s'étonner que la droite, même peu désireuse de voir les enquêtes sur le passé se multiplier, ait refusé de voter la loi, car le gouvernement a manifestement souhaité jouer la carte de l'apaisement, et ce, sur trois plans.

Premièrement, la loi n'oublie pas les victimes franquistes de la guerre civile, et elle les place sur un pied d'égalité avec les victimes républicaines. On ne peut donc pas accuser le législateur de parti pris.

Deuxièmement, sur le plan formel, les termes « franquisme » ou « franquiste » sont très rarement employés. Autant la guerre civile est fréquemment évoquée, autant la loi se contente généralement d'évoquer la « dictature ». Ce silence est bien entendu symbolique.

Troisièmement, la loi fait une distinction entre la guerre civile et la dictature. Si l'article 1^{er} précise que « la présente loi a pour objet de reconnaître et d'étendre les droits en faveur de ceux qui ont subi des persécutions ou des violences, pour des raisons politiques, idéologiques ou religieuses, pendant la guerre civile et la dictature », l'article 2 « reconnaît et déclare le caractère radicalement injuste de toutes les condamnations, sanctions et de toutes les formes de violence personnelle commise pour des raisons politiques, idéologiques ou religieuses pendant la guerre civile, ainsi que les gestes subis pour les mêmes causes pendant la dictature ». Le fait d'évoquer les crimes « commis » durant la guerre civile et ceux « subis » durant la dictature introduit clairement une distinction entre les deux périodes : en ce qui concerne la guerre civile, la loi envisage les coupables, tandis qu'en ce qui concerne la dictature, elle ne s'intéresse qu'aux victimes. Ainsi, le législateur ne fait aucune distinction entre les franquistes et les républicains durant la guerre civile, mais il en fait une entre le pouvoir franquiste et l'opposition démocratique puisqu'il n'envisage que les conséquences de la répression et le droit à la reconnaissance et à la réparation des dommages subis. Ainsi, la loi de 2007 confirme indirectement l'impunité assurée par la loi de 1977.

En outre, la loi de 2007 n'annule pas les jugements sommaires prononcés par les tribunaux militaires, mais, pour autant, on ne peut affirmer qu'elle les confirme indirectement, puisque l'article 3 déclare « l'illégitimité des tribunaux, des jurys et de tout autre organe pénal ou administratif qui, pendant la guerre civile, ont été constitués pour imposer, pour des raisons politiques, idéologiques ou religieuses, des peines ou sanctions à caractère personnel, ainsi que celle de leurs résolutions ».

Par ailleurs, l'article 11 prévoit que « les administrations publiques [...] faciliteront aux descendants directs des victimes qui en font la demande les activités d'enquête, de localisation et d'identification des personnes violemment disparues pendant la guerre civile et que la répression politique qui a suivi et dont on ignore où elles se trouvent », et les articles 12 à 14 précisent les obligations de l'administration en la matière.

De plus, l'article 15, alinéa 1^{er} de la loi prévoit que « les administrations publiques [...] prendront les mesures appropriées pour l'enlèvement des armoiries, insignes, plaques et autres objets ou mentions commémorant le soulèvement militaire, la guerre civile et la répression de la dictature », l'alinéa 2 limitant toutefois la portée de ces dispositions, lesquelles ne s'appliquent pas « lorsque les mentions sont de stricte mémoire privée, sans exaltation des parties adverses, ou lorsque, pour des raisons artistiques, architecturales ou artistico-religieuses, elles sont protégées par la loi ».

En outre, l'article 16 exclut explicitement le *Valle de los Caídos* du champ d'application de la loi, en le soumettant aux « règles généralement applicables aux lieux de culte et aux cimetières publics » tout en interdisant tous les « actes de nature politique ou les exaltations de la guerre civile, de ses protagonistes ou du régime franquiste ». Cette disposition vise manifestement à protéger le monu-

ment le plus symbolique du régime franquiste, construit à proximité de Madrid, notamment par des prisonniers politiques, commandé par le général Franco, dans un premier temps pour rendre hommage aux « héros et martyrs de la Croisade », c'est-à-dire aux combattants nationalistes morts pendant la guerre civile, et devenu en 1957³⁴ un mausolée pour l'ensemble des morts de la guerre civile, y compris les républicains pourvu qu'ils fussent catholiques. Voulu officiellement par le gouvernement franquiste comme le symbole de la réconciliation nationale, il est devenu celui du régime franquiste avec l'inhumation du général Franco et du chef de la Phalange, José Antonio Primo de Rivera.

Enfin, l'article 20 de la loi de 2007 prévoit la création du Centre documentaire de la mémoire historique, auquel est confiée la tâche de gérer les Archives générales de la guerre civile, c'est-à-dire de collecter et de numériser l'ensemble des documents se rapportant à la guerre civile et à la dictature, notamment ceux possédés par les bibliothèques et les archives publiques, et à encourager et soutenir la recherche historique ainsi que la diffusion de la documentation sur la question.³⁵

La loi de 2007 constitue donc une avancée significative en matière de reconnaissance des droits des victimes de la guerre civile et du régime franquiste. Son caractère modéré, notamment dans la terminologie employée, aurait dû lui permettre de recueillir l'adhésion de l'ensemble de la classe politique espagnole. Ne pas parler clairement du franquisme, ne pas envisager la responsabilité des crimes commis durant la dictature et placer les républicains et les nationalistes sur un pied d'égalité en ce qui concerne la période de la guerre civile s'inscrit parfaitement dans la logique de la loi qui, selon l'article 1^{er}, vise « à supprimer des éléments de division entre les citoyens [...] dans le but de promouvoir la cohésion et la solidarité entre les différentes générations d'Espagnols autour des principes, des valeurs et des libertés constitutionnels ». Mais l'on peut aussi penser que l'opposition de la droite à cette loi pourtant modérée confirme son incapacité à reconnaître les torts du franquisme et sa difficulté à se délivrer de ses racines franquistes.

III. LA NÉCESSITÉ DE RÉPONDRE À UN BESOIN DE JUSTICE

Le refus par les gouvernements successifs, de droite comme de gauche, de remettre en cause la politique d'impunité sur laquelle s'est construite la transition démocratique pacifique des années 1970, a conduit à ôter à la loi de 2007 toute portée pratique. Les pouvoirs publics se sont vus privés des financements nécessaires, et les magistrats qui ont tenté d'enquêter sur les crimes commis durant la guerre civile et le régime franquiste ont fait l'objet de pressions ou d'obstructions, le cas du juge Garzón étant symptomatique. La volonté affichée par le président du gouvernement Pedro Sánchez de procéder à une réforme complète de la loi de 2007 et de créer une commission de la vérité historique pourrait être une réponse. En attendant le vote d'une hypothétique nouvelle loi, il devient nécessaire, pour éviter une désaffection des Espagnols envers les institutions démocratiques, et sans même chercher à juger les coupables, que les victimes

soient reconnues comme telles, et que certains monuments symboliques du franquisme, qui rappellent l'attachement d'une partie de la population à la mémoire du *Caudillo* et à la dictature, cessent d'être compris comme l'expression d'une opposition irréductible entre républicains et nationalistes.

A. Les enquêtes entravées sur la guerre civile et le régime franquiste

« Qui veut la peau de Baltasar Garzón ? », se demandait le 6 octobre 2009 le quotidien *Le Monde* (Bozonnet, 2019) alors que la chambre d'accusation de la Cour suprême espagnole s'apprêtait à le renvoyer devant un tribunal pour « prévarication dans l'exercice de ses fonctions ». Il était reproché au magistrat d'avoir ouvert, le 18 octobre 2008, à la demande des familles, une enquête sur les disparitions forcées de 114 000 républicains au cours de la guerre civile et de la dictature franquiste.

Le juge Garzón avait pris soin de requalifier ces disparitions de « crimes contre l'humanité », par définition imprescriptibles. Cette décision avait fait l'objet de violentes critiques, non seulement de la droite, qui estimait qu'elle était contraire à l'intérêt de la démocratie espagnole en remettant en cause la transition démocratique consensuelle fondée sur l'occultation du passé, mais aussi de la majorité socialiste, qui y voyait une critique à peine déguisée de la loi sur la mémoire historique adoptée l'année précédente. Le procureur général de l'État demanda l'annulation de la procédure, estimant l'Audience nationale incompétente en la matière, et le recours du parquet fut accepté le 2 décembre 2008. Mais, entre-temps, le 18 novembre, le juge Garzón s'était dessaisi de l'affaire, déclarant les juges territoriaux compétents pour ordonner l'ouverture des fosses communes et l'exhumation des corps des victimes.

En janvier 2009, deux organisations d'extrême droite déposèrent une plainte au pénal : le syndicat de fonctionnaires *Manos limpias* et l'association *Libertad e identitat* reprochaient au juge Garzón d'avoir violé la loi d'amnistie de 1977 et d'avoir voulu enquêter sur des faits prescrits ou amnistiés en les qualifiant de crimes contre l'humanité, notion qui n'existait pas encore à l'époque de la guerre civile. La plainte fut jugée recevable par une commission présidée par le juge Adolfo Prego, connu pour ses positions conservatrices – il avait notamment signé, en tant que membre du comité d'honneur de la Fondation pour la défense de la nation espagnole, un texte hostile à la loi sur la mémoire historique à laquelle il reprochait de « rendre hommage comme martyrs de la liberté à un grand nombre des pires criminels qui assombrirent notre histoire ».

La position du juge Prego ne peut manquer de surprendre. Si la définition de la notion de crime contre l'humanité est postérieure à la guerre civile espagnole – on peut la dater de 1945³⁶ –, elle est antérieure à perpétration de la plupart des crimes commis sous la dictature franquiste. En outre, la nature juridique particulière du crime contre l'humanité l'affranchit de toute limite temporelle. C'est d'ailleurs cette notion qui a permis que se tiennent les procès de Nuremberg et de Tokyo. Si l'on ne pouvait retenir rétroactivement la notion de crime contre

l'humanité pour juger les crimes commis par le régime franquiste, il faudrait alors en tirer les conséquences et nier la légitimité de la condamnation des criminels nazis et japonais au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. L'affaire fut instruite par le juge Luciano Varela, dont l'aversion pour le juge Garzón est notoire. Dès lors, une instruction à charge était prévisible, écartant toute éventualité d'un non-lieu qui aurait été pourtant fondé en droit.

Le coup de grâce fut donné au juge Garzón le 9 février 2012, avec sa condamnation pour forfaiture par le Tribunal suprême de Madrid, à l'unanimité des juges, à onze ans d'interdiction d'exercer ses fonctions de magistrat. Le juge Garzón s'était en effet rendu coupable d'avoir ordonné des écoutes de conversations entre des suspects incarcérés et leurs avocats, dans une enquête sur un réseau de corruption qui avait éclaboussé en 2009 la droite espagnole, violant ainsi les droits de la défense. Le jugement précisa que pendant les onze ans de sa condamnation, le juge ne pourrait pas non plus exercer un « emploi ou fonction juridictionnelle ou de gouvernance au sein du pouvoir judiciaire ». En outre, le juge Garzón perdit définitivement sa fonction de juge d'instruction de l'Audience nationale de Madrid, la plus haute instance pénale de l'Espagne, dont il était déjà suspendu depuis mai 2010. Ce jugement, insusceptible d'appel, mit un terme à sa carrière.

Certes, les faits étaient avérés, mais on peut être tenté de voir dans ce jugement une condamnation politique. En ordonnant les écoutes, le juge Garzón avait commis une faute, cette décision violant les droits de la défense, et celle-ci aurait pu motiver l'annulation de la procédure en cours, voire un blâme à l'encontre du juge. Mais les magistrats ont voulu aller plus loin : par cette sanction particulièrement sévère, ils ont bâillonné définitivement le juge Garzón en mettant un terme à sa carrière, cherchant manifestement à décourager les enquêtes sur les crimes contre l'humanité perpétrés durant la guerre civile et le régime franquiste.

Trois semaines plus tard, le lundi 27 février 2012, le juge Garzón a été acquitté dans un procès concernant l'instruction des crimes du franquisme. Le tribunal suprême de Madrid a jugé qu'il ne s'était pas rendu coupable de forfaiture, mais qu'il avait seulement commis une « erreur » en voulant instruire lesdits crimes. Contrairement à l'analyse de ce jugement qui a été souvent faite,³⁷ cette victoire du juge Garzón n'est pas seulement symbolique. Elle n'a aucune portée pratique sur l'interdiction qui lui a été faite d'exercer ses fonctions pendant onze ans, mais elle le réhabilite moralement et lui donne raison au fond dans sa volonté d'enquêter sur le passé franquiste de l'Espagne. En outre, la série de procédures dont a fait l'objet le juge Garzón pour empêcher les enquêtes sur les crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste confirme qu'il existe toujours en Espagne des forces politiques prêtes à entraver la démocratie. Car il est reproché essentiellement au juge Garzón d'avoir interprété et appliqué la loi d'amnistie, ce qui est pourtant la fonction même d'un juge, comme l'a souligné Pedro Nikkei, le président de la Commission internationale des juristes : « Trois procédures ont été engagées contre un juge qui a levé le voile de l'amnistie protégeant des crimes présumés contre l'humanité qui n'ont pas encore fait l'objet

d'une enquête. On peut se demander dans quelle mesure cette condamnation est juste un moyen de faire taire Garzón (*Le Figaro*, 9 février 2012). »

Cette hypothèse d'une condamnation politique du juge Garzón semble être finalement une réponse à la multiplication des actions intentées sur les cas de disparitions de républicains durant la guerre civile ou la dictature franquiste et de centaines de milliers de bébés jusqu'à la fin des années 1980, actions qui se sont souvent heurtées à la mauvaise volonté des pouvoirs publics.

B. Le besoin d'une reconnaissance des crimes commis

Alors même que les victimes nationalistes de la répression dans les zones républicaines ont fait l'objet d'une reconnaissance officielle et que leurs corps ont été exhumés et identifiés avant de faire l'objet d'un enterrement digne, celles de la répression franquiste ont été, pour la plupart, enterrées dans des centaines de fosses communes disséminées sur l'ensemble du territoire espagnol. Jusqu'à la fin des années 1990, elles furent « oubliées », et aucune enquête générale sur les victimes ne fut diligentée. Ceci n'empêcha pas leurs familles de demander la localisation et l'exhumation des corps afin qu'une sépulture décente leur soit accordée. Celles-ci se regroupèrent dans l'*Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica*, créée en décembre 2000. Plusieurs milliers de corps furent localisés et exhumés, ce qui représente un très faible pourcentage des victimes.

Par la suite, le vote de la loi de 2007 ne permit pas à la recherche des fosses communes de connaître des progrès sensibles du fait de l'opposition de la droite. Ainsi, à l'automne 2008, la Généralité de Catalogne débloqua des fonds destinés à financer la recherche des charniers. De même, d'autres communautés autonomes, comme l'Andalousie, les Asturies ou encore l'Aragon, firent le nécessaire en ce sens. En revanche, les communautés autonomes gérées par le Parti populaire n'affectèrent aucuns fonds ni ne lancèrent de recherches.

La recherche des fosses communes suppose un travail de grande envergure réalisé à l'échelle nationale, ce qui excède les moyens financiers et matériels dont disposent les associations de familles de victimes. Elle nécessite également une collaboration des différentes composantes de la société espagnole, difficile à obtenir. Ainsi, le 28 août 2008, afin de lui permettre de décider s'il était compétent dans la plainte déposée par quatre associations pour la récupération de la mémoire historique (les associations de Catalogne, de Valence, d'Aragon, et de Puentearreas), le juge de l'*Audiencia Nacional* Baltasar Garzón recueillit des informations auprès du gouvernement, de la Conférence épiscopale et de plusieurs municipalités afin de dresser un recensement des personnes tuées, disparues et enterrées dans les charniers le 17 juillet 1936. Mais il se heurta à une évidente mauvaise volonté. La Conférence épiscopale refusa d'accéder à cette demande, se déclarant incompétente devant le juge; en fait, de nombreux religieux ont été assassinés par les républicains durant la guerre civile, et même plusieurs décennies plus tard, ces faits sont toujours présents dans la mémoire

collective du clergé. De même, le ministère de la Défense répondit au juge qu'il n'avait pas de documentation sur le nombre de victimes. Le 23 septembre 2008, l'*Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica* transmit au juge Garzón la liste de 143 353 victimes de la répression franquiste ayant disparu. Le ministère de la Défense répondit qu'il ne pouvait ni confirmer ni infirmer ces informations. Enfin, un grand nombre de maires membres du Parti populaire, comme celui d'Almería (López Díaz & Albert, 2008), refusèrent de collaborer.

Enfin, le 7 novembre 2008, l'*Audiencia Nacional*, à la demande du procureur général de l'État, suspendit l'ouverture des tombes et des exhumations demandées par le juge Garzón (Altozano, 2008). Le 18 novembre, le juge Garzón déclara s'abstenir d'enquêter sur le franquisme, et renvoya devant les tribunaux territoriaux compétents les enquêtes sur les disparitions et les fosses communes (*El País*, 18 novembre 2008).

Dans le même sens, la découverte, dans les années 1990, du vol de centaines de milliers de bébés entre 1940 et la fin des années 1980, organisé par le régime franquiste pour des raisons politiques, puis par des réseaux criminels pour des raisons financières, donna lieu à de très rares ouvertures.

Au lendemain de la guerre civile, le général Franco avait organisé un « transfert » de bébés destiné à « combattre la propension dégénérative des enfants ayant grandi dans une atmosphère républicaine ». Le décret du 23 novembre 1940 sur la protection de l'État aux orphelins de la Révolution nationale et de la Guerre (*BOE*, 3 décembre 1940) accorda aux personnes « irréprochables du triple point de vue religieux, éthique et national » la tutelle d'enfants dont « l'éducation morale était en danger (González de Tena, 2012) ». La loi du 4 décembre 1941 permit l'inscription à l'État civil sous un nouveau nom des enfants des parents fusillés, disparus, exilés, prisonniers, fugitifs ou clandestins, afin de faciliter une éventuelle adoption. Ces deux textes ont ainsi « fourni une couverture officielle à une gigantesque opération de vols d'enfants, perpétrée par le régime franquiste ». À partir des années 1960, le trafic de bébés pour motifs politiques se doubla d'un trafic commercial mais non dénué d'un objectif social, puisqu'il concernait principalement les enfants des mères célibataires, des mineures, des couples analphabètes et des pauvres.

Dans un arrêt du 18 novembre 2008, le juge Baltasar Garzón attribua aux franquistes « le développement d'un système de disparition d'enfants mineurs de mères républicaines (mortes, prisonnières, exécutées, exilées ou disparues) pendant plusieurs années, entre 1937 et 1950 ». Il évalua à plus de 30 000 le nombre d'enfants de prisonnières politiques placés sous tutelle de l'État, une telle mesure entraînant la perte de l'autorité parentale sur l'enfant. D'autres enquêtes menées notamment par des historiens et des sociologues évaluèrent à 300 000 le nombre d'enfants espagnols qui auraient été volés ou adoptés illégalement. L'avocat Enrique Vila, qui s'est spécialisé dans les recherches de paternité, a estimé que plus de 15 % des actes de naissance entre 1940 et la fin des années 1980 étaient des faux officiels, et que le nombre d'enfants enlevés et

revendus pour une somme allant de 300 euros dans les années 1940 à 24 000 euros – soit le prix d’un petit appartement – dans les années 1980 était supérieur à 300 000.³⁸

En 2011, l’*Asociación Nacional de Afectados por Adopciones Irregulares (ANADIR)*³⁹ demanda officiellement la création d’une commission d’enquête parlementaire; la demande fut rejetée en janvier 2012.

Les crimes commis durant la guerre civile et le régime franquiste étant couverts par les lois de 1977 et de 2007, lorsque les associations de victimes décident de demander l’ouverture d’enquêtes sur les disparitions d’enfants survenues depuis le retour de la démocratie, lesdites demandes sont généralement classées sans suite, les magistrats estimant les fondements juridiques insuffisants. Ainsi, une demande déposée par l’ANADIR au parquet général espagnol portant sur la disparition de 261 enfants a été rejetée le 1^{er} février 2011. Pourtant, on a pu dénombrer, rien qu’en Andalousie, souvent à l’occasion de déplacements de tombes dans des cimetières, plus de 300 cas de cercueils vides d’enfants officiellement décédés et qui, en réalité, ont été enlevés à leur famille, déclarés orphelins et adoptés, souvent contre le versement d’une somme d’argent. Cela devrait suffire à la justice pour accepter plus facilement l’ouverture d’enquêtes sur de possibles cas de trafics d’enfants. De même, depuis deux décennies, se multiplient les confessions de parents qui, sur leur lit de mort ou dans leur testament, révèlent à leurs enfants les avoir achetés. Mais le parquet général rejette les demandes d’ouverture d’enquêtes au niveau national, estimant que si les faits sont avérés, ils ne relèvent pas de l’action concertée d’un réseau criminel mais sont autant de cas particuliers relevant de la compétence des juridictions locales. Dès lors, les trafics d’enfants n’entrent pas dans le cadre de la loi de 2007 sur la mémoire historique qui vise expressément à réhabiliter les victimes de la guerre civile et de la dictature franquiste. Moralement inacceptable, ce raisonnement l’est tout autant sur le plan juridique pour deux raisons. D’une part, le trafic d’enfants jusqu’à la disparition de Franco relevait d’une politique nationale décidée en 1940 au lendemain de la guerre civile, et l’on peut donc considérer comme recevable une demande d’enquête au niveau national. D’autre part, un trafic constitue sans aucune ambiguïté un crime contre l’humanité, donc imprescriptible, et qu’aucune loi ne peut légitimer.

Par conséquent, le refus d’ouvrir une enquête nationale et le fait de renvoyer les victimes aux juridictions locales vise manifestement un seul but : ralentir le plus possible l’établissement des faits sur le trafic d’enfants. Cela constitue une « obstruction juridictionnelle ». Par ailleurs, en refusant de qualifier les faits de crimes contre l’humanité, le parquet fait en sorte que les trois quarts des plaintes soient classés sans suite, car les faits sont prescrits et, sur ce fondement, les magistrats prononcent généralement l’acquittement lorsqu’ils acceptent de connaître des faits.⁴⁰

La solution pourrait venir d’une proposition de loi sur les bébés volés dans l’État espagnol, déposée le 25 septembre 2018 par le parti de la gauche radicale *Unidos*

Podemos, les indépendantistes de la Gauche républicaine catalane et le Parti socialiste ouvrier espagnol (PSOE), laquelle reprend les principales revendications des associations de défense des enfants victimes d'adoptions criminelles, notamment pour faciliter la recherche des parents naturels. Cette proposition de loi prévoit notamment la création d'une banque d'ADN et d'un registre unique des victimes, l'accès aux registres de naissance publics et privés et de l'Église, la création d'un parquet et d'une unité de police spécialisés, une prise en charge psychologique des victimes, et le lancement d'une campagne publique de sensibilisation.

La révélation de ce trafic de bébés à grande échelle finit de lever le voile sur la nature du régime franquiste, et il devient très difficile d'en prendre la défense. On peut penser que cela pourrait faciliter le règlement de l'autre grande question qui fait actuellement débat en Espagne : l'avenir du *Valle de los Caídos*, le symbole du régime franquiste devenu lieu de pèlerinage pour ses nostalgiques.

C. Le *Valle de los Caídos*

À une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest de Madrid se trouve un monument dont l'objet ne saurait se résumer au nom qui lui a été donné : *El Valle de los Caídos*, la vallée des morts.

Construit entre 1941 et 1959, ce monument, voulu par Francisco Franco, était initialement destiné à rendre hommage aux « héros et martyrs de la Croisade », c'est-à-dire aux combattants nationalistes morts pendant la guerre d'Espagne. Dans un souci d'apaisement, le *Caudillo* décida, en 1958, d'en faire un mausolée dédié à l'ensemble des morts de la guerre civile, y compris les républicains, pourvu que ceux-ci fussent catholiques. Près de 35 000 dépouilles, principalement nationalistes, furent ainsi déposées dans la crypte, non loin de la nef centrale dans laquelle fut transféré, en 1959, le corps de José Antonio Primo de Rivera, le fondateur de la Phalange, rejoint en 1975 par celui du général Franco.

Outre le fait que les dépouilles des anciens combattants républicains placées dans le mausolée sont très peu nombreuses et qu'elles y furent transférées sans que l'autorisation des familles fût sollicitée, les tombes toujours fleuries de José Antonio Primo de Rivera et de Francisco Franco rappellent l'attachement d'une partie de la population espagnole au régime franquiste et constituent un lieu de culte politique que les démocrates considèrent comme une offense faite à la mémoire des centaines de milliers de victimes de la guerre civile et de la dictature.

Le 11 mai 2017, l'assemblée plénière du Congrès des députés adopta, par 198 voix – 12 députés ayant voté contre et 140 s'étant abstenus –, une proposition de résolution présentée par le PSOE par laquelle le gouvernement était invité à mettre en œuvre les mesures appropriées pour l'exhumation de la dépouille de Francisco Franco (Cruz, 2017). Cette résolution n'avait aucune portée impérative pour le gouvernement et ne constituait qu'une invitation à donner une

certaine orientation politique à son action. En outre, le déplacement du corps de Franco n'était pas envisagé par la loi de 2007. Enfin, selon l'article 16 de ladite loi, la vallée des morts a perdu son statut de monument politique funéraire et est dorénavant régie par les textes juridiques concernant les lieux de culte et les cimetières publics. Cet article précise notamment que « dans aucune partie de l'enceinte ne peuvent être accomplis des actes de nature politique ou des exaltations de la guerre civile, de ses protagonistes ou du régime franquiste ».

Mais le sentiment des Espagnols est tout autre : pour une grande majorité, le monument reste un point de référence de la dictature franquiste,⁴¹ et il conviendrait d'en faire un lieu de réconciliation et de souvenir de l'ensemble de victimes de la guerre civile et de la dictature franquiste. Cela suppose, dans un premier temps, de déplacer les dépouilles de Francisco Franco et de José Antonio Primo de Rivera dans un lieu à l'écart de la basilique. Pourtant, alors que la majorité des Espagnols porte un jugement négatif sur la dictature franquiste, ils sont une minorité – moins de 40 % selon les différents sondages réalisés⁴² – à souhaiter qu'une telle mesure soit prise. De même, la Fondation Franco et la famille du dictateur se sont opposées à l'exhumation du *Caudillo* et ont multiplié les recours pour la mettre en échec, avant de s'y résigner à condition que les restes soient transférés en plein centre-ville de Madrid, dans la crypte de la cathédrale de la Almudena, dans un quartier très touristique où ont lieu les cérémonies officielles, dans le but manifeste quoique non avoué de maintenir un culte à la mémoire de Franco.

Au-delà du contenu même de la résolution et de sa portée juridique et politique incertaine, il est intéressant de se pencher sur les raisons de l'abstention de 140 députés, principalement ceux du Parti populaire et de l'*Esquerra Republicana de Catalunya (ERC)*. Pour le Parti populaire, cette demande rompt l'engagement clé de la transition démocratique : que l'histoire ne serait pas utilisée comme un argument politique. Pour l'ERC, de même que pour *Unidos Podemos* – qui vota toutefois la proposition du PSOE « par responsabilité » –, l'initiative était trop timide et aurait dû aller beaucoup plus loin.

Finalement, le texte de la résolution n'est qu'un résumé des principaux points de la loi sur la mémoire historique auquel les auteurs ont ajouté l'exhumation de la dépouille du général Franco. En fait, l'objectif manifeste du PSOE était de réveiller la loi de 2007, que le Parti populaire, au pouvoir, n'appliquait pas, officiellement pour des raisons de restrictions budgétaires...

Outre le déplacement du corps du *Caudillo*, la proposition de résolution prévoyait la réalisation de travaux de localisation et d'exhumation des charniers de la guerre civile, la constitution d'une banque d'ADN pour faciliter l'identification des ossements, la réparation effective des victimes et la suppression de toute subvention ou aide publique aux organisations ou aux formations vantant les réalisations de Franco, sa politique ou son idéologie. Elle envisageait également la nullité des condamnations pénales prononcées par les tribunaux franquistes contre les républicains. Enfin, les parlementaires demandaient que le 11 novembre fût une jour-

née de commémoration et d'hommage aux victimes du franquisme et que la mémoire historique fût inscrite dans les programmes éducatifs.

Finalement, suivant le vote des députés, le président du gouvernement espagnol Pedro Sánchez a ainsi annoncé, dans son discours du 18 juin 2018, qu'il souhaitait déplacer la dépouille de Franco et faire de la vallée des morts un « mémorial des victimes du fascisme » et un lieu de réconciliation (D'Halluin, 2018). Cette prise de position s'inscrit dans le prolongement des premières inspections de la nécropole par des spécialistes dans le but de s'assurer de la faisabilité technique de l'exhumation des dépouilles d'anciens combattants, en fonction notamment de l'état des ossements, lesquels ont été mal conservés et parfois mêlés (*Le Figaro*, 23 avril 2018). On peut penser que les familles des victimes devraient être de plus en plus nombreuses à demander la restitution des corps.

*
* *

L'annonce de la création d'une commission de la vérité sur les crimes commis durant la guerre civile et la dictature franquiste quarante ans après l'adoption de la Constitution qui concrétisait, sur le plan juridique, la transition démocratique entreprise par le roi Juan Carlos au lendemain de la mort du général Franco ne pouvait manquer de susciter deux interrogations : quelles pouvaient être les motivations du président du gouvernement Pedro Sánchez, et quelles étaient les chances de réussite d'une telle entreprise ?

Un an après, ces deux questions demeurent d'actualité. La commission n'est toujours pas créée, et le silence sur certaines pages sombres de l'histoire de l'Espagne demeure bien gardé. Faut-il pour autant en conclure à un échec de la démarche entreprise le 29 août 2018 par Pedro Sánchez ? Ce serait probablement excessif, ne serait-ce que parce que celle-ci a eu deux conséquences positives. D'une part, la critique du passé franquiste de l'Espagne n'est plus considérée comme un danger pour la démocratie, et l'on assiste à ce titre à une certaine normalisation de l'histoire espagnole du *xx^e* siècle. Ainsi, la décision prise d'exhumer la dépouille du général Franco du *Valle de los Caídos* n'a pas suscité de vague de protestation comme cela aurait été le cas il y a encore quelques années. D'autre part, il est encore trop tôt pour affirmer que la commission de la vérité ne sera jamais créée : il ne faut pas confondre prudence et jeu de dupes.

Pour autant, il convient de faire preuve d'un optimisme raisonnable. La décision de créer une commission de la vérité est avant tout politique au sens partisan du terme : elle est un hommage rendu au gouvernement républicain qui se trouve dédouané de ses crimes. On procède ainsi à une relecture manichéenne de l'histoire dans laquelle on peut voir une volonté d'instrumentalisation de celle-ci. Or, « la mémoire, lorsqu'elle est hémiplegique, ne règle rien (Wolton, 2018) ». L'histoire de la guerre civile espagnole et de la dictature franquiste est autrement plus complexe qu'un simple affrontement du bien contre le mal, comme l'imagerie populaire la représente trop souvent.

L'Espagne a été prise dans l'état totalitaire de l'époque. Si Hitler y a testé ses armes, Staline, lui, a testé dans la péninsule ses méthodes de répression, de noyautage et de prise du pouvoir. Ce qui s'est fait du côté républicain a servi de galop d'essai au dictateur soviétique pour imposer son ordre. [...] L'Espagne de ces années-là a servi de laboratoire au mal du siècle, rouge et brun, au détriment des Espagnols, finalement les premières victimes de ce qui allait déferler sur le reste du monde (Wolton, 2018).

Ainsi, la décision de Pedro Sánchez de rouvrir les livres d'histoire est dangereuse, non pas en soi, mais du fait des motivations manifestes du président du gouvernement : les arrière-pensées idéologiques sont évidentes, et les risques sont grands de voir ravivées les divisions du pays sur le fondement d'un rappel de la guerre civile et de la dictature franquiste. De toute évidence, l'Espagne n'a toujours pas fait la paix avec son passé, et il serait regrettable que son histoire soit, à terme, victime d'une réécriture consensuelle ou partisane et que, le temps faisant son œuvre, la vérité officielle, alimentée par l'oubli et la disparition progressive des acteurs et des témoins, s'impose peu à peu.

On ne peut ainsi qu'espérer que l'annonce par Pedro Sánchez de la création d'une commission de la vérité historique ne demeure pas un vœu pieux. Une telle commission pourrait aider à mieux connaître le passé de l'Espagne et à le libérer d'un carcan partisan dans lequel la droite comme la gauche tente de le maintenir. Elle répondrait ainsi à un besoin de reconnaissance et de justice toujours vivace. Elle contribuerait à écarter le risque d'une « déconsolidation » démocratique, laquelle n'est pas à exclure tant que les formations politiques hésitent entre le maintien de l'omerta sur la guerre civile et la dictature franquiste et leur instrumentalisation à des fins partisans. Elle rappelle ainsi l'impérieuse nécessité pour un peuple de fonder son avenir commun sur une histoire collective la plus objective et la plus dépassionnée possible.

NOTES

- ¹ Voir, par exemple, « La Comisión de la Verdad trabajará para “acordar una versión de país”, según Pedro Sánchez », *Eldiario.es*, 29 août 2018 (consulté le 14 mars 2019).
- ² Pour une approche comparative, voir Paloma Aguilar Fernández, *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- ³ On peut considérer que la transition démocratique espagnole a commencé en septembre 1976 lorsqu'a été décidée la tenue d'élections libres, et qu'elle s'est terminée en octobre 1982 avec la victoire électorale du Parti socialiste ouvrier espagnol, lorsque l'ensemble de la classe politique a définitivement reconnu que les règles du jeu démocratique étaient le seul moyen d'accéder au pouvoir. En ce qui concerne les repères de périodisation du phénomène de transition démocratique, voir Juan Linz, « Transitions to democracy », *The Washington Quarterly*, no. 3, 1990, p. 157-158. La classe politique a finalement entériné le choix politique fait par la grande majorité des Espagnols qui, aux élections législatives de juin 1977, se sont détournés des extrêmes, l'extrême droite franquiste et les petits partis d'extrême gauche n'obtenant que 8 sièges, contre 165 pour l'Union du centre démocratique (coalition politique de centre-droite constituée autour du président du gouvernement Adolfo Suárez, symbole du ralliement des phalangistes modérés au projet de transition démocratique), 118 pour le Parti socialiste ouvrier espagnol, 20 pour le Parti communiste, 16 pour l'Alliance populaire et 14 pour le Parti socialiste populaire, 11 pour Convergence et Union (catalan) et 7 pour le Parti nationaliste basque.
- ⁴ La « mémoire historique » est un récit historique fondé sur des témoignages et des récits autobiographiques, donc non dénué de subjectivité, mais riche d'enseignements, car reflétant le vécu, même si les souvenirs sont inévitablement déformés par le temps; voir, par exemple, le témoignage et l'analyse édifiants du neuropsychiatre, *Sauve-toi, la vie t'appelle*, Paris, Odile Jacob, 2014. Voir notamment la loi du 26 décembre 2007, Loi de reconnaissance et d'extension des droits et de rétablissement des moyens en faveur de ceux qui ont souffert de persécution ou de violence durant la guerre civile et la dictature, communément appelée « Loi de mémoire historique », ou l'Association pour la récupération de la mémoire historique, créée en 2000 pour recueillir des témoignages sur les victimes du franquisme et réaliser des fouilles archéologiques pour identifier notamment les corps ensevelis dans des fosses communes.
- ⁵ Sur la question, voir Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- ⁶ Il est d'ailleurs symptomatique que Pedro Sánchez ait évoqué sa décision de créer une commission de la vérité historique à l'occasion d'une visite officielle au Chili, rare pays ayant créé deux commissions de la vérité de la réconciliation.
- ⁷ Sur la pratique des commissions de la vérité et de la réconciliation, notamment en Amérique latine, voir notamment Sandrine Lefranc, *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 2002 ; Étienne Jaudel, *Justice sans châtime. Les commissions Vérité-Réconciliation*, Paris, Odile Jacob, 2019 ; Pierre Hazan, *Juger la guerre, juger l'Histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, PUF, 2007 ; Arnaud Martin, *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- ⁸ La technique de la commission de la vérité et de la réconciliation peut également être utilisée en dehors du cadre d'une transition politique, c'est-à-dire dans des sociétés qui ne sont pas en proie à un conflit ou qui ne sortent pas d'un conflit. On peut citer en ce sens les exemples de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, créée en 2008 dans le cadre de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI) (<https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1450124405592/1529106060525>), et de la demande en octobre 2019 de la création d'une commission justice et vérité (CJV) par diverses associations antillaises afin notamment de « rechercher et retracer tous les éléments permettant d'écrire l'histoire du chlordécone » dans les Antilles françaises, où 90 % de la population a été contaminé par ce

pesticide employé à grande échelle dans les bananeraies (https://www.francetvinfo.fr/monde/environnement/pesticides/tribune-pollution-au-chlordecone-aux-antilles-cest-la-reconnaissance-de-la-responsabilite-de-letat-dans-ce-scandale-sanitaire-majeur-qui-nous-motive_3657477.html).

- ⁹ Allocution de M. Jacques Chirac, Président de la République, sur la responsabilité de l'Etat français dans la déportation des juifs durant la deuxième guerre mondiale et sur les valeurs de liberté, de justice et de tolérance qui fondent l'identité française, Paris, 16 juillet 1995, <https://www.elysee.fr/jacques-chirac/1995/07/16/allocution-de-m-jacques-chirac-president-de-la-republique-sur-la-responsabilite-de-letat-francais-dans-la-deportation-des-juifs-durant-la-deuxieme-guerre-mondiale-et-sur-les-valeurs-de-liberte-de-justice-et-de-tolerance-qui-fondent-lidentite-franca>
- ¹⁰ Sur cette question, voir également Ariana Macaya Lizano, *Histoire, mémoire et droit : les usages juridiques du passé*, thèse, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, France, 2014, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01982171/document>.
- ¹¹ Sur la question, voir notamment Pierre Hazan, *Juger la guerre, juger l'histoire*, Paris, PUF, 2007.
- ¹² La notion de « pacte d'oubli » a parfois été critiquée et présentée comme reflétant imparfaitement la réalité politique de l'Espagne de la fin des années 1970 (voir notamment Paloma Aguilar Fernandez, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996). Cette notion demeure pour autant largement utilisée dans les études portant sur la transition démocratique espagnole (voir, par exemple, Danielle Rozenberg, « Le “pacte d'oubli” de la transition démocratique en Espagne. Retours sur un choix politique controversé », *Politix*, no. 74, 2006, p. 173-188), même si certains auteurs préfèrent utiliser l'expression moins ambiguë de « pacte de silence » (Preston, Paul, « Venganza y reconciliacion: la Guerra Civil española y la memoria histórica », dans Biruté Ciplijanskaitė et Christopher Maurer (dir.), *La voluntad del humanismo. Homenaje a Juan Marichal*, Barcelone, Anthropos, 1990, p. 71-87).
- ¹³ Sur la notion de mémoire historique, voir notamment Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2006.
- ¹⁴ Voir notamment Pedro Luis Díaz Ruiz, « La memoria histórica », *Sociedad de la información*, no. 19, février 2010. Repéré le 2 décembre 2019 à : <http://www.sociedadelainformacion.com>.
- ¹⁵ Voir notamment Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- ¹⁶ Voir Hugh Thomas, *La Guerre d'Espagne : juillet 1936-mars 1939*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 2009.
- ¹⁷ Le nombre de victimes est difficile à établir, de nouveaux charniers étant encore découverts aujourd'hui; cf. Beevor, Antony, *La Guerre d'Espagne*, Paris, Calmann-Lévy, 2006, p. 180-181; Richards, Michael, *A Time of Silence: Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936-1945*, Cambridge University Press, 1998, p. 11.
- ¹⁸ Voir, par exemple, Georges Bernanos, *La France contre les robots*, Editions AOJB, 2019 [1947], p. 26.
- ¹⁹ Sur l'évolution de la popularité de la monarchie en Espagne, voir https://everything.explained.today/Republicanism_in_Spain/ (consulté le 2 décembre 2019).
- ²⁰ Voir notamment Julio De Busquets, Miguel A. Aguilar et Ignacio Puche, *El Golpe: Anatomía y Claves Del Asalto Al Congreso*, Barcelone, Ariel, 1981.
- ²¹ D'après ledit sondage, si le référendum avait eu lieu, 49 % des Espagnols se seraient prononcés en faveur du maintien de la monarchie avec l'accession au trône du prince Felipe, et 36 % auraient choisi le retour à la république.
- ²² La popularité de la monarchie connaît en effet une lente érosion que l'abdication de Juan Carlos I^{er} semble avoir enrayée. Voir Toharia, José Juan, « ¿Monarquía? ¿República? », *El País*, 22 décembre 2011, <https://blogs.elpais.com/metroscopia/2011/12/monarquia-republica.html> (consulté le 2 décembre 2019).

- ²³ Il convient toutefois de noter qu'en moins d'un an, Felipe VI a réussi à restaurer la popularité de la monarchie espagnole, laquelle atteint 61,5 % d'opinions favorables, tandis que 75 % des Espagnols interrogés affirment avoir une bonne opinion de leur roi. Sur la question, voir Remírez de Ganuza, Carmen. « El Rey recupera el apoyo de los españoles a la Monarquía », *El Mundo*, 15 juin 2016, <https://www.elmundo.es/espana/2015/06/15/557dc06f22601d30648b457e.html>.
- ²⁴ Il convient par ailleurs de noter, comme l'a fait Maurice Halbwachs, qu'« un homme, pour évoquer son propre passé, a souvent besoin de faire appel aux souvenirs des autres » (Halbwachs, 1950, p. 26).
- ²⁵ On parle parfois d'« amnésie collective », laquelle constitue, non pas une perte collective des mémoires individuelles, mais l'occultation d'une partie de l'histoire espagnole pour faciliter un processus de transition démocratique consensuelle, même s'il est vrai que les souvenirs individuels sont inévitablement influencés par la société (voir en ce sens Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1925).
- ²⁶ Sur la question, voir notamment « Del indulto a la amnistía », *El País*, 18 juillet 1976. Repéré à : https://elpais.com/diario/1976/07/18/espana/206488805_850215.html. Voir aussi *La Vanguardia*, 3 décembre 1976, p. 11.
- ²⁷ Sur cette question, voir notamment Alfredo Grimaldos, *Las claves de la transición (1973-1986)*, Madrid, Península, 2013; et Paul Preston, *The Triumph of Democracy in Spain*, New York, Methuen, 1986.
- ²⁸ Sur cette question, voir notamment Bartolomé Bennassar, *Histoire de Madrid*, Paris, Perrin, 2013, p. 374.
- ²⁹ Principe VI : « Les crimes énumérés ci-après sont punis en tant que crime de droit international : c) Crimes contre l'humanité : L'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation ou tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions sont commis à la suite d'un crime contre la paix ou d'un crime de guerre, ou en liaison avec ces crimes. » Principes du droit international consacrés par le statut du tribunal de Nuremberg et dans le jugement de ce tribunal. Texte adopté par la Commission à sa deuxième session, en 1950, et soumis à l'Assemblée générale dans le cadre de son rapport sur les travaux de ladite session, *Annuaire de la Commission du droit international*, 1950, vol. II, http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/french/draft_articles/7_1_1950.pdf.
- ³⁰ STS 101/2012, Sala de lo Penal, *Sindicato de funcionarios públicos "Manos Limpias" y Asociación Civil Libertad e Identidad*, 27 février 2012, p. 20.
- ³¹ Le Parti populaire recueillit 38,79 % des voix et obtint 156 sièges de députés sur les 350 que compte le Congrès des députés, contre 37,63 % des voix et 141 sièges pour le Parti socialiste ouvrier espagnol, 10,54 % des voix et 21 sièges pour Gauche unie (coalition de gauche à dominante communiste), et 4,60 % des voix et 16 sièges pour Convergence et Union (parti nationaliste catalan), sept autres partis politiques se partageant les seize sièges restants.
- ³² Cité par Jean-Hébert Armengaud, « Une loi de "mémoire historique" pour en finir avec la guerre civile », *Libération*, 18 octobre 2007.
- ³³ Sur la notion de pacte d'oubli, voir notamment Paloma Aguilar Fernández, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; Alexandra Barahona De Brito, Carmen González Enríquez et Paloma Aguilar Fernández, *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ³⁴ Décret-loi du 23 août 1957, *Boletín oficial del Estado*, no. 226, 5 septembre 1957, p. 834-835.
- ³⁵ Le Centre documentaire de la mémoire historique a été créé par le décret royal n° 697/2007 du 1^{er} juin 2007, *Boletín oficial del Estado*, no. 143, 15 juin 2007, p. 25976.
- ³⁶ La notion de crime contre l'humanité a été définie juridiquement par l'article 6 c du Statut de Nuremberg signé à Londres le 8 août 1945, comme « [...] l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, et tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles, avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non

une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du Tribunal, ou en liaison avec ce crime ».

- ³⁷ Voir, par exemple, Mathieu De Taillac, « Le juge Garzón acquitté dans le procès sur le franquisme », *Le Figaro*, 27 février 2012.
- ³⁸ Intervention de M^e Enrique Vila dans l'émission « Espejo público » d'*Antena 3* du 26 janvier 2011.
- ³⁹ Association nationale des victimes d'adoptions irrégulières.
- ⁴⁰ Voir par exemple Sandrine Morel, « Espagne : le premier procès des “bébés volés” s’achève sans condamnation », *Le Monde*, 8 octobre 2018.
- ⁴¹ Sur la question, voir notamment Anthony Berthelier, « Sans Franco, que faire de la colossale Valle de los Caídos? », *Huffington Post*. Repéré le 2 décembre 2019 à : https://www.huffingtonpost.fr/entry/sans-franco-que-faire-de-la-colossale-valle-de-los-caidos_fr_5db04432e4b08cfcc3255a45.
- ⁴² Voir notamment Olga R. Santamartín, « El 54% opina que no es el momento de exhumar a Franco », *ElMundo.es*, 15 juillet 2018. Repéré le 2 décembre 2019 à : <https://www.elmundo.es/espana/2018/07/15/5b4a2a39ca4741d7728b45ce.html>.

BIBLIOGRAPHIE

Allocution de M. Jacques Chirac, Président de la République, sur la responsabilité de l'Etat français dans la déportation des juifs durant la deuxième guerre mondiale et sur les valeurs de liberté, de justice et de tolérance qui fondent l'identité française, Paris le 16 juillet 1995, <https://www.elysee.fr/jacques-chirac/1995/07/16/allocution-de-m-jacques-chirac-president-de-la-republique-sur-la-responsabilite-de-letat-francais-dans-la-deportation-des-juifs-durant-la-deuxieme-guerre-mondiale-et-sur-les-valeurs-de-liberte-de-justice-et-de-tolerance-qui-fondent-letat-francais>

Assemblée générale des Nations unies, « Principes de coopération internationale en ce qui concerne le dépistage, l'arrestation, l'extradition et le châtement des individus coupables de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité », Résolution 3074 (XXVIII), 3 décembre 1973, p. 1, <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/PersonsGuilty.aspx>.

Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, Résolution 828 (1984) relative aux disparitions forcées, <https://rm.coe.int/09000016807975de>.

Boletín Oficial del Estado, n° 336, 3 décembre 1940.

Boletín Oficial del Estado, n° 186, 4 août 1976, p. 15097. Repéré à : <https://boe.vlex.es/vid/real-decreto-ley-ammistia-257350918>.

« Des experts au mausolée de Franco en vue d'éventuelles exhumations », *Le Figaro*, 23 avril 2018, <https://www.lefigaro.fr/flash-actu/2018/04/23/97001-20180423FILWWW00187-des-experts-au-mausolee-de-franco-en-vue-d-eventuelles-exhumations.php> (consulté le 25 janvier 2018).

Discours du roi aux Cortes, 22 novembre 1975 (*ABC*, 23 novembre 1975).

« El Rey recupera el apoyo de los españoles a la Monarquía », *El Mundo*, 15 juin 2016, <https://www.elmundo.es/espana/2015/06/15/557dc06f22601d30648b457e.html>

« Garzon : "condamnation déplorable" », *Le Figaro*, 9 février 2012, <https://www.lefigaro.fr/flash-actu/2012/02/09/97001-20120209FILWWW00682-garzon-condamnation-deplorable.php>.

« Garzón se inhibe en la causa que investiga el franquismo en favor de los juzgados territoriales », *El País*, 18 novembre 2008.

« Instrumento de ratificación de España del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, hecho en Nueva York, el 19 de diciembre de 1966 », *Boletín Oficial del Estado*, no. 103, 30 avril 1977, p. 9337-9338.

Ley 46/1977, de 15 de octubre de 1977 de Amnistia, *Boletín Oficial del Estado*, no. 248, 17 octobre 1977, <https://www.boe.es/buscar/pdf/1977/BOE-A-1977-24937-consolidado.pdf>.

Memoria del Fiscal del Tribunal Supremo, 1977, p. 61.

Organisation des Nations unies, Rapport du Comité des droits de l'homme, vol. 1, suppl. no. 40, A/64/40, New York, 2009, p. 43-48.

« Pollution au chlordécone aux Antilles : "C'est la reconnaissance de la responsabilité de l'État dans ce scandale sanitaire majeur qui nous motive" », *France info*, 14 octobre 2019, https://www.francetvinfo.fr/monde/environnement/pesticides/tribune-pollution-au-chlordecone-aux-antilles-cest-la-reconnaissance-de-la-responsabilite-de-letat-dans-ce-scandale-sanitaire-majeur-qui-nous-motive_3657477.html.

Rapport du Secrétaire général des Nations unies, Rétablissement de l'État de droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit, Conseil de sécurité des Nations unies, 23 août 2004 (S/2004/616), par. 8, archive.ipu.org/splz-f/unga07/law.pdf.

Altozano, Manuel, « La Audiencia suspende la apertura de fosas tras un tenso debate en la Sala Penal », *El País*, 8 novembre 2008.

Baby, Sophie, « Sortir de la guerre civile à retardement : le cas espagnol », *Histoire@Politique*, no. 3, novembre-décembre 2007, p. 3

Bozonnet, Jean-Jacques, « Le juge Baltasar Garzon sur la sellette de la Cour suprême espagnole », *Le Monde*, 6 octobre 2019.

Cruz, Marisa, « El Gobierno aparcará la exhumación de Franco », *El Mundo*, 12 mai 2017.

D'Halluin, Nine, « Espagne : Pedro Sanchez veut retirer Franco de son mausolée », *Le Figaro*, 19 juin 2018.

De Prémonville, Antoine, « Chronopathie », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, no. 10, 2013. Repéré le 2 octobre 2019 à : [http://journals.openedition.org.docelec.u-bordeaux.fr/ccec/4631](http://journals.openedition.org/docelec.u-bordeaux.fr/ccec/4631).

González de Tena, Francisco, *Niños invisibles en el cuarto oscuro*, Madrid, Editorial Tébar, 2012.

Huntington, Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991.

Joinet, Louis, *Question de l'impunité des auteurs des violations des droits de l'homme civils et politiques*, Rapport final en application de la décision 1996/119 de la Sous-Commission, Nations unies, E/CN.4/Sub.2/1997/20 et E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1.

Julia, Santos et José Carlos Mainer, *El aprendizaje de la libertad. 1973-1986: la cultura de la transición*, Madrid, Alianza, 2000, p. 45 et s.

López Díaz, María José, et Manuel J. Albert, « Las exhumaciones tropiezan con los alcaldes de Almería y Córdoba », *El País*, 1^{er} novembre 2008.

Martín Villa, Rodolfo, « La seguridad interior en la transición », dans Real Academia de Historia, *Veinticinco Años de Reinado de S.M. Don Juan Carlos I*, Madrid, Real Academia de Historia / Espasa Calpe, 2002, p. 569-621.

Osorio, Alfonso, *Trayectoria política de un ministro de la Corona*, Barcelone, Planeta, 1980.

Toharia, José Juan, « ¿Monarquía? ¿República? », *El País*, 22 décembre 2011, <https://blogs.elpais.com/metroscopia/2011/12/monarquia-republica.html>

Wahnich, Sophie, « Allemagne, Italie, France. Le devenir de la valeur "justice" dans la justice de transition en Europe occidentale », *Mouvements*, no. 53, 2008, p. 176.

Wolton, Thierry, « Exhumation de Franco : "Le gouvernement Sánchez a aussi des arrière-pensées idéologiques" », *Le Figaro*, 24 août 2018.

NATION-BUILDING CONFESSIONS: CARCERAL MEMORY IN POSTGENOCIDE RWANDA

GRETCHEN BALDWIN
INTERNATIONAL PEACE INSTITUTE

ABSTRACT:

The postconflict Rwandan state has crafted a “we are all Rwandans” national identity narrative without ethnicity, in the interest of maintaining a delicate, postgenocide peace. The annual genocide commemoration period called *Kwibuka*—“to remember”—which takes place over the course of one hundred days every year, is an underresearched part of this narrative. During the commemoration period, *génocidaires’* confessions increase dramatically; these confessions lead the government to previously undiscovered graves all over the country, just as confessions given during the grassroots justice system—*gacaca*—did in the more immediate aftermath of the genocide. According to a prominent government official known for his prison outreach, the Rwandan government no longer provides incentives for prisoners to confess. Instead, he stated in a 2017 interview, those who speak up over twenty years later are simply “moved by the spirit of *Kwibuka*.” When confessions are made, memories of past action (“bad behaviour”) are used by the state, seemingly toward an ultimate end of reinforcing the national master narrative, to subsume the individual memories of innocent survivors into the national collective memory. This paper explores the questions around the state’s evolving use of prisoner confessions, both how those confessions are obtained, and how they factor into commemoration practices now.

RÉSUMÉ :

Pendant la période d’après-conflit au Rwanda, l’état a façonné un récit d’identité nationale, « nous sommes tous des Rwandais », éliminant des distinctions d’ethnies, dans l’intérêt de maintenir une délicate paix post-génocide. La période annuelle de commémoration d’une durée de cent jours, appelée *Kwibuka* (se souvenir), est une partie de ce récit qui reste encore insuffisamment étudiée. Pendant cette période de commémoration, les aveux des génocidaires augmentent drastiquement ; ces aveux aident le gouvernement à trouver de nouvelles tombes dans le pays entier, tout comme l’ont fait les aveux donnés pendant le processus juridique de *gacaca* qui a suivi immédiatement le génocide. Selon un membre officiel du gouvernement qui est connu pour son travail dans les prisons, le gouvernement rwandais n’offre plus d’incitatifs aux prisonniers pour les encourager à faire des aveux. Il a déclaré, dans un entretien de 2017, que ceux qui avouent plus de vingt ans après les faits seraient simplement « mûs par l’esprit du *Kwibuka* ». Quand quelqu’un procède à un aveu, l’état utilise ces souvenirs des actions du passé (d’un « mauvais comportement »), vraisemblablement dans le but ultime de renforcer le récit national dominant, de sorte à incorporer les souvenirs individuels des survivants innocents dans la mémoire collective nationale. Cet article interroge l’évolution de l’utilisation des aveux par l’état : comment ces aveux sont obtenus, et quels rôles ils jouent dans les pratiques de commémoration d’aujourd’hui.

INTRODUCTION

Memory is intelligent. It's a knowledge seated neither in the senses, nor in the spirit, but in collective memory. It is communal, though deeply personal. Involved with the self, though autonomous. At war with death.

– Etel Adnan

In conflict-affected environments, states can manipulate collective memory in the interest of maintaining a delicate peace. In such cases, the state often sets the terms for what is and is not allowed into the public memory; peace is defined by the parties in power in government, and that definition often obscures or denies entirely any bad behaviour done by the state during wartime. This reinforces postconflict binaries of victors and defeated (corresponding to good and bad actors, respectively).

The postgenocide Rwandan state has crafted such a narrative. In the public, national memory, the ruling political party, the Rwandan Patriotic Front (RPF) liberated the country from *génocidaires* in 1994, taking back the country and putting a swift stop to 100 days of brutal violence. The RPF is frequently touted as a saviour force that has transformed Rwanda developmentally into “the Singapore of Africa,” but it has also faced critique for its refusal to acknowledge its own violent role in the conflict before, during, and after the Rwandan genocide and for building what many consider an authoritarian government in the aftermath. As Phil Clark writes, “simply labeling the Rwandan government as authoritarian shrouds the complexity of political and social divisions” in the country. The RPF as a political party has a “tendency to pursue innovative social policies during the good times but to lash out during periods of perceived uncertainty.”¹

Every year, Rwanda recognizes 100 days of official genocide commemoration, known as *Kwibuka*.² This period is distinct from the rest of the year in Rwanda for many reasons, many of which are easily observable, though discussion of the deeper nuances of and trauma within commemoration is very sensitive,³ creating a “period of perceived uncertainty,” per Phil Clark. During my 2017 field work in Rwanda, there was one particularly remarkable feature of *Kwibuka* that came up in a number of interviews and commemoration discussions that very few people seemed to have information about: during every *Kwibuka*, imprisoned *génocidaires*' confessions are said to increase dramatically. These confessions lead the Rwandan government to previously undiscovered graves all over the country. When a new grave is found, bodies are returned to their families and buried and mourned as part of their community's *Kwibuka* event. Less frequently, these bodies are interred in national memorial spaces.⁴ The government's process for extracting or recording these confessions is opaque, which may account for why little to no literature on the *Kwibuka* spike exists. The confessions take place despite the fact that incentives (such as reduced sentences or even release from prison) for genocide perpetrators to confess ended over a decade ago.⁵ According to a parliamentarian active in prison outreach, those prisoners who speak up now, over twenty years later, are simply “moved by the

spirit of Kwibuka.”⁶ With this practice, the Hutu (perpetrator) contribution to national memory is one that reinforces its ostensible opposite: survivor memory. Memories of past action (“bad behaviour”) are extracted by the state, seemingly toward an ultimate end of reinforcing the Rwandan nationalist project, which supports, follows, and elevates the individual memories of Tutsi survivors to create the narrative driving genocide commemoration today.

In *State Repression and the Labors of Memory*, Elizabeth Jelin speaks of a selective, national “master narrative” created through the manipulation of historical collective memory. While such practices can contribute to peace in the aftermath of violence, repressive peace is fragile, and reconciliation is a messy process. Jelin warns against agents of the state abusing their power to create official, hegemonic histories, which both erase “errors and missteps by those who are defined as heroes”⁷ and selectively centralize national identity and social cohesion in an oversimplification of postconflict dynamics. This article is not intended to be a deep dive into the current conditions of the Rwandan carceral system. Neither does it purport to offer concrete evidence of how confessions are being extracted or what the behind-closed-doors intentions of the Rwandan government are when it investigates and exhumes mass graves during Kwibuka. What this article seeks to do, rather, is present what I have seen to be an under-reported aspect of the prison-state relationship in Rwanda: the role that prisoner confession plays in the exhumation of bodies for genocide commemoration activities.

METHODOLOGY

This research comprises primarily desk research around the Rwandan prison system and collective and historical memory, discourse analysis of the state-led narrative around commemoration practices and postgenocide reconstruction, and interviews and participant observations conducted during 2017 field research in and around Kigali.⁸ When analyzing that data, I continued to be interested by the increase in confessions, but there was no space in that article to analyze it much further. It was a point that was raised early into my fieldwork, so I made a point to ask my interviewees if they had heard about increased confessions and, if so, what their interpretation of such a phenomenon was. Overwhelmingly, I was told that yes, confessions increase because discovery and exhumation of bodies increase, but that no one knew why this was happening. However, because I primarily used the snowballing method of identifying interviewees, this data is nonrandom and speaks only to a small subsection of the population in question. The advantage to this method was that, since my time in the field was limited, I was able to gain informants’ trust quickly by using existing networks and always having an intermediary introducing me to the next person or group. The exception to this process was the interviews I conducted with youth members of the survivor group AERG; those interviews were arranged by leaders within the group and happened one after the other in a single day.

While it is exceedingly difficult to obtain factual information about the realities within a state prison system (even if one has visited the prison itself), there is value in speculation around the observable effects of the goings-on within those systems, as well as value in attending to rumours and known unknowns perpetuated about what happens inside prison walls. For example, as I will expand upon further into this article, it is not possible for me to know the circumstances under which confessions are taking place, nor is it possible for me to know for sure that these confessions are, as I was told by government officials, actually being recorded during the commemoration period. However, I know that the government is releasing the details of those confessions during Kwibuka.⁹ I also know that the Rwandan citizens I interviewed are aware of the confessions and that many have either been personally affected by confessions or seen their community members affected.¹⁰ Likewise, there has so far been a dearth of scholarship linking prison conditions and confessions in Rwanda with the commemoration period. The only direct link I have been able to find is in a 2010 Amnesty International report, which notes the increase in confessions, as well as an increase in accusations and convictions of genocide ideology and denial, and the heightened perceptions of insecurity during Kwibuka very briefly.¹¹ Even still, the most extensive discussion of these spikes is a four-sentence footnote.¹²

All in all, two months' worth of research with thirty-eight interviews in total is not representative of an entire country. It would be impossible to draw conclusions from my small sample about all survivors' experiences of finding their buried relatives. However, my interviewees overwhelmingly shared an attitude that bodies found during commemoration are only ever genocide survivors'—that is, Tutsi bodies. During interviews, when discussing “found families”—a term seventeen informants used, unprompted, to refer to the bodies of genocide victims exhumed during Kwibuka—all but two of those informants, including one government official, would make a point to emphasize that bodies were found on the property of “perpetrator families,” meaning Hutu land. Lee Ann Fujii has written extensively about taking interviews' metadata into consideration—the tone, location, facial expressions, rumours, and other nonconcrete, subjective data can tell just as much as, if not more than, direct answers to interview questions.¹³

During commemoration, survivor testimonies are centralized in the public space. But when those public events include a burial, then confessions—a perpetrator's testimony—are centralized in the private space. Without the release of these confessions, whenever they have taken place, commemoration events might not include burials, and survivor families might not achieve the closure they say they experience as a result of those burials. After I began including questions about Kwibuka burials in my interviews, all but three Rwandan interviewees (twenty-eight in total) told me that while they believed it could be possible for burials to take place during the rest of the year, they knew only of concrete examples of confessions leading to burials during the hundred days of commemoration.

MEMORY AND COMMEMORATION

Collective Memory and Trauma in Contemporary Rwanda

The concept of collective memory was first named by Maurice Halbwachs in 1925 and is broadly defined as memories attributed to more than one person.¹⁴ While Halbwachs writes that the idea was novel, arguing that humanity is accustomed to thinking of memory as inhabiting and manifesting only in an individual, Nicolas Russell points out that the concept is one that has existed for much of human history, with scholarly work evolving to articulate it over time.¹⁵ Collective memory has been observed across poetry, literature, and mythology, but Halbwachs introduced the modern concept that has since been molded and expanded upon for application to, among other things, concepts of national memory.

While historical and collective memory are conceptually similar, a distinction must be drawn between them. While exact definitions vary, for the case of Rwanda and the purposes of this article, *historical memory* will refer to observable facts, or semantic (objective) memory. *Collective memory* will refer to a collective manifestation of highly personal and subjective remembrance. Scholars such as Phillippe Joutard and Marie-Claire Lavabre, developing these definitions over time, have expanded upon Halbwachs's work to link the concept of individual episodic memory to the collective memory and identity "which exists outside of or persists through time."¹⁶ In Rwanda, much of the publicly acknowledged collective memory around the genocide is linked to historical memory by the mechanism of trauma. Trauma affects "the ways we represent and communicate historical experience,"¹⁷ and is an emotional mobilizer rather than an objective one. Stefano Costalli and Andrea Rugerri justify the operationalization of individual emotions as mechanisms by which individuals are connected to a larger collective action.¹⁸ While they were referring to armed mobilization, the logic can be applied to other cases as well. Emotions connect logic to actions, which in turn construct memory of lived experience in rich (albeit not always factual) detail.¹⁹ Elizabeth Jelin states that "for the individual subject, the imprints of trauma play a central role in determining what the person can or cannot remember, silence, forget, or work through."²⁰

In conflict-affected environments, the "master narratives" Elizabeth Jelin writes about can be a tool for maintaining a delicate peace, but the sustainability of such practices is questionable. Memory is used by states, individuals, institutions, and various collectivities to narrate their pasts, investigate futures, and make sense of (or justify) the present. When linked to a collective trauma, memory can have the effect of reinforcing group belonging and subduing political dissent, as happens in Rwanda. The RPF has used collective memory of the genocide to build and bolster its "new Rwanda" nationalist project,²¹ which subsumes the Rwandan population into one collective identity, relying (especially during Kwibuka) on "symbols and rites that enhance... empathy and identification."²² Phil Clark characterizes the RPF as a "deeply divided, fragile,

paranoid party.”²³ He points out that periods of “perceived uncertainty,” like elections, are prime for the Rwandan government’s ruling party to lash out, making extreme, often repressive decisions that it perceives as protecting its power.²⁴ I would argue that Kwibuka also represents uncertainty for the Rwandan government because reports of violence and convictions of genocide ideology and denial increase, thereby disrupting social calm and introducing an atmosphere of unease and traumatic memory for quite a long period.²⁵ In response to (or perhaps in spite of) the uncertainty, the RPF and its bureaucratic arms shore up national memory to continually reinforce the collective, rather than the individual, to emphasize the “group’s vision of its past by means of cognitive learning and emotional acts of identification and commemoration.”²⁶

In Rwanda, collective memory has been curated, in the aftermath of a mass atrocity and widespread political violence, within education systems.²⁷ Society-wide, postgenocide practices have been pulled from Rwandan history and imposed by the government in the present day, reinforcing a long, national memory that depends on a time before the genocide—both *gacaca* courts, which relied on accusers’ memories of accused genocidaires in order to dole out justice, relying on memories “strengthened or diluted with the passage of time,”²⁸ and *ingando* solidarity camps exist for political and cultural reeducation to fit a unified narrative rooted in a collective historical memory.²⁹ Some point to deliberate government manipulation of collective memory deployed in order to maintain social and political control.³⁰ Tamara Hinan argues that Rwanda has actually placed an emphasis on forgetting, rather than remembering, an emphasis notable both in the government’s society-wide erasure of ethnicity and in its enthusiasm for one-on-one, individual-level reconciliation, which necessitates a “chosen amnesia” as a coping mechanism for coexistence.³¹

Timothy Longman and Théoneste Rutagengwa have written on the constraints placed on Rwandans and the role of history and memory in those constraints. In this analysis, Longman and Rutagengwa frame the RPF’s postgenocide actions as an “ambitious program of social engineering,”³² predicated on suppression of dissent and unflinching dedication to the official historical memory. Public remembrance has grown to be “regarded as a duty and one of the main elements on the road to reconciliation.”³³ Postgenocide public memory in Rwanda has been studied quite extensively, but little has been written on the specific role that the Kwibuka commemoration period plays in the making and remaking of genocide memory.

Kwibuka

Within recent work on collective memory and commemoration in Rwanda,³⁴ very little attention has been given to the entirety of the 100-day Kwibuka period, nor to the profound shift in rhetoric and attitude that exists in the country for those 100 days. News articles surface in early April, highlighting traumatic survivor experiences and presidential speeches, but international coverage all but vanishes after that.³⁵ All but four of my 2017 interviewees mentioned the

widespread retraumatization that commemoration participants experience across the entirety of Kwibuka—not just during the first week of activity. After the first week, government representatives tend to highlight that the country largely returns to normal, though a Rwandan Broadcasting Agency executive confirmed that national television continues to provide “nonstop coverage” until the very last day of Kwibuka.³⁶ Despite that rhetoric, survivors have stated that they experience feelings of trauma and “heightened sensitivity” during the entirety of Kwibuka—not just during the first week.³⁷ While the Rwandan state characterizes Kwibuka as celebrating all Rwandans and the progress that the country has made, individual experiences of the commemoration period are in opposition with this. Survivors frequently say that they feel less safe during Kwibuka than they do during the rest of the year, and all of my interviewees who identified as survivors said that they perceive an uptick in violence toward their broad community. All of this creates a volatile atmosphere and increases a widespread perception of vulnerability. Evocation of memories of the genocide—a central component of Kwibuka activities through survivor testimonies and the exhumation and reburial of genocide casualties—exacerbate this sensitivity and cause many Kwibuka participants to experience PTSD episodes and mental breaks.

In 2010, Bert Ingelaere observed the following about public life in Rwanda:

When Danielle de Lame conducted fieldwork in Rwanda in the late 1980s, she noticed that all public gatherings—whether festive religious events, ritualized public drinking activities or ‘politico-private’ gatherings—‘serve to transmit meaning, provide the instruments of memorization, and create consensus’ (2005: 303). What she saw as a cultural predilection for consensus was of course encouraged and enhanced after the 1994 genocide as part of the massive effort to restore order and maintain security. Sensitization campaigns, commemoration ceremonies, speeches by dignitaries, and reeducation programs—the so-called *Inganda* and *Itorero*—are intended not only to eradicate ‘genocide ideology,’ but also to promote a specific image of Rwanda. The weekly *Umuganda* communal labor activities, for example, are carried out at the local level, but they conclude with a speech delivered by centrally appointed leaders on a theme chosen by the government and published in the official gazette. All of these activities have naturally instilled a high degree of self-censorship among the Rwandan peasant population.³⁸

Both Ingelaere’s 2010 observations and Lame’s, many years earlier, align with my own, many years later, during Kwibuka. Government officials and other elites tout the decentralization of commemoration events as a net positive, a sign of progress, of power reaching the hands of the people, reconciling communities, that seems to be a continuation of the transitional justice period, during which the appearance of harmony was emphasized over longer processes of communal healing.³⁹ According to Ingelaere, the government in contemporary Rwanda serves as the centre from which not simply policy, but knowledge itself

is “actively construed, managed, and controlled.”⁴⁰ This is true especially of the Kwibuka period. The Kagame administration has, in recent years, though, outsourced commemoration planning to various individuals and committees and has ultimately left the majority of events themselves to be executed in and by smaller, more intimate communities (the periphery). However, the committees and organizations planning are still very much directed by the central government.⁴¹ All Kwibuka themes, public lectures, and programming follow a thread that may be developed in the middle space (between centre and periphery) but that ultimately requires approval from the centre.⁴² Programming is delivered and guided by “survivor organizations.” Trauma counselors are deployed to all corners of the country to provide mental health support for traumatized participants; those counselors are trained and provided by survivor organizations and, according to interviews with organizers and staff at the National Commission for the Fight against Genocide (CNLG), almost all trauma counselors undergo training specifically developed and carried out by an extension of the Ministry of Health called the Rwandan Biomedical Centre.

In stark contrast to this three-month emphasis on public memory of genocide, rhetoric outside of Kwibuka is extremely subdued. The other nine months of the year are characterized by the illegality of “genocide ideology.”⁴³ Under this law, identifying Hutu, Tutsi, or Twa—except in a historical context—is outlawed under the guise of achieving homogeneity in the new Rwanda (“We are all Rwandan”).⁴⁴ The ambiguous legal definition of genocide ideology has drawn international criticism due in part to its use by the state for suppression of both antigovernment sentiments and historical concerns over possible war crimes committed by the RPF.⁴⁵ The genocide-ideology law reinforces the Rwandan state’s master narrative of the RPF and Paul Kagame (a key member of the armed group when it declared the *génocidaires* to be vanquished in 1994) as the saviours of Rwanda, ushering in an era of peace and unity.

Timothy Longman and Théoneste Rutagengwa have written on the constraints placed on Rwandans and the role of memory in those constraints, all with a heavy historical focus. In this analysis, Longman and Rutagengwa frame the RPF’s postgenocide actions as an “ambitious program of social engineering,”⁴⁶ predicated on suppression of dissent and unfaltering dedication to the official historical memory. Though nominally rooted in history, this manipulation and standardization have significant implications for the reinforcement of collective memory. With all Rwandans publicly adhering to the collective history that says that ethnic divisions were never natural to their country and are now abolished, the state has constructed a baseline from which to enforce its legal mandate erasing ethnicity from Rwandan discourse. Public remembrance has grown to be “regarded as a duty and one of the main elements on the road to reconciliation.”⁴⁷ However, Rwandans continue to privately acknowledge ethnic difference, and my research has shown two things regarding ethnicity during commemoration. First, coded language stands in for Tutsi and Hutu as “survivor” and “perpetrator,” respectively. Second, the commemoration period stands as an exception—albeit selectively—to the public outlawing of ethnicity, meaning that during

Kwibuka, Tutsi identity is regularly spoken about (though “survivor” is still used a great deal as a stand-in). In contrast, Hutu identity is still rarely named. When these identifiers are used, their reference point is always the genocide, which means that when Tutsis are named they are often valorized as survivors, while mention of Hutu identity frequently recalls their genocide-era status as perpetrators of violence.⁴⁸ During the rest of the year, memorials, museums, and preserved sites of violence (some of which shock in their explicitness)⁴⁹ exist as reminders of the conflict that include references to ethnic identity, but those memorial spaces are static and exist more for tourists and foreigners than for Rwandan residents.⁵⁰ Commemoration, on the other hand, is a dynamic process deploying and modifying memory through active participation.

Kwibuka points to the successes of the state and the gratitude that all Rwandans should feel toward the RPF for liberating the country from violent destruction. The consistent, “never again” rhetoric, while internationally popular, subtly threatens the possibility of resurging violence; much of Kwibuka literature, from presidential speeches to community-level “curricula,” contributes to the trauma and creates a sort of political paralysis: if we do not remember the horrors of our past, then your home may once more erupt in violence, and you will once again witness or be subjected to terrible things. In his 2014 Kwibuka speech, President Kagame warned that “if people’s choices are not informed by historical clarity, the danger is ever present.”⁵¹ Since taking power, the RPF has forged its own historical memory in the aftermath of conflict which has, in turn, dictated the public expectations of Rwanda’s collective memory. Both of these state-driven memory narratives are essential to the RPF’s remaking of a unified Rwandan identity,⁵² transitioning from ethnic division now globally recognized as having given rise to violence so horrific that it is frequently referred to as unspeakable.⁵³ Kwibuka is meant to reinforce this unification, but often ends up exacerbating and highlighting difference instead.

Exhumations and Commemoration

One interviewee in 2017 told me, “I don’t know how it happens, but [...] the Kwibuka period is when most people find their relatives.”⁵⁴ She recounted a recent story of a man’s body that was uncovered during the commemoration period while a house was being built. His family knew roughly “where he had been thrown” but had been yet unable to find him. His body was eventually found when the builders were digging the toilet pit.

Another interviewee informed me that bodies are almost always found on “perpetrator” property, and flatly stated that she did not care whether the occupants of the land knew whether or not the bodies were there because she felt that genocide survivors would never move onto land where genocide victims were buried.⁵⁵ She likewise told me that anyone occupying land underneath which graves were located did not have a right to request that their property or infrastructure be disrupted as little as possible in the exhumation process. The

only priority, she said, is the bodies. She, too, told me that every instance she knows of bodies being exhumed has happened during Kwibuka, and she believes that bodies are still being found because “those who killed” are still confessing. Finally, she concluded that she believes many perpetrators are now walking free, despite having never confessed, and feels resentful that this is allowed to go on. When I asked her to elaborate, she told me that all perpetrators have a responsibility to confess so that survivors can find their families and achieve closure through burial. She rejected the notion that those who are free may have already confessed all they know.

In line with this, still another interviewee told me an anecdote about a mother and her daughter who had just moved into a new home, when an imprisoned *génocidaire* confessed to burying bodies on what was now their property.⁵⁶ Despite the women’s pleas that they were unaware of the grave, their house was demolished in the exhumation process (the interviewee did not know whether or not the confession and discovery happened during Kwibuka). I was also told shortly after arriving in 2017 that a petrol station near the popular Nyabugogo bus terminal had been razed just two weeks before (early May 2017, during Kwibuka) because a confession had led to mass exhumation of a number of bodies buried there.⁵⁷ In 2018, the survivor organization Ibuka was part of a massive search for and exhumation of bodies in Gasabo district launched on April 11—the start of commemoration—and homes had been or would be demolished in order to uncover many of the graves. This action reportedly came after a “defendant accused of participation in the genocide revealed information about the burial sites.”⁵⁸

The number of informants for this research is not large enough to reach any conclusive stance about whether nonsurvivor families are treated differently from the way in which survivor families might be treated when lives and property are disrupted in the interest of finding and exhuming bodies. But the woman who stated that bodies are always found on Hutu-owned land was not alone; around half of my interviewees expressed a comparable sentiment in some way or another, though none quite as directly. More often, I was told that such things could not possibly happen where survivors live, an exceptionalism that was likewise expressed in statements that survivors could not possibly inflict violence against other people. Once again, Lee Ann Fujii’s work is critical here to understanding why interviewees should pay attention to interview metadata in order to grasp the many layers of Rwandan social realities. In a society where individual identities are politicized by the state, it can be difficult to move beyond surface-level regurgitation of or interaction with the state’s master narrative.⁵⁹ As Helen Hintjens has written, “one cannot expect frank answers to [...] sensitive questions, yet these are the questions that need to be asked.”⁶⁰

Whether there is a widespread disruption of nonsurvivor property during commemoration or not, these 2017 interviews indicate that there is a *perception* of disruption and destruction of property, and a belief that such disruption and destruction are deserved or just. Likewise, the perception is that these small-

scale exhumations (I was told, for example, that fifteen bodies were unburied at the site of the razed petrol station) directly result from *génocidaire* confessions. In the case of the Gasabo district exhumations, an Ibuka representative told the Associated Press that these exhumations would lead to relaunched investigations and further prosecutions of anyone found to have participated in the killings who had not already been identified.⁶¹

PRISON

Lee Ann Fujii, in reviewing Carina Tertsakian's 2008 book about the lives of Rwandan prisoners, points out that survivor organizations like those I studied as part of my 2017 fieldwork have an intimate power over the decision making about which prisoners are and are not released.⁶² These same survivor organizations have an intimate power over the design and implementation of commemoration activities and curriculum annually, even now. It does not seem a far stretch to guess that these two tools of influence may enjoy some overlap.

The Rwandan transitional-justice process has come under increased criticism in recent years, and, while much of that critique is well-placed and important when considering transitional justice after future atrocities, it is likewise important to note that all states struggle to identify the “right” ways to pursue justice and reconciliation. Kristin Doughty writes that much of the “violence of social repair” is not necessarily dependent on the state-driven reconciliation process and its flaws, but that any reconciliation efforts of this scale will be inherently fraught.⁶³ The Rwandan approach was, at least, a divergence from the global norm. In particular, its use of *gacaca* community courts—a return to traditional, grassroots forms of justice in response to the sheer numbers of accused in the aftermath of the genocide—is closely linked to the ways in which memory, perceptions of justice, and punitive mechanisms are deployed as part of commemoration today.

Anu Chakravarty's research on the “nuts and bolts” of the *gacaca* courts reveals the uncertainty of that period; she points out that ordinary citizens were encouraged to prove themselves to be “patriotic Rwandans” by undercutting local-level social ties, denouncing neighbours and family members in the service of a greater good, in the service of a grand unification project.⁶⁴ She further points out that social ties in reconciliation processes have long been important to how justice is or is not carried out in postgenocide Rwanda; Chakravarty's research shows that *gacaca* judges were quite capable of impartiality if they had no prior links to the accused, but that they did often give more lenient sentences to people whom they knew, to whom they were related, or from whom they had something to gain.⁶⁵

In the early days of Rwandan transitional justice, *génocidaires* who admitted to their crimes before they were identified by survivors were typically given more lenient sentences. One problem with this, highlighted by Timothy Longman, was that the incentive for false accusations was quite high. Indeed, an incredi-

ble number of prisoners in Rwanda are estimated to have been falsely convicted, often in the service of accusers' personal or political vendettas.⁶⁶ Following the genocide, thousands of people at a time were rounded up—often, their names would be written on pieces of paper, indicating that someone had named them *genocidaires*—in the middle of the night, thrown into prison, and never given a proper trial.⁶⁷ Over several years of interviews, many prisoners in Rwanda told Carina Tertsakian that they were optimistic that everyone would someday get a trial, or that someone would vouch for them in a *gacaca* process. However, many also told Tertsakian that they had no faith in the system; without lawyers, they did not see a path to justice.⁶⁸

Gacaca ended in 2004, at which time prisoners were given a final opportunity to “confess their guilt and ask for forgiveness” before a state-determined deadline.⁶⁹ From *gacaca* onward, there have been no (publicly known) incentives offered for confession; this fact was reinforced in 2017, in an interview with the aforementioned politician active in prison outreach. Indeed, since *gacaca* ended, the justice process in Rwanda has shifted from “a system designed to facilitate confessions to a process driven by accusations.”⁷⁰ Though my research provides preliminary evidence that this accusations-driven process is amplified during *Kwibuka*, the lack of large-scale and long-term projects on the commemoration period represents a serious gap in the literature on ethnic identity and interethnic trust in postgenocide Rwanda.

Gacaca was a means by which to gather information about the locations of bodies countrywide, and finding those bodies often meant a great deal to survivors, particularly the families of those exhumed and subsequently reburied.⁷¹ However, as some have pointed out, the process of exhuming and reburying, particularly as part of an established, public memorial space or commemoration activity, can be extremely traumatizing for survivors.⁷² Additionally, exhumations and continued confessions and reburials can widen the divide between social groups. The Rwandan daily *The New Times* published an editorial during *Kwibuka* 2018 that stated explicitly that the continued discovery of mass graves suggests that many perpetrators “never bothered to reveal [their locations] to bereaved families so that they can get closure.” This same editorial prods at existing social fissures, ending by saying that “some very cruel people still live in our midst.”⁷³ Such discourse places the responsibility of reconciliation through confession on one group, Hutus, while simultaneously positioning them as threats to the survivor population.

The discovery of four mass graves just outside of Kigali prompted the above-mentioned editorial. These graves were found “hardly a week” into *Kwibuka*, which means that the divisive language used by the publication called doubly upon the heightened tension that my interviewees discussed. The piece makes it sound as though these graves were found by chance, which is certainly possible. However, the serendipity of a spontaneously discovered mass grave (at the time of the editorial's publication, over 200 bodies had been exhumed and more were expected) just at the start of commemoration is suspect.

Timothy Longman writes: “Rwanda’s genocide trials contradicted the public rhetoric of the regime in another important way. Although the rejection of ethnicity was a central component of the RPF’s public rhetoric, the genocide trials actually served to reinforce the centrality of ethnicity within Rwandan public life.”⁷⁴ The trials have been over for over a decade, but Longman’s observation, like so many around the distribution of postgenocide justice, holds for commemoration activities. During each 100 days of Kwibuka, ethnic designations are selectively revived (“Tutsi” much more freely than “Hutu”), which in turn does the work of reinforcing the divisions that caused the genocide despite an official policy of ethnic nonrecognition⁷⁵—the result of which is that no one discusses ethnicity at all—during the rest of the year.⁷⁶ While commemoration events look different throughout the country and certainly take place in villages that would be all Hutu (were Hutu still an official identity group), for communities made up primarily of survivors, an essential component of Kwibuka programming is the burial of found families. This practice relies heavily on the Rwandan prison system and the state’s decision to extract and release confessions.

The Rwandan prison system is, like so many, fairly impenetrable. Several reports have been released in recent years that detail use of torture to extract confessions. The assertion is that these confessions keep arising anew year by year; multiple interviews in 2017 held with high-level government officials, Kwibuka organizers, and memorial archivists revealed that those in power maintain a somewhat outlandish suggestion that prisoners are simply choosing, of their own volition, to confess more frequently during commemoration than they do during the rest of the year. If we are to understand legal systems as exerting the coercive power of the state that controls them,⁷⁷ then it would be unwise to accept the state’s claims of prisoner goodwill—being moved to confess, en masse, by some sort of spiritual pull, as asserted by the parliamentarian—without evidence beyond the claims on their own.

The interplay between the government’s control over the commemoration programming and the government’s control over the prison systems within which people confess but raises ethical questions about the retrieval and deployment of certain people’s memories. If prisoners are confessing only during Kwibuka, why is that? To be emotionally moved by the power of the commemoration period alone, as I was told, is a nice sentiment that at face value fits neatly into a unity-and-reconciliation narrative, but it lacks evidence and empirical explanation. On the other hand, if prisoners are confessing year-round or have already confessed years earlier, then we must ask why the vast majority of found bodies are located and exhumed during the same hundred-day period of every year, rather than being exhumed immediately after confessions are made.

CONCLUSION

In his 2016 memoir, Hisham Matar writes: “One of the frustrations of prison life, which is also one of its intended consequences, is that the prisoner is made ineffective. He is unable to be of much use. The aim is to render him powerless.

The frustration builds up until he takes an unreasonable risk.”⁷⁸ The point is well placed and likely true of many prison settings. But what happens when the prisoner, both as an individual and as a symbolic entity, is rendered ineffective to his original cause or to himself, but at the same time is being instrumentalized by the state? What happens when a prisoner’s presence, words, and inaccessibility allow the prisoner to manipulate all three to formulate a component of the master narrative? When do a prisoner’s words stop being his own? Do memories cease to belong to the memory-bearer after they have been shared?

To remember a location, a space where bodies were buried, is a memory interaction—a web of activity emerges, and one person’s memories interact with those of others. If a *génocidaire* confesses a burial ground or a mass grave, that confession has a profound effect on the memories of the dead’s still-living family. On a larger scale, the exhumations that follow constitute a piece of the greater, collective memory that links to the new Rwanda, a postgenocide nationalist unity reliant on invocation of a violent past and a future rooted in “never again.” This research, as it currently exists, cannot shed light on what is actually happening in Rwandan prisons. It can, however, highlight that the deployment of confessions to uncover mass graves and exhume bodies relies on a prison system known for its abuse of ambiguous laws, its secret detainments, and its employment of torture.⁷⁹

A few possible explanations for the increase in confessions present themselves, though all is speculation given the already-discussed opacity and inaccessibility of the system in question. First, it is possible that prisoners are simply choosing to confess year after year, perhaps moved by guilt or personal trauma that either reaches a breaking point naturally or is exacerbated by Kwibuka activities, or perhaps following intraprison social norms that have developed over time.⁸⁰ Anu Charkravarty has pointed out that, counterintuitively, the number of confessions was very low in the early years of the gacaca courts. Prisoners took an unexpectedly long time to respond to incentives like temporary parole or release; Chakravarty’s ethnographic work indicated that this low response to incentives resulted from a lack of trust in the government. Prisoners thought that confessions were simply a way they could be identified as guilty and subsequently punished indiscriminately.⁸¹ Given this, perhaps over time, prisoners have, indeed, experienced reform and reconciliation on a personal level (which could in turn be influenced by the social influence of seeing other prisoners confessing over time) and chosen of their own volition to reveal burial sites. Carina Tertsakian’s research describes how disconnected prisoners were from external society, and explains the unique social structures that arose in part as a result of this disconnect.⁸² It is not outside the realm of possibility that late confession has become normalized as prison subcultures and social ties solidify over time.

Another, more sinister possibility is that the government is using torture or false promises (such as reduced sentences) to extract confessions. While there are credible reports of this happening generally, these reports often point to false confessions of more recent crimes like violation of the genocide-ideology law.⁸³

For torture to be used to extract truthful, provable confessions of genocide-era burials seems less likely, as *génocidaires* have now been imprisoned for many years; however, if there are perceived *negative* effects of confession—secretly extended sentences, perhaps, or in-prison ostracization or harassment following confessions—then to delay offering incontrovertible evidence of guilt by confessing grave locations would make slightly more sense. On the other end of that possibility, the prison system could be offering incentives, real or fake, to prisoners in exchange for confessions during Kwibuka, and simply is not publicizing that policy.

The final speculation that this research presents is that the Rwandan government is sitting on backlogged confessions and strategically releasing grave locations to coincide with Kwibuka every year. While this is a serious suggestion—that I must, once more, emphasize is speculative—it would align with the RPF’s known track record of memory manipulation and social control. Considering that the state controls Kwibuka programming and commemoration messaging from start to finish, control over and instrumentalization of both memory extraction and deployment does not seem so far off.

Timothy Longman points out that “the confession process [during gacaca] encouraged perpetrators to seek reconciliation with survivors and provided important information about what happened in 1994. Learning the fate of specific relatives and, in some cases, being able to recover and bury their bodies was particularly important to many survivors. Yet many people were frustrated by a general lack of truthfulness in gacaca. Many Hutus complained of false accusations, while Tutsi survivors complained that too many Hutu refused to admit their real role in the genocide or implicate others.”⁸⁴ This is still going on today, except that now face time between confessors and victims’ families appears to be nonexistent. Confessions happen inside prisons (according to the government) and on the outside, while commemoration participants speculate about the truthfulness of accusations,⁸⁵ claim commemoration as a time for survivors only (rather than being a broader continuation of reconciliation),⁸⁶ and complain that “perpetrators” do not respect Kwibuka.⁸⁷ Very little is known regarding how people know who is buried where, how families are reached to reunite them with the dead, or who makes the decision to include found bodies in commemoration activities.⁸⁸ This article does not strive to be conclusive; the systems in question are far too opaque for that. Instead, readers and researchers should consider the information presented therein as, I hope, guiding future research into Kwibuka’s link to prisoner treatment and interaction with both the state and collective Rwandan memory. What is the process of retrieving a confession and confirming it, and why are so many confessions being deployed—whether by the confessor or by the state—during the same hundred-day period each year?

ACKNOWLEDGEMENTS

This research was made possible by an Advanced Consortium on Cooperation, Conflict, and Complexity (AC4) Graduate Fellowship. The sensitive nature of this work requires anonymity for all informants and individual credit cannot be given where due. Two people in particular went above and beyond; they were generous friends and guides both during and after the 2017 fieldwork, and the author hopes that this analysis does their contributions justice.

NOTES

- ¹ Phil Clark, “Rwanda: Kagame’s Power Struggle,” *The Guardian*, August 5, 2010.
- ² Kinyarwanda meaning “to remember.”
- ³ For further analysis of *Kwibuka*, see Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: *Kwibuka* and the Rise of Survivor Nationalism in Post-Conflict Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019, p. 355–375.
- ⁴ For more information on exhumation and interment practices, see Erin Jessee, “Promoting Reconciliation through Exhuming and Identifying Victims in the 1994 Rwandan Genocide,” CIGI Africa Initiative, Discussion Paper no. 4, July 2012.
- ⁵ Interview with government official, July 2017.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Jelin, Elizabeth, Judy Rein, and Marcial Godoy-Anativia, *State Repression and the Labors of Memory*, University of Minnesota Press, 2003, p. 27–29.
- ⁸ Over the course of seven weeks, I conducted thirty-eight informal interviews, primarily with people who self-identify as genocide survivors. Many, but not all, of those interviews contained questions and conversations relevant to the themes explored in this article, despite being conducted for a different project. All informants are anonymized and listed in Appendix A. I also carried out nine participant observations of commemoration activities during this time. This process was approved by the Columbia University Institutional Review Board, protocol number IRB-AAAR4442.
- ⁹ Interview with Rwanda Broadcasting Agency executive; interview with Kigali Genocide Memorial archivist; interviews with two government officials.
- ¹⁰ I began asking about confessions and “found families”—meaning bodies exhumed by the government after prisoner confessions allegedly locate them—after my third in-country interview. Thirty-one of the thirty-four people I interviewed after that were Rwandan, and all of them said that confessions had led to the discovery of either their own family members or the family members of members of their direct communities.
- ¹¹ For more on the increase in accusations and convictions of genocide ideology and denial, see Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: *Kwibuka* and the Rise of Survivor Nationalism in Post-Conflict Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- ¹² Amnesty International, “Safer to Stay Silent: The Chilling Effect of Rwanda’s Laws on ‘Genocide Ideology and ‘Sectarianism,’”” Index number: AFR 47/005/2010, August 31, 2010, footnote 53, p. 41.
- ¹³ Lee Ann Fujii, “Shades of Truth and Lies: Interpreting Testimonies of War and Violence,” *Journal of Peace Research*, vol. 47, no. 2, p. 231–241.
- ¹⁴ Halbwachs coined the term *mémoire collective* in his book *Les Cadres sociaux de la mémoire*.
- ¹⁵ Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*; Nicolas Russell, “Collective Memory before and after Halbwachs.”
- ¹⁶ Nicolas Russell, “Collective Memory before and after Halbwachs,” p. 15.
- ¹⁷ Cathy Caruth, “Recapturing the Past: Introduction,” in *Trauma: Explorations in Memory*, p. 151.

- ¹⁸ Stefano Costalli and Andrea Rugerri, “Indignation, Ideologies, and Armed Mobilization: Civil War in Italy, 1943–45,” p. 140.
- ¹⁹ Nicolas Russel, “Collective Memory before and after Halbwachs.”
- ²⁰ Elizabeth Jelin, *State Repression and the Labors of Memory*, p. 2.
- ²¹ For more on the “New Rwanda,” see: Sigrun Marie Moss, “Beyond Conflict and Spoilt Identities: How Rwandan Leaders Justify a Single Recategorization Model for Post-Conflict Reconciliation,” *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 2, no. 1, 2014; Lacey, Marc. “A Decade After Massacres, Rwanda Outlaws Ethnicity,” *The New York Times*, April 9, 2004; Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: Kwibuka and the Rise of Survivor Nationalism in Post-Conflict Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- ²² Aleida Assmann, “Transformations between History and Memory.” *Social Research*, vol. 75, no. 1, 2008, p. 66.
- ²³ Phil Clark, “Rwanda: Kagame’s Power Struggle,” *The Guardian*, August 10, 2010.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: Kwibuka and the Rise of Survivor Nationalism in Post-Conflict Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- ²⁶ Aleida Assmann, “Transformations between History and Memory.” *Social Research*, vol. 75, no. 1, 2008.
- ²⁷ King, Elisabeth. “Memory Controversies in Post-Genocide Rwanda: Implications for Peacebuilding.” *Genocide Studies and Prevention*, vol. 5, no. 3, 2010, p. 293–309.
- ²⁸ Kristin Doughty, “Law and the Architecture of Social Repair: Gacaca Days in Post-Genocide Rwanda,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, 2015, p. 425.
- ²⁹ Andrea Purdeková, “Repatriation and Reconciliation in Divided Societies: The Case of Rwanda’s *Ingando*,” *Refugee Studies Center, Working Paper*, January 2008.
- ³⁰ Thomas Kelley, “Maintaining Power by Manipulating Memory in Rwanda,” *Fordham International Law Journal*, vol. 41, no. 1, p. 81–132; Susan Thomson, “The Darker Side of Transitional Justice: The Power Dynamics Behind Rwanda’s *Gacaca* Courts,” *Africa*, vol. 81, no. 3, 2011, p. 373–390; Kristin Doughty, “‘Our Goal Is Not to Punish but to Reconcile’: Mediation in Postgenocide Rwanda,” *American Anthropologist*, vol. 116, no. 4, 2014, p. 780–794.
- ³¹ Tamara Hinan, “To Remember, or to Forget? Collective Memory and Reconciliation in Guatemala and Rwanda,” *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, vol. 18, no. 1, 2010, p. 13–22.
- ³² Longman, Timothy, and Théoneste Rutagengwa. “Memory, Identity, and Community in Rwanda.”
- ³³ Róg, Urszula. “Commemorating Genocide—An Important Element of the Politics of Memory in Rwanda.”
- ³⁴ See especially King (2010), Mamdani (2002), LeMarchand (2007), Longman (2017), Longman and Rutagengwa (2004), Ingelaere (2010 and 2014), and Conway (2013).
- ³⁵ See, for example, Hackel, Joyce, “Rwandans Let Their Pain and Memories Erupt as They Observe the 20th Anniversary of the Genocide,” *CNN*, April 7, 2014.
- ³⁶ Interview with RBA executive, June 2017. “Nonstop coverage” included broadcasting Kwibuka concerts, burials, accusations of genocide denial and ideology, threats received from “people who would still promote extermination,” and government speeches.
- ³⁷ For more information on the structure and scheduling of Kwibuka events countrywide, see Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: Kwibuka and the Rise of Survivor Nationalism in Post-Conflict Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- ³⁸ “Do We Understand Life after Genocide? Center and Periphery in the Construction of Knowledge in Postgenocide Rwanda,” *African Studies Review*, April 2010.

- ³⁹ Kristin Doughty, “‘Our Goal Is Not to Punish but to Reconcile’: Mediation in Postgenocide Rwanda,” *American Anthropologist*, vol. 116, no. 4, 2014, p. 780–794.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ Interviews with CNLG officials, Kigali, June 2017.
- ⁴² The agency that develops the Kwibuka theme and program materials every year, CNLG, is a national committee—an arm of the central government.
- ⁴³ Rwanda: Law No. 18/2008 of 2008 Relating to the Punishment of the Crime of Genocide Ideology.
- ⁴⁴ Marc Lacey, “A Decade after Massacres, Rwanda Outlaws Ethnicity,” *The New York Times*, April 9, 2004.
- ⁴⁵ Amnesty International, “Safer to Stay Silent: The Chilling Effect of Rwanda’s Laws on ‘Genocide Ideology and ‘Sectarianism,’”” Index number: AFR 47/005/2010, August 31, 2010.
- ⁴⁶ Timothy Longman and Théoneste Rutagengwa, “Memory, Identity, and Community in Rwanda.”
- ⁴⁷ Urszula Róg, “Commemorating Genocide—An Important Element of the Politics of Memory in Rwanda,” *TransConflict*. (n.p.), October 6, 2014.
- ⁴⁸ Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: *Kwibuka* and the Rise of Survivor Nationalism in Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- ⁴⁹ At the massacre at Murambi Technical School, for example, one mass grave was packed so full of bodies that hardly any oxygen penetrated and the bodies barely decomposed before being dug up. When they were later exhumed, the Murambi bodies were preserved in lime, and are now openly displayed, on table after table, as part of the Murambi memorial. It is a jarring sight, to say the least. It is worth noting that Erin Jessee’s July 2012 CIGI discussion paper “Promoting Reconciliation through Exhuming and Identifying Victims in the 1994 Rwandan Genocide” points out that “many survivors perceive [prominent displays of human remains] to be culturally inappropriate, akin to treating the dead with disrespect” (15). Jessee also points to the retraumatization that can result from such graphic displays.
- ⁵⁰ 2017 interviewees unanimously told me that they would not visit memorial spaces outside of the commemoration period, and many expressed surprise that I would even ask, thinking that the point was already obvious.
- ⁵¹ “Speech by President Kagame at the 20th Commemoration of the Genocide against the Tutsi,” April 2014.
- ⁵² Urszula Róg, “Commemorating Genocide—An Important Element of the Politics of Memory in Rwanda,” *TransConflict*. (n.p.), 6 Oct. 2014; Sigrun Marie Moss, “Beyond Conflict and Spoilt Identities: How Rwandan Leaders Justify a Single Recategorization Model for Post-Conflict Reconciliation,” *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 2, no. 1, 2014.
- ⁵³ Interviews with CNLG officials and AERG student leaders in Kigali, June–July 2017. Kwibuka programming that I observed also included frequent references to the “unspeakable,” “inhuman,” or “unimaginable” violence of the 1994 genocide.
- ⁵⁴ Interview with government official, Kigali, June 2017.
- ⁵⁵ Interview with survivor, Kigali, June 2017.
- ⁵⁶ Interview with survivor, Nyanza, July 2017.
- ⁵⁷ Interview with human rights lawyer, Kigali, May 2017.
- ⁵⁸ EFE-EPA, “18,000 Victims of the Rwandan Genocide Exhumed from Mass Graves since April,” *EFE*, September 19, 2018.
- ⁵⁹ Lee Ann Fujii, “Shades of Truth and Lies: Interpreting Testimonies of War and Violence,” *Journal of Peace Research*, vol. 47, no. 2, p. 231–241.
- ⁶⁰ Helen Hintjens, “Post-Genocide Identity Politics in Rwanda,” *Ethnicities*, vol. 8, no. 1, March 2008, p. 7.
- ⁶¹ Ignatius Ssuna, “Rwandans Shocked by Discovery of Genocide-Era Mass Graves,” *Associated Press*, April 25, 2018.

- ⁶² Lee Ann Fujii “Review: Le Château: The Lives of Prisoners in Rwanda,” *African Studies Review*, 2009, p. 197.
- ⁶³ Doughty, Kristin, “Law and the Architecture of Social Repair: *Gacaca* Days in Post-Genocide Rwanda,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, 2015, p. 419–437.
- ⁶⁴ Anu Chakravarty, “Investing in Authoritarian Rules: Punishment and Patronage in Rwanda’s *Gacaca* Courts for Genocide Crimes,” Podcast interview with Kelly McFall, New Books Network, March 28, 2017, available at <https://newbooksnetwork.com/anuradha-chakravarty-investing-in-authoritarian-rule-punishment-and-patronage-in-rwandas-gacaca-courts-for-genocide-crimes-cambridge-up-2016/>
- ⁶⁵ Ibid.
- ⁶⁶ Timothy Longman, “Trying Times for Rwanda: Reevaluating *Gacaca* Courts in Post-Genocide Reconciliation,” *Harvard International Law Review*, vol. 32, no. 2, 2010, p. 48-52; Human Rights Watch, “Justice Compromised: The Legacy of Rwanda’s Community-Based *Gacaca* Courts,” May 31, 2011.
- ⁶⁷ Carina Tertsakian, *Le Chateau: The Lives of Prisoners in Rwanda*, 2008.
- ⁶⁸ Ibid.
- ⁶⁹ Jeevan Vasagar, “Final Amnesty for Perpetrators of Rwanda Genocide,” *The Guardian*, February 17, 2004.
- ⁷⁰ Bert Ingelaere and Marijke Verpoorten, “Inter-Ethnic Trust in the Aftermath of Mass Violence: Insights from Large-N Life Histories,” *Working Paper*, vol. 9, 2016, p. 17.
- ⁷¹ Timothy Longman, *Memory and Justice in Post-Genocide Rwanda*; Interviews, Kigali, June 2017.
- ⁷² Erin Jessee, “Promoting Reconciliation through Exhuming and Identifying Victims in the 1994 Rwandan Genocide,” *CIGI Africa Initiative*, Discussion Paper no. 4, July 2012.
- ⁷³ The New Times, “Newly Found Graves Raise More Questions,” April 24, 2018.
- ⁷⁴ Timothy Longman, *Memory and Justice in Post-Genocide Rwanda*, p. 127.
- ⁷⁵ Elisabeth King & Cyrus Samii, “Minorities and Mistrust: On the Adoption of Ethnic Recognition to Manage Conflict,” *Journal of Peace Research*.
- ⁷⁶ Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: *Kwibuka* and the Rise of Survivor Nationalism in Post-conflict Rwanda.”
- ⁷⁷ Timothy Longman, *Memory and Identity in Post-Genocide Rwanda*, p. 120.
- ⁷⁸ Hisham Matar, *The Return*, p. 153.
- ⁷⁹ Human Rights Watch, “‘We Will Force You to Confess’: Torture and Unlawful Detention in Rwanda,” October 2017.
- ⁸⁰ In our 2017 interviews, the aforementioned government official informed me that prisons do have commemoration programming, just like the rest of the country. He refused to give me details, instead telling me simply that much of it included perpetrator testimonies—a mirroring of the survivor testimonies I witnessed in free community commemorations.
- ⁸¹ Anu Chakravarty, “Investing in Authoritarian Rules: Punishment and Patronage in Rwanda’s *Gacaca* Courts for Genocide Crimes,” Podcast interview with Kelly McFall, New Books Network, March 28, 2017.
- ⁸² Carina Tertsakian, *Le Chateau: The Lives of Prisoners in Rwanda*, 2008.
- ⁸³ Human Rights Watch, “‘We Will Force You to Confess’: Torture and Unlawful Detention in Rwanda,” October 2017.
- ⁸⁴ Timothy Longman, *Memory and Justice in Post-Conflict Rwanda*, p. 281.
- ⁸⁵ Human Rights Watch, “Justice Compromised: The Legacy of Rwanda’s Community-Based *Gacaca* Courts,” May 31, 2011.
- ⁸⁶ Gretchen Baldwin, “Constructing Identity through Commemoration: *Kwibuka* and the Rise of Survivor Nationalism in Rwanda,” *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- ⁸⁷ Participant observations at *Kwibuka* commemoration events, 2017.
- ⁸⁸ Erin Jessee points to a tension between perspectives on this, from the central government all the way down to individual community members.

REFERENCES

- Amnesty International, "Safer to Stay Silent: The Chilling Effect of Rwanda's Laws on 'Genocide Ideology' and 'Sectarianism,'" 2010, Index number: AFR 47/005/2010.
- Assmann, Aleida, "Transformations between History and Memory," *Social Research*, vol. 75, no. 1, 2008, p. 49-72.
- Baldwin, Gretchen, "Constructing Identity through Commemoration: *Kwibuka* and the Rise of Survivor Nationalism in Rwanda," *Journal of Modern African Studies*, vol. 57, no. 3, September 2019.
- Caruth, Cathy, "Recapturing the Past: Introduction," *Trauma: Explorations in Memory*, Caruth, Cathy (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, p. 151-57.
- Chakravarty, Anu, "Investing in Authoritarian Rules: Punishment and Patronage in Rwanda's Gacaca Courts for Genocide Crimes," Podcast interview with Kelly McFall, New Books Network, March 28, 2017.
- Clark, Phil, "Rwanda: Kagame's Power Struggle," *The Guardian*, August 10, 2010.
- Conway, Katherine, "The Role of Memory in Post-genocide Rwanda," *Insight on Conflict*, Peace Direct, August 23, 2013.
- Costalli, Stefano and Andrea Ruggeri, "Indignation, Ideologies, and Armed Mobilization: Civil War in Italy, 1943-45," *International Security*, vol. 40, no. 2, fall 2015, p. 119-157.
- Doughty, Kristin, "Law and the Architecture of Social Repair: *Gacaca* Days in Post-Genocide Rwanda," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, no. 2, 2015, p. 419-437.
- EFE-EPA, "18,000 Victims of the Rwandan Genocide Exhumed from Mass Graves since April," *EFE*, September 19, 2018.
- Fujii, Lee Ann, "Shades of Truth and Lies: Interpreting Testimonies of War and Violence," *Journal of Peace Research*, vol. 47, no. 2, 2010, p. 231-241.
- , "Review: Le Château: The Lives of Prisoners in Rwanda," *African Studies Review*, vol. 52, no. 1, April 2009, p. 196-197.
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, De Gruyter Mouton, (1976) 1925.
- Hackel, Joyce, "Rwandans Let Their Pain and Memories Erupt as They Observe the 20th Anniversary of the Genocide," *CNN*, April 7, 2014.
- Hinan, Tamara, "To Remember, or to Forget? Collective Memory and Reconciliation in Guatemala and Rwanda," *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, vol. 18, no. 1, 2010, p.13-22.
- Hintjens, Helen, "Post-Genocide Identity Politics in Rwanda," *Ethnicities*, vol. 8, no. 1, March 2008, p. 5-41.
- Human Rights Watch, "'We Will Force You to Confess': Torture and Unlawful Military Detention in Rwanda," October 10, 2017.

Human Rights Watch, “Justice Compromised: The Legacy of Rwanda’s Community-Based Gacaca Courts,” May 31, 2011.

Ingelaere, Bert, and Marijke Verpoorten, “Inter-Ethnic Trust in the Aftermath of Mass Violence: Insights from Large-N Life Histories,” *IOP Working Paper*, vol. 9, 2016, Institute of Development Policy and Management, University of Antwerp.

Ingelaere, Bert, ‘What’s on a Peasant’s Mind? Experiencing RPF State Reach and Overreach in Post-Genocide Rwanda (2000-10),’ *Journal of Eastern African Studies*, vol. 8, no. 2, 2014, p. 214-230.

———, “Do We Understand Life after Genocide? Center and Periphery in the Construction of Knowledge in Post-conflict Rwanda,” *African Studies Review*, vol. 53, no. 1, 2010, p. 41-59

Jelin, Elizabeth, Judy Rein, and Marcial Godoy-Anativia, *State Repression and the Labors of Memory*, University of Minnesota Press, 2003.

Jessee, Erin, “Promoting Reconciliation through Exhuming and Identifying Victims in the 1994 Rwandan Genocide,” *CIGI Africa Initiative*, Discussion Paper no. 4, July 2012.

Kagame, Paul. “Speech by President Kagame at the 20th Commemoration of the Genocide against the Tutsi,” Kwibuka20, Amahoro Stadium, Kigali, April 7, 2014.

Kelley, Thomas, “Maintaining Power by Manipulating Memory in Rwanda,” *Fordham International Law Journal*, vol. 41, no. 1, p. 81-132.

King, Elisabeth, “Memory Controversies in Post-Genocide Rwanda: Implications for Peacebuilding,” *Genocide Studies and Prevention*, vol. 5, vol. 3, 2010, p. 293-309.

King, Elisabeth and Cyrus Samii, “Minorities and Mistrust: On the Adoption of Ethnic Recognition to Manage Conflict,” *Journal of Peace Research*, vol. 55, no. 3, 2017, p. 289-304.

Lacey, Marc. “A Decade After Massacres, Rwanda Outlaws Ethnicity,” *The New York Times*, April 9, 2004.

LeMarchand, René. “Genocide, Memory and Ethnic Reconciliation in Rwanda,” *L’Afrique des Grands Lacs*, Annuaire 2006-2007, p. 21-30.

Longman, Timothy, *Memory and Justice in Post-Genocide Rwanda*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

———, “Trying Times for Rwanda: Reevaluating Gacaca Courts in Post-Genocide Reconciliation,” *Harvard International Law Review*, vol. 32, no. 2, 2010, p. 48-52.

Longman, Timothy, and Théoneste Rutagengwa, “Memory, Identity, and Community in Rwanda,” *My Neighbor, My Enemy* (n.d.), 2004, p. 162-182.

Lyons, Terrence, “The Importance of Winning: Victorious Insurgent Groups and Authoritarian Politics,” *Comparative Politics*, vol. 48, no. 2, 2016, p. 167-184.

Mamdani, Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002.

Matar, Hisham, *The Return*, New York, Random House, 2016.

Moss, Sigrun Marie, "Beyond Conflict and Spoilt Identities: How Rwandan Leaders Justify a Single Recategorization Model for Post-Conflict Reconciliation," *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 2, no. 1, 2014.

Piehler, G. Kurt, "Review: Commemorating War: The Politics of Memory," *Rev. of Commemorating War: The Politics of Memory. The Public Historian*, vol. 28, no. 4, Fall 2006, p. 95-97.

Power, Samantha, "Chapter 10: Rwanda: 'Mostly in a Listening Mode'," *"A Problem from Hell": America and the Age of Genocide*, New York, Harper Perennial, 2007, p. 329-389.

Purdeková, Andrea, "Repatriation and Reconciliation in Divided Societies: The Case of Rwanda's *Ingando*," *Refugee Studies Center*, Working Paper, January 2008.

Rudakenga, Diane, "#KWIBUKA20: Let's Talk Mental Health," *The African Perspective Magazine*, September 6, 2015.

Russell, Nicolas, "Collective Memory before and after Halbwachs," *The French Review*, vol. 79, no. 4, March 2006, American Association of Teachers of French, p. 792-804.

Rwanda: Law No. 18/2008 of 2008 Relating to the Punishment of the Crime of Genocide Ideology [Rwanda], 23 July 2008.

Róg, Urszula, "Commemorating Genocide—An Important Element of the Politics of Memory in Rwanda," *TransConflict*, (n.p), October 6, 2014.

Sawyer, Ida, "Rwanda Needs to Take Torture Seriously," *Al-Jazeera*, December 16, 2017.

Sorenson, John, "Discourses on Eritrean Nationalism and Identity," *The Journal of Modern African Studies*, vol. 29, no. 02, 1991, p. 301-317.

Ssuna, Ignatius, "Rwandans Shocked by Discovery of Genocide-Era Mass Graves," *Associated Press*, April 25, 2018.

Tertsakian, Carina, *Le Chateau: The Lives of Prisoners in Rwanda*, Amsterdam, Arves Books, 2008.

Thomson, Susan, "The Darker Side of Transitional Justice: The Power Dynamics Behind Rwanda's *Gacaca* Courts," *Africa*, vol. 81, no.3, 2011, p. 373-390.

The New Times, "Newly Found Graves Raise More Questions," April 24, 2018.

APPENDIX A: 2017 INTERVIEWS

JUNE

Kigali

Interview with Rwanda Broadcasting Agency (RBA) executive
Interview with human rights lawyer
Interview with National Commission for the Fight Against Genocide (CNLG) official 1
Interview with CNLG official 2
Interview with survivor/commemoration event participant 1
Interview with government official 1
Interview with Ministry of Health visiting consultant (non-Rwandan)
Interview with survivor/commemoration event participant 2
Interview with Institute of Policy Analysis and Research (IPAR) senior research fellow
Interview with IPAR research fellow
Interview with Kigali Genocide Memorial archivist
Interview with University of Kigali official
Interview with Genocide Survivors Student Association (AERG) member 1
Interview with AERG member 2
Interview with AERG member 3
Interview with AERG member 4
Interview with AERG member 5
Interview with AERG member 6
Interview with AERG member 7
Interview with AERG member 8
Interview with AERG member 9
Interview with survivor/commemoration participant 3
Interview with survivor artist

Kimisange

Interview with National Commission for the Fight Against Genocide (CNLG) official 3
Interview with trauma counselor

Nyanza

Interview with survivor/commemoration participant 4

JULY

Kigali

Interview with Association of Genocide Widows Agahozo (AVEGA) executive
Interview with AERG member 10
Interview with AERG member 11
Interview with AERG member 12
Interview with AERG member 13
Interview with AERG member 14
Interview with government official 2
Interview with survivor/commemoration participant 5
Interview with survivor/commemoration participant 6

Remote

Interview with former Peace Corps Rwanda volunteer
Interview with government official 2 (follow-up)
Interview with Rwandan peacebuilding researcher

3
PISTES POUR CONSTRUIRE DES MÉMOIRES
HISTORIQUES PLURIELLES
*EXPLORING PATHS FOR BUILDING PLURAL
HISTORICAL MEMORIES*

CONTEXTUALISER L'ATROCITE ? LE MUSEE DE LA MEMOIRE ET DES DROITS DE L'HOMME AU CHILI

MAURO BASAURE

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO, SANTIAGO DU CHILI

CENTRO DE ESTUDIOS DE CONFLICTO Y COHESIÓN SOCIAL, SANTIAGO DU CHILI

RÉSUMÉ :

Cet article cherche à innover dans le cadre de la controverse sur le musée de la Mémoire et des Droits de l'homme (MMDH) du Chili : devrait-il ou non intégrer dans sa muséographie la période antérieure au 11 septembre 1973, c'est-à-dire le contexte du coup d'État ? Je défends la thèse selon laquelle le MMDH peut intégrer une dimension contextuelle sans trahir sa mission, sa vision et sa fonction, tant qu'il répond à une approche de la notion de contexte-sans-causalité. Selon moi, le grand problème de la critique venant de la droite politique – qui accuse le musée de ne pas remplir sa mission pédagogique, car il décontextualise le coup d'État – est que cette critique répond à une vision causale de la notion de contexte, ce qui la conduit à des contradictions insurmontables. Si, grâce à une muséographie bien réfléchie, le concept de contextualisation non causale était mis en œuvre avec succès, ceci n'engendrerait pas une contradiction au sein du musée mais pourrait même le favoriser. La conviction que le coup d'État et ses atrocités n'ont ni causes ni antécédents et ne peuvent en avoir renforce la mission pédagogique du MMDH.

ABSTRACT:

This article seeks to make a novel contribution in the context of the controversy surrounding the Museum of Memory and Human Rights (MMDH) in Chile: should the MMDH (or should it not) include in its museography the period before September 11, 1973—i.e., the context for the coup d'état? I defend the thesis that the MMDH can integrate a contextual dimension—without betraying its mission, vision, and function—as long as it responds to an approach to the notion of a context-without-causality. In my opinion, the main problem with criticism from the political right—which accuses the museum of not fulfilling its educational mission because it decontextualizes the coup d'état—is that it responds to a causal vision of the notion of context, which leads it to insurmountable contradictions. If, thanks to a well-thought-out museography, the concept of noncausal contextualization were successfully implemented, this would not create a contradiction within the museum, but could even favour it. The conviction that the coup d'état and its atrocities have no causes or antecedents, and cannot have them, reinforces the educational mission of the MMDH.

Le musée de la Mémoire et des Droits de l'homme, inauguré à Santiago le 11 janvier 2010, est l'évocation incessante et institutionnelle de la plus grande tragédie politique du Chili contemporain : le coup d'État de 1973 et une longue et sanglante dictature militaire qui a duré jusqu'en 1990. Comme d'autres en Amérique latine, ce musée est spécifiquement consacré aux droits de l'homme violés sous la dictature militaire (Carter, 2013) et assume l'identité d'être l'un des nombreux musées – qui ont proliféré à partir des années 1980 (Carter, 2018) – dont le but est de faire la promotion du respect des droits de la personne. Cela donne une spécificité à ce type de musées dans un contexte où, en principe, tout musée peut être conçu comme un terrain pour l'exercice des droits de l'homme et de la citoyenneté (Orange et Carter, 2012; Purbrick, 2011).

Le MMDH réunit deux concepts que – au moyen d'une étude comparative – Orange et Carter (2012) remarquent dans différents musées : un musée des droits de la personne et une muséologie des droits de la personne. D'une part, par son exposition permanente des atrocités de la dictature militaire, le MMDH place intentionnellement et explicitement les droits de l'homme au cœur de sa mission. D'autre part, grâce à des expositions non permanentes et à un programme mensuel d'activités, le MMDH aborde la question des droits de l'homme dans le sens d'une lutte permanente et plus globale associée aux notions de justice sociale, de diversité culturelle et d'inclusion, dans le contexte du dynamisme de la société elle-même (Runesson, 2008). Dans le cadre de cette muséologie des droits de la personne, les expositions non permanentes du MMDH ont traité, par exemple, de la situation des peuples autochtones ou de celle des minorités sexuelles (Basaure, 2017).

Cette muséologie implique un travail important dans le choix des thèmes (Orange, 2016) et transforme le musée en un lieu au-delà de l'impartialité et de la neutralité; elle en fait un musée activiste, un acteur politique du présent qui – comme dans d'autres expériences internationales – est conçu pour être un exemple de réflexion et de pratique visant à réaliser une société plus juste et inclusive (Sandell, 2016; Sandell et Nightingale, 2013). Cela conduit le MMDH à tisser des liens directs avec différentes « communautés de pratique » (Orange, 2016), mais crée aussi des problèmes spécifiques à cet activisme, puisqu'il y a plus de controverses et de discussions que de réconciliation.¹ Selon ce concept muséologique des droits de l'homme, le MMDH ne cherche pas à être un lieu qui résout des questions et des controverses, mais plutôt à promouvoir l'échange de divers points de vue sur les droits de l'homme, qui, à leur tour, sont compris comme l'objet d'une lutte continue et inlassable (Busby *et al.*, 2015).

Cet article ne fait cependant pas référence aux controverses que suscite la muséologie des droits de la personne dans le MMDH, mais aux controverses générées par son exposition permanente, c'est-à-dire que je m'intéresse à son caractère de musée des droits de l'homme en tant que tel, selon ma lecture de la distinction d'Orange et Carter (2012). Dès l'annonce de sa construction, en 2007, le Musée a fait l'objet de controverses. Il n'a pas été construit sur un site de mémoire, que l'on qualifierait d'« authentique », ou sur un « site de trauma » (Cohen, 2011;

Violi, 2012), mais ce fait n'a pas diminué son incidence à la fois en tant que lieu de visite et de controverse publique. Contre la tendance signalée dans les musées portant sur les violations des droits de l'homme sous d'autres latitudes, le musée de la Mémoire n'a pas été un simple dispositif de mémoire (Hughes, 2003), mais plutôt un véritable catalyseur d'une réflexion politique permanente (Basaure, 2017; Feld, 2017; Opotow, 2015). Ce qui est intéressant, c'est que, contre sa propre intention manifeste d'exprimer la réconciliation du Chili – et avec elle une sorte de dépassement des conflits du passé (Richard, 2018a) –, le Musée a eu en fait la fonction latente d'ouvrir et de rouvrir en permanence la controverse sur le passé.

En 2011 s'est installée une forte critique à l'encontre de ce musée. Selon celle-ci, le Musée échouerait dans sa mission, car il ne contextualiserait pas sa collection; en d'autres termes, il ne ferait pas référence au processus politique qui a précédé le coup d'État de 1973. En effet, cette collection est limitée à la période de la dictature civico-militaire et part donc du jour du coup d'État. Cette critique, qui a suscité l'une des controverses les plus intéressantes et les plus importantes autour de la mémoire politique du Chili contemporain, a été menée par des personnes appartenant à la droite politique chilienne.²

Il est difficile de dissocier cette critique de la volonté de justifier le coup d'État et la dictature; en effet, elle défend que le « contexte » permettrait de comprendre, du moins en partie, pourquoi les conspirateurs du coup d'État ont agi comme ils l'ont fait. Cependant, l'accusation d'absence de contexte a également une version de gauche (Sodaro, 2018). Dit d'une manière très générale, selon cette version, le MMDH aurait dû contextualiser le coup d'État et les crimes de la dictature et montrer ainsi le processus structurel du conflit social et la façon dont des forces réactionnaires, nationales et internationales, avaient cherché à mettre fin au mouvement social de démocratisation et de justice sociale anticapitaliste antérieur au gouvernement d'Allende (Lazzara, 2011; Ros, 2012).

La version la plus élaborée de cette critique de gauche peut être reconstruite de cette façon. Il s'agit d'abord de définir le caractère global ou transculturel des dispositifs de mémoire, auquel répondent de nombreux musées des droits de l'homme, ainsi que les commissions et les rapports de vérité (Apsel et Sodaro, 2019; Carter, 2013; Sodaro, 2018). Ceci est indiscutable (Basaure, 2020) et répond, dans une large mesure, au caractère universaliste de la déclaration des droits de l'homme (Barrett, 2015). En même temps, cette critique affirme que les musées ne sont pas et ne peuvent pas être arrachés au contexte historique dans lequel ils se situent (Carter, 2013), puisque la mémoire de la violence est locale et particulière et ne peut être réduite à une culture globale de mémoire.

Ainsi, le MMDH est critiqué pour avoir été conçu en affirmant la mémoire globale, mais en rejetant la particularité de la mémoire locale. Le MMDH serait un exemple de mémoire générique, modélisée selon les normes internationales. Cela entraînerait un déni de la mémoire concrète de la violence vécue, qui serait effacée par un concept neutre, standardisé, apolitique, basé sur le discours

universel des droits de la personne et de la démocratie (Sodaro, 2018). C'est aussi pour cette raison que le MMDH n'a pas été construit dans un « lieu de mémoire », mais dans un lieu politiquement neutre, sans signification historique, sans mémoire de la violence de la dictature contre la gauche, et que, pour la même raison, il n'aurait aucun impact émotionnel, ni prétention à la vérité ou à l'authenticité, ni attraction « auratique » dans un sens benjaminien (Sodaro, 2018). Cela montre déjà que ce parti pris universaliste n'est pas naïf. Compte tenu de la situation politique précaire après la dictature – dans laquelle Pinochet a continué à maintenir des quotas de pouvoir –, les gouvernements de transition auraient cherché un concept politiquement acceptable pour tous, à savoir le rejet universel des violations des droits de la personne (Sodaro, 2018). Ainsi, les victimes ne sont que des martyrs dépolitisés, déracinés de leurs luttes, qui deviennent inconnues (Sodaro, 2018).

La formule choisie a consisté à se concentrer sur les violations des droits de l'homme commises entre le coup d'État et la fin de la dictature, et à mettre l'accent sur les droits de l'homme et la démocratie. Le contexte a été sacrifié parce qu'il n'y a pas de consensus à son propos, seulement des controverses. La politique des accords, propre à la période de transition, aurait été étendue au concept sans contexte du MMDH. Pour Sodaro (2018), tout cela non seulement limiterait l'impact du Musée, mais priverait aussi ses visiteurs de la possibilité de comprendre les causes et les conséquences historiques de la violence. Dans l'exposition, tout serait transféré à l'expérience de la violence, mais ses causes seraient annulées, de sorte qu'elle resterait inexplicable. Sans contexte, on ne peut pas révéler ou transmettre la vérité sur le passé politique du Chili, dit Sodaro (2018), car il n'y a rien qui situe et explique les causes du coup d'État.

Voilà pour la reconstruction de cette critique gauchiste du MMDH. Sodaro n'a pas raison de dire que ce musée manque d'impact. Son problème est qu'il n'observe que le concept et la dimension intentionnelle ou manifeste du MMDH. Les choses changent si on observe les effets involontaires du Musée. Comme nous le verrons plus loin dans cet article, le problème le plus grave de Sodaro (2018) réside cependant dans le caractère irréfléchi avec lequel il aborde la question des causes et du contexte du coup d'État.

Contrairement à la critique de droite, qui s'est déployée par de grands débats dans la presse écrite, la critique de gauche n'a pas eu de couverture médiatique. Ces dernières années, elle a été connue surtout au sein de cercles de spécialistes et de personnes impliquées dans les pratiques et les études de la mémoire politique du Chili. Entre les critiques de gauche et de droite, le musée exprime une certaine position qui répond sans doute au contexte politique dans lequel il émerge mais qui, en même temps, a l'intention de s'en échapper et d'adopter une position transhistorique.³

Ainsi, en dernière instance, le problème du contexte de la collection dévoile clairement le clivage sur la question de la mémoire politique du Chili contemporain; il a plus de signification que quelque chose de purement muséographique. En

fait, il constitue l'un des champs de bataille symbolique au travers duquel se joue l'écriture de l'histoire du Chili contemporain. Mais, au-delà de ce clivage, dont le dépassement ne semble pas avoir de perspective à moyen terme, la question même du contexte est sans aucun doute pertinente. Son importance en elle-même ne peut être écartée. On ne peut s'opposer à l'exigence de la contextualisation, même par principe. Car ne pas donner de contexte serait non seulement décontextualiser mais aussi rendre confus et inexplicable.

Il existe une demande de compréhension historique, de registre de mémoire, que nous devons à toute période historique; d'autant plus lorsqu'il s'agit de l'une des périodes les plus complexes de l'histoire nationale. La contextualisation du coup d'État et de la dictature, également au sein du MMDH, est importante; cela ne fait aucun doute. Cela ne devrait pas être contesté. La question est plutôt de savoir comment contextualiser la collection dudit musée.

Ce travail est guidé par la question de savoir si le MMDH peut répondre par l'affirmative à l'exigence de contextualisation. Si cela était le cas, comment cette contextualisation devrait-elle être mise en œuvre, c'est-à-dire selon quels principes et quels termes ? Pour répondre à ces questions, j'ai recours à une analyse du sens d'un mot allemand pour cerner le mot *contexte* : « *Zusammenhang* ». Étymologiquement, ce mot fait référence à ce qui va ensemble. La question est donc la forme de cet « aller ensemble ». La signification du mot allemand pointe dans deux directions. D'une part, elle fait référence à la notion de relation, de contact, de cohabitation dans l'espace et/ou le temps (*in Kontakt, in Verbindung*); d'autre part, il s'agit d'un type particulier de relation, que nous appellerons causale, selon lequel l'ordre des phénomènes est une relation de cause à effet. Les phénomènes « vont ensemble » parce que l'un explique l'autre. Dans ce second sens, le contexte est conjugué avec le « parce que », « en raison de », « à cause de », « à la suite de ». Par conséquent, la signification du mot *contexte* peut, ici, sous-entendre une causalité ou une non-causalité.

La thèse que je défends est que le MMDH peut, du point de vue de la muséographie, incorporer le contexte de la collection sans trahir sa mission, sa vision et sa fonction, dans la mesure où celui-ci est compris dans un sens de non-causalité.

Pour soutenir cette thèse, j'ai fait plusieurs démarches : la première consiste à reconstituer les limites que le Musée se donne aujourd'hui par sa vision, sa mission et sa fonction. Sachant ceci, on peut se demander dans quelle mesure une contextualisation pourrait les transgresser ou pas [I]. Dans un second temps, je reconstruis la critique susmentionnée du MMDH et sa demande de contexte. Je me concentre ici sur la critique de droite, celle qui a suscité la controverse à partir de 2011. Je tente de différencier le discours de la « droite dure » de celui de la « droite douce ». Alors que le premier discours rejette le MMDH, le second est finalement celui qui pose l'exigence de contextualisation, comme une « amélioration » [II]. Dans un troisième temps, je m'efforce de montrer que la critique de la « droite douce » est plus proche de la position du MMDH que de la critique de la « droite dure ». En partant de ceci, j'analyse les conditions d'un

dialogue entre le Musée et cette « critique douce », un dialogue qui bute sur la question du contexte [III]. Dans un quatrième temps, je pose la question de la position correcte. Je montre que les critiques douces, en exigeant la contextualisation du Musée, trahissent les hypothèses même sur lesquelles elles se fondent. Je les remets donc en question, non pas sur la base de normes d'évaluation externes, mais bien plutôt sur celles qui définissent le Musée : son objectif explicite est de contribuer à la construction d'une culture des droits de l'homme. Cette analyse, qui vise à reconstruire et fonctionne de manière immanente, me permet de montrer que l'exigence de contextualisation faite par la droite douce est fautive pour trois raisons : une raison logique morale, une raison sociale théorique et une autre d'ordre historico-philosophique. J'affirme que ces problèmes trouvent leur origine dans le sens du mot *contexte*, car la critique douce considère qu'il possède intrinsèquement une causalité [IV].

Sur la base de cette même analyse, dans un cinquième et dernier temps, je montre que, grâce à sa propre logique, le MMDH non seulement ne souffre pas de ces problèmes, mais que sa force conceptuelle réside dans sa capacité à apporter une réponse adéquate à chacun d'eux. Cette force se nourrit toutefois de l'absence de contextualisation de ce qui s'est passé avant le coup d'État. Le seul contexte de la violation des droits de l'homme est la dictature elle-même. Cependant, à la question de savoir si l'incorporation du contexte de la période d'avant le coup d'État ferait perdre au Musée cette force, ou s'il tomberait dans une sorte de contradiction immanente, nous pouvons répondre : ni la logique du MMDH ni la force conceptuelle dérivée de cette logique n'en seraient affectées si ce contexte répondait à un concept de non-causalité [V].

I. UN MUSÉE DE LA MÉMOIRE ET DES DROITS DE L'HOMME

Dans le cadre de la célébration du bicentenaire de la République du Chili, début 2010, le MMDH fut inauguré à Santiago par la présidente Michelle Bachelet (c'était durant son premier mandat, qui a duré de 2006 à 2010). Le Musée avait un objectif pédagogique (Orange, 2016), une tâche à remplir avant tout à l'égard des nouvelles générations (Frei, 2018). Il convient de définir les tâches que le Musée s'est officiellement imposées, qui s'inscrivent dans le cadre et le langage du droit international et du paradigme de la justice transitionnelle (Jara, 2018). Il ne fait aucun doute que le Musée répond à un dispositif global de commémoration des violations des droits de l'homme (Barrett, 2015) dont l'expression concrète est locale; la controverse étudiée ici l'est aussi.

Dans la présentation sur Internet du Musée, sous le titre « Mission », il est stipulé que sa tâche est de faire « connaître les violations systématiques des droits de l'homme commises par l'État chilien entre 1973 et 1990 afin de renforcer la réflexion éthique sur la mémoire, la solidarité et l'importance des droits de l'homme, de sorte que *jamais plus* il n'y ait d'événements qui affectent la dignité de l'être humain ».⁴

Dans la rubrique « Vision », il est dit qu'il entend être « un espace qui contribue à la culture des droits de l'homme et des valeurs démocratiques comme fonde-

ment éthique commun ». Par ailleurs, dans la rubrique « Fondements », il est écrit que « c'est un projet de réparation morale aux victimes qui propose une réflexion qui transcende le passé et sert aux nouvelles générations pour construire un avenir meilleur, fondé sur le respect sans restriction pour la vie et la dignité des personnes ».

Il est important d'analyser les termes dans lesquels les concepts de « mission », de « vision » et de « fondements » sont présentés : alors que les deux premiers ont une structure clairement fonctionnelle, la définition des « fondements » introduit un élément différent, qui a tendance à s'éloigner quelque peu d'un objectif fonctionnel.

a) La structure logique du MMDH

En effet, la « mission » et la « vision » peuvent être exprimées synthétiquement dans la formule suivante : exposer X (violations des droits de l'homme entre 1973 et 1990) pour générer Y (processus de réflexion spécifiques et profonds), qui sont les fondations de Z (volonté nationale, fondée sur un fondement éthique commun, que X n'ait « jamais plus » lieu). « Exposer- X » pour arriver à « jamais plus- X » résume l'essentiel de la stratégie du projet du MMDH, qui est, en ce sens, un « lieu de persuasion » (Apsel et Sodaro, 2019). Deux enjeux fondamentaux en découlent :

Le premier est que ce projet repose exclusivement sur X . Il part de cet événement fondateur comme fait originel, et le processus de construction politique et culturelle doit y naître. Le MMDH n'a pas pour objectif une reconstruction historique au sens strict, étant donné que sa propre logique n'exige ni ne repose sur une contextualisation de X . Les violations aux droits de l'homme sont en soi un événement négatif, qui ne peut qu'être restitué et rappelé dans la mesure où il sert les générations futures, pour que « jamais plus » il n'advienne.

Le Musée ouvre, à partir de là, tout un espace de réflexion dont le modèle est la relation, toujours complexe, entre objet et représentation, ou entre vérité et rhétorique. L'initiative et le contenu du Musée sont soutenus par des rapports d'une commission nationale de vérité, comme ceux qui ont eu lieu dans de nombreux autres pays après une guerre civile ou une dictature (Basaure, 2020; Ferrara, 2014). En tant que projet, « exposer- X » est sans aucun doute l'affirmation d'une vérité historique, mais il constitue aussi, fondamentalement, un événement qui doit être représenté pour servir la construction nationale. X n'est pas tant un objet d'analyse historique qu'un objet de représentation permanente. Le MMDH, s'il n'est rien d'autre que la « simple » « exposition-de- X », prétend pourtant être bien plus que cela, à savoir un « lieu de réflexion qui transcende le passé et qui sert aux nouvelles générations pour construire un avenir meilleur... ». En tant qu'arène thérapeutique (Meskell et Scheermeyer, 2008), le MMDH documente le passé, mais dans le but d'enseigner pour l'avenir. Son objectif est de surmonter le passé par le passé lui-même, c'est-à-dire de travailler sur la plaie.⁵ C'est pourquoi un musée de la mémoire n'est pas un lieu où l'histoire est transformée en une pièce archéologique.⁶

Le deuxième enjeu est que la formule « exposer-*X* pour que *jamais plus-X* » souligne qu'entre l'exposition et l'objectif de construction d'une mentalité politique future, il y a des moments que le MMDH cherche à déterminer : l'exposition de *X* n'est pas nécessairement suivie de la réflexion (*Y*) et encore moins de l'effet, plus ambitieux, d'engendrer une éthique partagée à l'échelle nationale (*Z*). En effet, aucun acte ne peut assurer et contrôler une certaine forme d'effets, même s'il peut y aspirer. Ceci est très pertinent, car cela présente le MMDH, fondamentalement, comme un projet, comme un pari de la reconstruction de l'avenir dont l'hypothèse élémentaire est qu'il est possible d'apprendre, en tant que nation, de sa propre histoire, aussi tragique et terrible soit-elle.

Pour obtenir l'effet d'apprentissage, les seules sources et ressources disponibles sont l'exposition documentée de ce passé tragique – « *difficult knowledge* » (Simon, 2011) – et l'hypothèse que celui-ci est capable, à lui seul, d'engendrer une certaine réflexion, même si elle ne peut être garantie (Simon, 2011). Par conséquent, il est pertinent de faire des efforts pour obtenir ces effets. Il existe peu d'endroits où les exigences en matière d'architecture (Johnson, 2015; Richard, 2018b), de configuration de l'espace (Andermann, 2012a; Lyon, Nix et Shrum, 2017) et de techniques de représentation en interaction muséographique (Hoskins, 2003; Reading, 2003) se manifestent aussi clairement que dans un musée de ce type, afin d'engendrer une réflexion profonde et spécifique.⁷

b) La question de la réparation

La logique strictement fonctionnelle de la « mission » et de la « vision » du MMDH ouvre un nouvel élément dans les « fondements », où on parle d'un « projet de réparation morale aux victimes ». Ici, une certaine ambivalence apparaît : ceci peut être compris, dans une logique non fonctionnelle, comme un acte intentionnel de reconnaissance par l'État de sa propre responsabilité et de son comportement criminel envers les victimes.

Cela chercherait à établir de façon durable un récit historique spécifique, contre tout autre possible, sachant que de tels récits alternatifs constituent en eux-mêmes une nouvelle forme d'atteinte morale. Selon cette affirmation, « Exposer-*X* » est également compris, au-delà de toute intention pédagogique fonctionnelle envers les générations futures, comme un acte de réparation morale au travers du souvenir de la douleur des morts et de celle de leurs proches. Le Musée en question s'oriente davantage vers la réparation symbolique des victimes du passé que vers l'avenir, c'est du moins ainsi qu'il est présenté dans sa vision fonctionnelle.

Or, l'idée d'un « projet de réparation morale » contient une certaine ambivalence, puisque cela peut aussi être compris relativement aux effets indirects, bien qu'intentionnels, de l'objectif pédagogique fonctionnel de base du MMDH. Ainsi, la réparation morale aurait un effet sur les victimes et leurs proches lorsque leurs souffrances sont sauvées de l'oubli et orientées vers un projet pédagogique de construction d'une mentalité collective, tel qu'il est décrit ci-dessus.

Tout indique que c'est cette seconde variante qui prévaut. En correspondance avec la « mission » et la « vision » du MMDH, elle donne la priorité à une tâche historico-pédagogique, orientée vers le développement d'une culture politique de droits de l'homme, où les faits tragiques et les victimes permettent de montrer ce qui ne doit plus arriver. Ils sont la référence concrète qui soutient la mémoire ainsi que le « jamais plus ». Dans ce cadre, une tâche morale réparatrice ne peut être, comme je l'ai dit, qu'un effet indirect, aussi intentionnel soit-il.

Les alternatives pour comprendre la réparation morale sont conceptuellement différentes, même si elles peuvent être confondues dans les faits. Dans le contexte d'une controverse comme celle qui eut lieu autour du MMDH ces dernières années, de telles différences conceptuelles ne sont pas des délicatesses théoriques intellectuelles, mais elles sont extrêmement pertinentes. Dans le premier cas, ceci est plus proche de la notion de justice envers le passé (Jara, 2018), envers les victimes, une justice anamnétique à la Benjamin (Metz, 1989). Dans le second cas, il s'agit d'une conception des processus d'apprentissage moral des sociétés fondée sur l'intégration critique de leurs propres tragédies. Pour le moment, cependant, il convient de laisser de côté la reconstruction et les réflexions qu'elle soulève pour étudier les critiques du MMDH.

Cette analyse de la structure de la logique du MMDH sera reprise ultérieurement, lorsqu'il sera nécessaire d'évaluer dans quelle mesure la dimension contextuelle pourrait transgresser les limites imposées par ladite logique.

II. UNE CRITIQUE DU MMDH

Comme d'autres espaces de mémoire, le MMDH a suscité une discussion sur la bonne manière de commémorer le passé (Andermann, 2012b; Feld, 2017; Hidalgo, 2012; Manning, 2012; Opatow, 2015). La construction du MMDH avait été annoncée par Bachelet trois ans avant son inauguration. À partir de là, une série de critiques émergèrent, la plupart d'entre elles émanant d'historiens de droite. Bien que cela ne soit pas facile, il est important de noter que toutes ces critiques ne sont pas émises par des partisans déclarés de la dictature d'Augusto Pinochet. On peut parler d'une critique dure ou d'extrême droite (a) et d'une critique douce (b).

a) La critique de droite du MMDH

La critique de l'extrême droite ignore la violation des droits de l'homme qui a eu lieu de 1973 à 1990, considérant les actes des organes de répression comme nécessaires à la défense nationale contre des groupes de gauche militairement organisés. On ne parle pas d'un coup d'État, mais d'un « *pronunciamiento* » militaire, non pas d'une dictature, mais d'un régime militaire (Medina, Mora et Soulages, 2016). Les victimes, dont le MMDH est en partie responsable de la réparation morale, seraient, selon cette vision, des ennemis de la patrie, tout comme le pourraient être des envahisseurs étrangers. Selon ces arguments, l'historien de l'Université pontificale catholique du Chili Gonzalo Rojas Sánchez

souligne : « Les sacs avec lesquels [Fidel] Castro envoyait des mitraillettes à l'UP [Unité populaire] seront-ils dans ce musée? L'armement qui est entré par Carrizal Bajo et l'état des voitures du président Pinochet après la tentative d'assassinat seront-ils exposés? » (Lennon, 2007). Les membres de ces secteurs d'extrême droite ont organisé des hommages non seulement à Augusto Pinochet lui-même, mais également aux militaires emprisonnés aujourd'hui pour crimes contre l'humanité. Pour ces personnes, les militaires ont accompli un travail patriotique et, à ce titre, ils mériteraient d'être l'objet d'un hommage national, comme des héros de la mère patrie. Conformément à tout cela, les critiques qualifient le MMDH de stratégie de gauche contre les forces armées du Chili, fondée sur des mensonges historiques; à l'occasion d'un hommage à Pinochet, ils ont même annoncé la création d'un « musée de la vérité » (González, 2012).

b) Une critique du MMDH dégagée du pinochetisme

Contrairement aux critiques dures, les critiques douces ont ignoré le pinochetisme et ne négligent pas les violations des droits de l'homme commises pendant la dictature militaire. Leur argument critique contre le MMDH est fondé sur l'accusation de deux prétendus manquements, intimement liés, mais analytiquement différenciables : d'une part, le Musée ne représenterait pas l'histoire de manière ample et ne permettrait pas de contextualiser les violations aux droits de l'homme. D'autre part, il ne respecterait pas le travail pédagogique-construc-tif pour lequel il s'engage officiellement, de sorte qu'une dette importante demeurerait envers la population.

i) Plusieurs historiens ont critiqué l'absence de documentation sur la situation politique critique du Chili avant le coup d'État militaire, sous le gouvernement de l'Unité populaire. L'historien Francisco González, de l'Universidad de los Andes, a indiqué que le MMDH proposerait « [...] une vision biaisée de l'histoire, sans la regarder dans son ensemble [...] Nous ne pouvons pas diviser l'histoire sans rendre compte du contexte et ses causes » (Lennon, 2007). L'architecte Magdalena Krebs Kaulen, directrice de la Direction des bibliothèques, des archives et des musées (DIBAM) de 2010 à 2014, sous le gouvernement de droite de Sebastián Piñera, a également accusé le MMDH d'offrir une « vision incomplète des événements » survenus au Chili et de « circonscrire sa mission uniquement aux violations des droits de l'homme, sans fournir au visiteur les événements qui les ont générées », concluant que « ce serait une grande contribution pour le Musée d'expliquer les faits d'avant le coup d'État » (Del Valle, 2015; El Observatodo, 2012).

Je ne pense pas qu'il soit approprié de confondre cette exigence de contextualisation avec la critique d'extrême droite. Celle-ci, dans une logique de récit de guerre interne, prétend que la seule vérité historique est celle du bien patriotique face à un ennemi interne, fondé sur des influences étrangères (un ennemi n'est pas une victime); or, la critique douce, pour sa part, évoque un climat de violence généralisé et de non-respect des institutions démocratiques et de l'État de droit.

ii) Cette critique, qui se traduit par une exigence de contextualisation sans méconnaissance de X , est orientée vers une autre critique, plus substantielle, qui fait référence à la fonction pédagogique du contenu du MMDH. L'historien González estime que le danger est « qu'au lieu d'aider à l'unité, [le Musée] finisse par diviser tous les Chiliens » (Lennon, 2007). De même, Magdalena Krebs Kaulen voit la fonction pédagogique-constructive du MMDH comme limitée. La manière dont il est conçu irait à l'encontre d'une « contribution à l'harmonie de la société » (El Observatodo, 2012).

En d'autres termes, le MMDH, aujourd'hui, encouragerait la division entre les Chiliens au lieu de contribuer à l'harmonie. Par sa configuration, et au-delà de ses intentions déclarées, on pourrait penser que le Musée constitue une mauvaise stratégie, car il met en péril le projet d'unité nationale. Il contribuerait à nourrir et à perpétuer la division et le conflit que tout le monde voudrait surmonter.

La grammaire de cette critique est conjuguée ainsi : « ce serait une grande contribution que... », « au lieu d'aider... », « contribuant à... ». Toutes ces expressions dévoilent indirectement le fait que cette critique cache un projet alternatif (non forcément explicite) au musée de la mémoire, un équivalent du MMDH, et ce, malgré le recours à une logique de contextualisation. Cette critique pourrait être résumée, dans une version positive, de la manière suivante : le travail pédagogique d'un musée visant à reconstruire l'unité et la coexistence nationales sur la base du respect de la dignité des personnes ne pourrait être mis en œuvre que si le contexte sociopolitique qui précède les violations des droits de l'homme évoquées était également exposé, au lieu de se concentrer exclusivement sur lesdites violations. Ce contexte expliquerait ainsi une vision globale des faits que le MMDH n'aurait pas aujourd'hui. À partir de ce postulat, il ne semble pas erroné de penser que cette critique douce serait satisfaite par l'augmentation de la collection actuelle du MMDH ou par la modification de certaines pièces, dans lesquelles pourraient être introduits des éléments de contextualisation.

III. LES CONDITIONS D'UN DIALOGUE ENTRE LE MMDH ET SES CRITIQUES DOUCES

Une fois que la différence précédente est établie, il est facile de voir que la critique douce a plus de points communs avec la position du MMDH qu'avec la « droite dure » [a], une question qui permet de considérer les possibilités d'un dialogue entre ces positions; il est donc logique de préciser les conditions de ce dialogue [b].

a. Les deux critiques, la dure et la douce, coïncident, presque uniquement, sur la question du contexte historique, par opposition à l'absence de contexte actuel du MMDH. Ces critiques sont toutefois substantiellement différentes sur certains aspects qu'il est utile de différencier analytiquement.

La critique de la « droite dure » :

- se concentre sur la logique entre vérité et mensonge pour affirmer la fausseté de la question de la violation des droits de l'homme et la nécessité de rétablir la vérité historique sur la base de la thèse d'une guerre interne;
- se débarrasse totalement de la question pédagogique d'un musée de la mémoire pour un « jamais plus » répondant à la violation des droits de l'homme;
- au lieu de comprendre que l'on peut apprendre de l'histoire, dans le sens spécifique d'une appropriation (auto)-critique de celle-ci, elle affirme la logique de la continuité d'une tradition nationale héroïque;
- réaffirme une culture du monument nationaliste du XIX^e siècle et s'éloigne ainsi de celle installée au XX^e siècle dans le monde entier autour des ruptures des civilisations et des grandes catastrophes qui eurent lieu.⁸

En se référant strictement à ces aspects, on peut voir que la critique de la « droite douce » au MMDH a plus de points communs avec la perspective de ce musée qu'avec les critiques d'extrême droite. En effet, ces critiques, toutes deux de droite, sont très différentes. Elles ne coïncident, en réalité, que par leur insistance sur la question du contexte historique, et ceci, bien que, pour la critique douce, le contexte de « causalité » ou « explicatif » des violations des droits de l'homme se définit par l'idée d'un climat de crise généralisée des institutions et de l'ordre démocratique, et non d'une guerre interne entre le bien et le mal où les ennemis internes furent éliminés sur la base des principes nationaux et de la logique du « eux » contre « nous ».

Dans les autres aspects mentionnés ci-dessus, et malgré d'importantes différences de fond, il est possible de trouver des points communs entre la critique douce et la perspective du MMDH. Toutes les deux :

- coïncident sur la condamnation des violations aux droits de l'homme, dont l'existence est affirmée comme une pratique systématique de l'État chilien sous le régime militaire;
- comprennent que, sous certaines conditions, une histoire tragique comme celle du Chili peut servir à former une future pédagogie de la culture politique;
- font partie d'une culture des monuments ou de la mémoire dont le fondement est l'effort de compréhension (auto)-critique du passé en tant que projet de construction de la future vie nationale.

Ainsi reconstituée, la perspective du MMDH présente plusieurs points communs avec la critique douce, qui se différencie clairement des critiques de l'extrême droite. Cela nous invite à étudier dans quelle mesure il serait possible d'engager un dialogue permettant d'arriver à un consensus fondé sur les meilleurs arguments.

b. Les correspondances entre la perspective du MMDH et celle des détracteurs dits doux suggèrent qu'un tel échange n'est pas tout à fait impossible. Cependant, la possibilité de cet échange repose sans aucun doute sur la forme des argu-

ments des détracteurs. En effet, contrairement à la position du MMDH, exprimée dans sa « mission », sa « vision » et ses « fondements » officiels, la critique douce de ce musée n'est pas officiellement exprimée; elle le fait de diverses manières, qui ne coïncident pas toutes les unes par rapport aux autres. Ce que j'appelle la critique douce ci-dessus est, en d'autres termes, une sorte d'« idéal type » de cette critique. Concrètement, les voix sont nombreuses et variées, certaines se rapprochant de cet « idéal type » tandis que d'autres s'en éloignent. Cette argumentation sert de référence pour développer l'analyse des conditions d'un dialogue fructueux entre les deux positions. Ici, ces conditions sont identifiées :

- la même vérité historique est reconnue : le déni de la violation des droits de l'homme est rejeté;
- cette vérité historique est condamnée sans ambiguïté, c'est-à-dire que toutes sortes d'euphémismes ou de banalisations sur la violation des droits de l'homme sont aussi rejetées;
- la responsabilité pédagogique de l'État par rapport au « jamais plus » est reconnue, d'où le fait que tout relativisme en matière de politiques publiques de mémoire soit rejeté, comme lorsque l'on dit qu'il est impossible d'affirmer une seule vérité historique officielle;
- la pertinence du MMDH est reconnue dans le cadre de la responsabilité de l'État susmentionnée. Par conséquent, toute tentative de fermeture du Musée ou d'asphyxie budgétaire est rejetée, ainsi que les initiatives qui cherchent à relocaliser l'exposition dans des locaux qui lui ôteraient sa pertinence et son impact;
- la question de la production d'une future culture commune des droits de l'homme est considérée comme la seule question pertinente pour le dialogue; c'est réaliser l'économie de tout jugement moral, juridique ou historique relatif aux morts ou aux vivants et à leurs actions. Ces jugements, tant personnels que publics, sont évidemment très à propos, et il existe des institutions, surtout juridiques, où ils sont les seuls pertinents aujourd'hui. Mais dans le débat spécifique sur le MMDH – sur les possibilités desquelles il est ici question –, les deux parties doivent définir leurs arguments spécifiquement en relation à l'objectif pédagogique de la formation d'une culture politique citoyenne future, défensive et promotrice des droits de l'homme.

Toutes ces conditions du dialogue ne semblent pas excessives lorsqu'on regarde la position de la critique douce. L'analyse ci-dessus permet, dans ce sens, aux parties impliquées de clarifier elles-mêmes les limites et les potentiels de leurs perspectives. Parallèlement à cela, il est possible de souligner que le consensus relatif entre la critique douce et la position du MMDH exprime la construction d'une culture politique libérale de respect des droits de l'homme et la marginalisation naturelle de la critique dure ou d'autres positions contraires à cette culture.

Ce dialogue trouve néanmoins un point de désaccord quant à la question de la contextualisation. À cet égard, il est nécessaire de se questionner à propos des arguments sur lesquels repose chacune des alternatives.

IV. UNE CRITIQUE IMMANENTE DE L'EXIGENCE DE CONTEXTUALISATION

Tout ce qui précède nous a amenés à établir les termes exacts d'un dialogue rationnel autour de la mémoire des violations des droits de l'homme. Ce dialogue trouve ses limites dans la question de la contextualisation. Le noyau dur de la position officielle du MMDH établit, de base, la violation des droits de l'homme comme un événement négatif; au-delà de toute contextualisation, la critique douce croit en sa nécessité pour remplir de manière satisfaisante le travail pédagogique qui lui est confié.

Ce sont, pour ainsi dire, deux types de musées qui sont pensés, le MMDH, déjà existant, et son alternative potentielle, un « musée de la mémoire contextualisée ». Mais ces deux projets sont différents et incompatibles. La réalisation du deuxième dénaturerait le MMDH. Si la position officielle du MMDH est d'établir *X* comme « événement originel » à rappeler comme clé pédagogique-historique, la position de ses détracteurs, déjà installée dans le dialogue proposé ici, établit, comme fondement, la formule *A* (antécédent-contexte), *X* (violation des droits de l'homme) et affirme, donc, que seule la représentation de cette relation causale historique *A-X* peut avoir une véritable fonction pédagogique.

Après avoir noté la présence de cette limite au dialogue, qui est en fait une incompatibilité de principe, il est nécessaire d'essayer de déterminer le meilleur moyen de créer une culture politique de respect des droits de l'homme. Conscient de cela, je m'efforcerai désormais de contribuer à ce débat par une série d'arguments visant à affirmer que la position officielle du MMDH est plus convaincante que celle de ses détracteurs. Je montrerai trois types de difficultés : d'ordre logico-moral (a), théorico-social (b) et par rapport à la philosophie de l'histoire (c).

A. La formule pédagogique de contextualisation *A-X* se heurte à une difficulté sur le plan logico-moral, car elle ne peut se débarrasser d'une justification indirecte de la violation des droits de l'homme. La position de la critique douce du MMDH – qui est considérée ici comme adéquate pour un dialogue rationnel et public – est bien résumée dans les mots déjà cités de Magdalena Krebs Kaulen lorsqu'elle souligne l'erreur qui impliquerait « de circonscrire sa mission aux seules violations des droits de l'homme, sans fournir au visiteur les antécédents qui les ont générés », et conclut que « ce serait une grande contribution pour le Musée d'expliquer les faits antérieurs au coup d'État » (El Observatodo, 2012). Cette formulation est exemplaire, car elle est strictement réduite à la nécessité de travailler selon la formule pédagogique *A-X*.

La question qui se pose est de savoir comment suivre cette voie sans justifier, au moins indirectement, les violations des droits de l'homme et sans contredire les fondations du « jamais plus ». Si ces critiques condamnent les violations des droits de l'homme et ne les justifient pas non plus, la question est de savoir comment, malgré ces intentions déclarées, Magdalena Krebs Kaulen peut se

débarrasser de l'effet indirect, et peut-être non intentionnel, de justification en donnant le contexte. Ici, la critique douce trouve une limite logique, qui mène à une contradiction en soi.

L'exigence de contextualisation et l'absence de justification de la violation des droits de l'homme ne vont pas ensemble. De toute évidence, il ne suffit pas simplement de dire qu'avec cette exigence il n'y a aucune intention de justifier ces violations. Ce qu'il faut, c'est résoudre cette contradiction par une option et en assumer les conséquences.

B. À ces difficultés s'en ajoute une deuxième, que l'on peut inscrire dans un champ plutôt théorico-social. La formule pédagogique de la contextualisation, voulue ou non, tend à subordonner la valeur des droits de l'homme à la valeur de l'ordre institutionnel. Selon cette vision, il est nécessaire de contribuer à la construction d'une culture politique selon laquelle il faut éviter à tout prix les situations de conflit et les ruptures sociales et institutionnelles (*A*; les antécédentes), car ainsi, on empêche la violation des droits de l'homme (*X*).

Dans la mesure où la mentalité citoyenne est capable d'incorporer vigoureusement la valeur de l'ordre institutionnel, conformément à la logique interne de la formule de contextualisation, elle évitera dans la même mesure cet « antécédent » qui aurait historiquement généré des situations de violations des droits de l'homme. Si vous ne voulez pas que *X* se produise, vous devez enseigner, au moyen de la mémoire historique, que *A* ne doit pas se produire. Il n'est pas étonnant, en ce sens, que la « droite douce » préconise aujourd'hui un « musée de la démocratie ».

C'est le souvenir de la valeur de l'ordre démocratique institutionnel ou de la paix et de l'harmonie sociale qui permettrait d'affirmer d'autres valeurs, telles que le respect des droits de l'homme. Le sujet derrière le « jamais plus » de ce nouveau musée ne serait donc pas directement la violation des droits de l'homme, mais, au contraire, la génération de climat de belligérance, de conflits sociaux et de ruptures institutionnelles. En fait, une telle commémoration ne ferait que s'ajouter aux nombreux rituels, symboles et institutions qui appellent à l'unité nationale au-delà des différences et des conflits.

D'un point de vue théorico-social, cette conséquence de la formule de contextualisation se heurte à au moins deux questions. D'un côté, il est très difficile de croire qu'il soit logique de faire de la pédagogie de la paix ou de l'ordre institutionnel. Chaque historien saura que les dictatures, les conflits, les guerres internationales ou civiles, ou encore les invasions extérieures sont constitutifs de l'histoire. Cela ne signifie pas que la paix et l'harmonie sociale ne soient pas un bien dont nous devrions nous préoccuper. Ce qui est douteux et contre-intuitif, c'est de l'affirmer comme référence de mémoire : entre autres choses, l'une des raisons est qu'il est très difficile d'admettre qu'en toute circonstance la paix et l'harmonie sociale constituent un bien en soi qui doit faire l'objet d'une pédagogie par le biais de la mémoire.

D'un autre côté, la paix et l'harmonie sociale ne peuvent être une fin en soi que si l'ordre social dans lequel on vit est parfaitement juste, adéquat et insurmontable (la fin harmonieuse de l'histoire), affirmation que peu de personnes oseraient énoncer. En d'autres termes, il est difficile d'imaginer un musée où le « jamais plus » serait la crise institutionnelle sans nier l'aspect historiquement productif du conflit social et sans assumer un conservatisme pacifiste récalcitrant. Chaque historien sait que nombre des conflits sociaux de notre histoire débouchèrent sur un travail productif. Cela est illustré par les révolutions modernes qui ont rendu possible l'incarnation institutionnelle des valeurs fondamentales des sociétés occidentales telles que la liberté et l'égalité. Nier ceci reviendrait à nier le legs de la Révolution américaine, de la Révolution française, des guerres d'indépendance, etc.

Par ailleurs, la paix sociale peut être l'expression de formes d'oppression et de subordination indésirables, et dont le dépassement, comme le montre l'histoire la plupart du temps, implique un conflit ouvert, des ruptures institutionnelles, etc. Dans une logique de construction d'une culture politique fondée sur la dignité du peuple, cette stratégie peut même être contre-productive.

C. Cette difficulté en appelle une troisième. En effet, la formule pédagogique de contextualisation, $A-X$, se heurte également à une difficulté dans le domaine de la philosophie de l'histoire. Cela renvoie au fait que, pour constituer une pédagogie orientée vers la conscience future des citoyens, cette formule doit nécessairement affirmer que ce qu'ils doivent apprendre à éviter sont les circonstances historiques équivalentes aux antécédents A qui ont conduit à X . Éviter A_1 à l'avenir évitera l'apparition de X_1 ; éviter A_n évitera l'apparition de X_n . Dans la discussion de la philosophie de l'histoire, il y avait de très bonnes raisons pour qu'une telle affirmation, implicitement supposée dans la formule de contextualisation dans la mesure où elle prétend être une formule pédagogique, ne soit pas convaincante. Deux arguments sont fondamentaux ici. Tout d'abord, c'est un argument insoutenable de dire que de l'antécédent A (climat de belligérance et effondrement des institutions) découle X (violation des droits de l'homme), ou que A ait expliqué la survenue de X . Il n'existe aucun lien de causalité historique de ce type. Il est tout simplement impossible de voir pourquoi, dans un climat de belligérance et de désintégration institutionnelle, ces atrocités devraient advenir. Un deuxième argument vise à démanteler deux hypothèses qui se cachent derrière la formule susmentionnée : que l'histoire se répète et que les êtres humains ne sont pas transformés par l'histoire. Ce n'est que si l'on considère ces hypothèses comme vraies que l'on peut affirmer que la formule $A-X$ peut avoir une fonction pédagogique à l'avenir. La conscience historique moderne, partagée et installée depuis le XVIII^e siècle, rejette entièrement de telles hypothèses.

Il convient de rappeler ici la distinction, avec l'aide du concept allemand de « *Zusammenhang* », entre les deux sens du concept « contexte », car il est évident que les trois problèmes antérieurs découlent en définitive du type de contextualisation qu'impose l'exigence de la critique douce : une contextualisation conçue comme causalité.

V. CONTEXTUALISER LA COLLECTION DU MMDH

Contrairement à la formule pédagogique de contextualisation, la position officielle du MMDH n'est pas confrontée aux difficultés mentionnées ci-dessus, en vertu de la structure de sa logique.

A. Sur la difficulté sur le plan logico-moral. En plaçant la violation des droits de l'homme comme l'événement originel, la pédagogie du MMDH stipule qu'en aucun cas *A*, *Z* ou *X* ne doit se reproduire. Elle fait exclusivement référence aux violations des droits de l'homme. Sa nature nécessite en fait l'absence de contexte conçu comme causalité, car ce n'est que comme cela qu'elle peut conserver son sens universel.

B. Sur la difficulté théorico-sociale. Pour ce qui précède, la position du MMDH ne se heurte pas aux problèmes théorico-sociaux, car elle permet d'affirmer que, même en cas de conflits sociaux – quelle que soit leur gravité –, les droits de l'homme ne doivent pas être négligés. Quel que soit le conflit ou la crise, il ne devrait pas être résolu par une interruption de la démocratie et la violation des droits de l'homme.

C. Sur la difficulté dans le domaine de la philosophie de l'histoire. Avec ce qui précède, enfin, la position du MMDH est également libérée des difficultés d'ordre philosophique que nous avons soulignées, car sa perspective rompt précisément la relation nécessaire entre un antécédent *A* et un consécutif *X*. L'aspiration pédagogique-historique du MMDH doit marquer une rupture historique, un changement d'époque : compte tenu de la survenue de *X* à un moment tragique de notre histoire et de son souvenir par l'entremise du Musée, aucun événement futur ne mènera aux mêmes conséquences.

Cette aspiration s'oppose précisément à une répétition de l'histoire, d'où son appel à en faire l'apprentissage de manière critique et à étendre son impact sur l'avenir, en devenant une partie importante de notre identité nationale. Le MMDH fait partie d'un temps qui ne comprend pas le progrès comme un processus menant à un avenir parfait, mais comme un apprentissage qui consiste à ne pas répéter les tragédies du passé.

La violation des droits de l'homme pendant la dictature est un mythe fondateur négatif qui ne peut être revu de manière historique, mais représente et exploite encore et encore son potentiel symbolique. Son orientation utopique n'est rien de plus que la non-répétition de l'horreur par l'intégration de cette horreur dans l'identité nationale. C'est un dispositif d'intégration et de production d'identité négative (Basaure, 2017; Wight, 2016).

C'est à partir de cette sécurité conceptuelle du MMDH qu'il faut encore se demander dans quelle mesure l'incorporation d'une dimension contextuelle, concernant la période antérieure au coup d'État, aurait une incidence négative sur cette force ou cette sécurité conceptuelle, par exemple, dans une contradiction

immanente. La réponse qui est défendue ici est que ce n'est pas le cas, mais seulement dans la mesure où l'on opte, de façon muséographique, pour une approche de non-causalité du contexte.

Au contraire, la causalité du contexte détruirait le sens même du MMDH. Celui-ci fait référence à des faits et à des phénomènes qui coexistent, sans qu'ils soient ordonnés séquentiellement comme causes et conséquences. Inclure dans la collection muséographique des documents décrivant la situation de crise politique et sociale survenue au cours des dernières années de l'UP n'est pas quelque chose dont l'effet escompté soit contrôlable : nous pouvons tenter de diriger le visiteur vers une explication de non-causalité, mais, en dernière instance, nous ne pouvons pas éviter que le visiteur tire une conséquence de cause à effet. L'interprétation finale en reviendra toujours au visiteur.

Sans aucun doute, le défi des responsables de l'exposition est plus grand : ils doivent éviter, par tous les moyens et techniques muséographiques disponibles, que le public établisse un lien de causalité.⁹ En effectuant une étude comparative, Purbrick (2010, 2011) a montré que, à travers l'architecture, la disposition des collections, des installations et des textes, différents sens de la valeur universelle des droits de la personne peuvent être transmis et exprimés. À l'aide d'exemples de diversité sexuelle, Sandell (2016) montre comment, par la construction de récits publics, les musées façonnent et co-déterminent la façon dont les droits de la personne sont concrètement vécus. En ce sens, en s'appuyant sur ces expériences, on pourrait faire la différence entre les notions de contexte différenciées ici.

Cela peut être intentionné, mais évidemment pas du tout évité, car l'observateur participe à la construction du récit (Gutman, 2009; Linenthal, 1994). À ce stade, nous devons reconnaître ce qui échappe au concept et à la pratique de la collection. Si nous introduisons un contexte au sein du MMDH, le plus grand « triomphe muséographique » serait de mener la réflexion suivante : le coup d'État est le produit d'une décision et non d'une crise politique et sociale, car ceux qui l'ont exécuté auraient toujours pu choisir de ne pas le faire. Ils sont responsables de l'agression : ils ont opté pour le coup d'État plutôt que pour la démocratie. Le succès d'un concept de non-causalité du contexte trouve sa réalisation dans une muséographie adéquate; il n'est pas indépendant de sa réalisation et repose donc sur la façon de le mettre en œuvre. Il s'agit de concepts qui n'ont pas de sens sans leur réalisation matérielle, tout comme la réussite de ces réalisations dépend entièrement du fait qu'elles illustrent leur concept.

Dans tous les cas et en principe, au-delà du défi muséographique insurmontable, du point de vue purement abstrait et conceptuel, on peut dire que la notion du contexte sans causalité ne possède aucun des problèmes qui affligent les critiques de la droite dite douce : cette notion ne peut être accusée de faire passer en douce une justification du coup d'État ou la violation des droits de l'homme. Du point de vue de la théorie sociale, ce sens particulier du mot *contexte* n'affecte pas la finalité éducative du MMDH : quelle que soit la crise politique et sociale présen-

tée comme contexte, la réflexion envisagée est que cette crise ne doit pas être résolue par l'interruption de la démocratie et encore moins par la violation des droits de l'homme. Du point de vue historico-philosophique, enfin, il est clair que le sens du mot *contexte* exprime de manière radicale la rupture de toutes les relations entre antécédents et conséquences. Le contexte n'est pas un « antécédent »; le MMDH ne répond pas au genre historiographique.

Si, grâce à une approche muséographique bien réfléchie, le concept de contextualisation vu comme non-causalité était mis en œuvre avec succès, celle-ci n'impliquerait pas une contradiction avec la mission, la vision et la fonction du musée, mais pourrait au contraire les renforcer. La conviction que le coup d'État et ses atrocités n'ont ni cause ni antécédents et ne peuvent en avoir renforcé effectivement la mission pédagogique du MMDH.

REMERCIEMENTS

Je remercie Luc Boltanski et Arnaud Esquerre pour leur invitation à discuter les idées présentes dans cet article lors de leur séminaire à l'École des Hautes Études en sciences sociales (EHESS), à Paris. J'ai travaillé sur la version française de cet article à l'université Humboldt de Berlin grâce à une bourse de l'Office allemand d'échanges universitaires (DAAD) en janvier 2019, sous le parrainage du professeur Hans Joas, que je remercie également. Je suis également reconnaissant au Max Weber Kolleg de l'université d'Erfurt, où j'ai travaillé à l'invitation du professeur Hartmut Rosa, et à l'Institut de recherche sociale de Francfort. Dans ces endroits, j'ai trouvé la tranquillité d'esprit nécessaire pour terminer, en janvier 2020, la rédaction et la correction de cet article. Projets de recherche : Fondecyt 1200493; 1191490; ANID / Fondap / 15130009.

NOTES

- ¹ Le séminaire sur le Canadian Museum for Human Rights (CMHR), qui a mené au livre *The Idea of a Human Rights Museum*, porte sur un musée agité et complexe, précisément dans ce sens de controverse (Busby, Muller, & Woolford, 2015).
- ² Pour plus de détails sur le cas du musée de la Mémoire et des Droits de l'homme, consulter Carter, 2013; Del Valle, 2015; Huguet et Hite, 2016; Opotow, 2015; Orange, 2016; Sodaro, 2018. Pour plus de détails sur les politiques de mémoire au Chili après la dictature, consulter Collins, Hite et Joignant, 2013; Stern, 2010. Pour une vue comparative des politiques de mémoire dans les pays du Cône Sud, consulter Jelin, 2019; Stern, Winn, Lorenz et Marchesi, 2013.
- ³ À cet égard, les études qui prennent en compte le principe de convergence-intérêts sont intéressantes (Pelak, 2015).
- ⁴ Traduction de l'auteur.
- ⁵ La langue allemande a une notion pour cette idée d'une réparation fondée sur un passé négatif. Il s'agit du concept « *Aufarbeitung der Vergangenheit* », dont la traduction littérale est « travail sur le passé » ou « élaboration du passé ».
- ⁶ Les autres possibilités sont : soit une relation vivante avec le passé sous la forme d'une appropriation critique de l'histoire à partir de laquelle une certaine configuration du futur est considérée à partir du présent; soit la compréhension de l'histoire en tant que monument et objet antique, comme on peut le déduire de la tradition historiciste allemande, dans laquelle le soin et la protection du passé, considérés comme valeur en soi, ont pour objectif que ce passé ne soit pas oublié. Il existe deux concepts de production et de soin du monument historique, deux formes de monumentalité.
- ⁷ Felipe Mallea a fait une étude intéressante sur la manière dont l'exposition permanente du MMDH constitue elle-même le résultat d'un processus complexe de sélection d'une collection d'objets de mémoire, qui répond de manière spécifique (c'est-à-dire en écartant d'autres solutions) non seulement à la question de quoi exposer mais aussi à celle de comment le faire. En utilisant le point de vue de Luc Boltanski, Mallea comprend que cette sélection est conçue comme un moyen d'anticiper les critiques; c'est-à-dire qu'elle offre déjà une justification. Cette justification reposerait sur une série de ressources, réunies par un effort d'objectivité et de neutralité, c'est-à-dire de réduction – au moyen de la référence exclusive aux faits – de la dimension subjective ou interprétative. L'interprétation est laissée aux formes de représentation artistique, qui ne font pas partie de l'exposition permanente. Felipe Mallea, « La muséographie du musée de la Mémoire et des Droits de l'homme de Santiago. Stabilisation des controverses sociales sur la représentation de la mémoire », thèse de premier cycle, École de sociologie, université Alberto Hurtado, 2014, non publiée. Pour une étude très inté-

ressante sur la production de l'« United States Holocaust Memorial Museum », consulter Linenthal, 1994. À propos des transformations de l'objet de musée et de la séparation entre représentation et art, consulter Arnold-de Simine, 2012.

- ⁸ Dans la culture du XIX^e siècle, la mémoire ritualisée des victoires et des défaites nationales avait pour tâche de contribuer à la stabilisation d'une identité nationale positive sous la forme d'une communauté de destin commun; à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, en revanche, la culture des monuments commémoratifs de la violation des droits de l'homme constitue une manière différente et négative de stabiliser cette unité. Cela correspond au projet d'une société nationale différente et non à la négation de tout projet d'unité nationale.
- ⁹ Il ne fait aucun doute que beaucoup de progrès ont été accomplis dans le domaine des techniques de représentation muséographiques, des publics (Barron et Leask, 2017; Reynolds, 2016) et d'autres aspects jusqu'à présent ignorés dans le travail de représentation, tels que les aspects liés au genre (Jacobs, 2008), au langage (Schiffirin, 2001), à l'architecture et au design (Johnson, 2015), à l'utilisation de la technologie (Benzaquen, 2014) ou des médias (Lisus et Ericson, 1995), par exemple.

BIBLIOGRAPHIE

Andermann, Jens, « Expanded fields: Postdictatorship and the landscape », *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 21, no. 2, 2012a, p. 165-187.

———, « Returning to the site of horror on the reclaiming of clandestine concentration camps in Argentina », *Theory, Culture & Society*, vol. 29, no. 1, 2012b, p. 76-98.

Apsel, Joyce et Amy Sodaro, *Museums and Sites of Persuasion: Politics, Memory and Human Rights*, Routledge, 2019.

Arnold-de Simine, Silke, « Memory museum and museum text intermediality in Daniel Libeskind's Jewish Museum and W.G. Sebald's *Austerlitz* », *Theory, Culture & Society*, vol. 29, no. 1, 2012, p. 14-35.

Barrett, Jennifer, « Museums, Human Rights, and universalism reconsidered », dans *The International Handbooks of Museum Studies*, American Cancer Society, 2015, p. 93-115.

Barron, Paul et Anna Leask, « Visitor engagement at museums: Generation Y and "Lates" events at the National Museum of Scotland », *Museum Management and Curatorship*, vol. 32, no. 5, 2017, p. 473-490.

Basaure, M., « Towards a reconstruction of the conflicts of memory. The case of the Museum of Memory and Human Rights in Chile », *Revista Mad-Revista Del Magister en Analisis Sistemico Aplicado a La Sociedad*, 2017, p. 113-142.

Basaure, Mauro, « Comisiones de verdad. Dinámicas globales, identitarias y sus límites », dans Spiller, Roland, Kirsten Mahlke et Janett Reinstädler (dir.), *Trauma y memoria cultural, Hispanoamérica y España*, Berlin, Boston, De Gruyter, à paraître (2020).

Benzaquen, Stephanie, « Looking at the Tuol Sleng Museum of Genocidal Crimes, Cambodia, on Flickr and YouTube », *Media Culture & Society*, vol. 36, no. 6, 2014, p. 790-809.

Busby, Karen, Adam Muller, A. et Andrew Woolford, *The Idea of a Human Rights Museum*, University of Manitoba Press, 2015.

Carter, Jennifer, « Human Rights museums and pedagogies of practice: The Museo de la Memoria y los Derechos Humanos », *Museum Management and Curatorship*, vol. 28, no. 3 2013, p. 324-341.

———, *Museums in a Culture of Human Rights: New Museums around the Globe*, Routledge, 2018.

Cohen, E., « Educational dark tourism at an in populo site: The Holocaust Museum in Jerusalem », *Annals of Tourism Research*, vol. 38, no. 1, 2011, p. 193-209.

Collins, Cath, Katherine Hite et Alfredo Joignant (dir.), *The Politics of Memory in Chile: From Pinochet to Bachelet*, FistForumPress, 2013.

Del Valle, Nicolas, « Politics of memory and Human Rights in contemporary Chile. Struggles on memorials in 21st century », dans Leighton, Pablo et Fernando López (dir.), *40 Years are Nothing*, Cambridge Scholars Publishing, 2015.

El Observatodo, « Polémica carta de la directora de la Dibam cuestionando al Museo de la Memoria, » *El Observatodo.cl, Noticias de La Serena y Coquimbo*, 23 juin 2012. Récupéré de : <http://www.elobservatodo.cl/noticia/sociedad/polemica-carta-de-la-directora-de-la-dibam-cuestionando-al-museo-de-la-memoria>

Feld, Claudia, « Preserve, recover, occupy. Memory Controversies around the ex-ESMA (1998-2013) », *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 40, no. 1, 2017, p. 101-131.

Ferrara, Anita, *Assessing the Long-Term Impact of Truth Commissions: The Chilean Truth and Reconciliation Commission in Historical Perspective*, Routledge, 2014.

Frei, Raimundo, « “In my home nobody spoke about religion, politics or football”: Communicative silences among generations in Argentina and Chile, » *Memory Studies*, 2018. doi.org/10.1177/1750698017754249.

González, Juan, « Callamos durante 20 años mientras tergiversaban la verdad de Chile, » *La Nación*, 10 juin 2012. Récupéré de : <http://www.lanacion.cl/juan-gonzalez-callamos-durante-20-anos-mientras-ter-giversaban-la-verdad-de-chile/noticias/2012-06-10/120610.html>

Gutman, Yifat, « Where do we go from here: The pasts, presents and futures of Ground Zero, » *Memory Studies*, vol. 2, no. 1, 2009, p. 55-70.

Hidalgo, Emilse B., « Argentina’s former secret detention centres: Between demolition, modification and preservation, » *Journal of Material Culture*, vol. 17, no. 2, 2012, p. 191-206.

Hoskins, Andrew, « Signs of the Holocaust: Exhibiting memory in a mediated age, » *Media, Culture & Society*, vol. 25, n. 1, 2003, p. 7-22.

Hughes, R., « The abject artefacts of memory: Photographs from Cambodia’s genocide », *Media, Culture & Society*, vol. 25, n° 1, 2003, p. 23-44.

Huguet, Jordi et Katherine Hite, « Katherine Hite & Jordi Huguet: Guiding Light, » *Guernica*, 17 mars 2016. Récupéré le 29 octobre 2019 du site de l’éditeur : <https://www.guernicamag.com/katherine-hite-jordi-huguet-guiding-light/>

Jacobs, Janet, « Gender and collective memory: Women and representation at Auschwitz, » *Memory Studies*, vol. 1, no. 2, 2008, p. 211-225.

Jara, Daniela, *Children and the Afterlife of State Violence Memories of Dictatorship*, Palgrave Macmillan US, 2016.

Jelin, Elizabeth, *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Routledge, 2019.

Johnson, Brita, *Engaging with Space in Human Rights and Memorial Museums*, thèse, 2015. Récupéré de : <https://digital.lib.washington.edu/443/researchworks/handle/1773/33427>

Lazzara, Micheal J., *Chile in Transition: The Poetics and Politics of Memory*, Gainesville, University Press of Florida, 2011.

Lennon, M., « En 2009, Chile tendría un Museo de la Memoria en el sector Matucana, » *El Mercurio*, 24 mai 2007. Récupéré de : <http://diario.elmercurio.cl/detalle/index.asp?id={ac5b143a-d103-4dcc-8659-693956ad3900}>

Linenthal, Edward, « The Boundaries of Memory—The United-States Holocaust Memorial Museum, » *American Quarterly*, vol. 46, no. 3, 1994, p. 406-433.

Lisus, Nicola et Richard Ericson, « Misplacing memory—The effect of television format on Holocaust remembrance, » *British Journal of Sociology*, vol. 46, no. 1, 1995, p. 1-19.

Lyon, C. M., E. M. Nix et R. K. Shrum, *Introduction to Public History: Interpreting the Past, Engaging Audiences*, Rowman & Littlefield, 2017.

Manning, Peter, « Governing memory: Justice, reconciliation and outreach at the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia », *Memory Studies*, vol. 5, no. 2, 2012, p. 165-181.

Medina, Javiera, Maira Mora et François Soulages (dir.), *Frontières et dictatures : Images, regards. Chili, Argentine*, L'Harmattan, 2016.

Meskell, Lynn et Colette Scheermeyer, « Heritage as therapy—Set pieces from the new South Africa », *Journal of Material Culture*, vol. 13, no. 2, 2008, p. 153-173.

Metz, Johann B., « Anamnetische Vernunft », dans Habermas, Jürgen et Honneth, Axel (dir.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 733-738.

Opotow, Susan, « Historicizing injustice: The Museum of Memory and Human Rights, Santiago, Chile, » *Journal of Social Issues*, vol. 71, no. 2, 2015, p. 229-243.

Orange, Jennifer A., « Translating law into practice: Museums and a Human Rights community of practice, » *Human Rights Quarterly*, vol. 38, no. 3, 2016, p. 706-735.

Orange, Jennifer et Jennifer J. Carter, « “It’s time to pause and reflect”: Museums and Human Rights », *Curator: The Museum Journal*, vol. 55, no. 3, 2012, p. 259-266.

Pelak, Cynthia F., « Institutionalizing counter-memories of the US civil rights movement: The National Civil Rights Museum and an application of the interest-convergence principle, » *Sociological Forum*, vol. 30, no. 2, 2015, p. 305-327.

Purbrick, Louise, « Museums and the exercise of human rights, » *SSRN Electronic Journal*, 2010, p. 1-36.

———, « Museums and the embodiment of Human Rights, » *Museum and Society*, vol. 9, 2011, p. 166-189.

Reading, Anna, « Digital interactivity in public memory institutions: The uses of new technologies in Holocaust museums, » *Media, Culture & Society*, vol. 25, no. 1, 2003, p. 67-85.

Reynolds, Daniel, « Consumers or witnesses? Holocaust tourists and the problem of authenticity, » *Journal of Consumer Culture*, vol. 16, no. 2, 2016, p. 334-353.

Richard, Nelly, *Eruptions of Memory: The Critique of Memory in Chile, 1990-2015*, John Wiley & Sons, 2018a.

———, *Latencias y sobresaltos de la memoria inconclusa: Chile, 1990-2015*, Eduvim, 2018b.

Ros, Ana, *The Post-Dictatorship Generation in Argentina, Chile, and Uruguay: Collective Memory and Cultural Production*, Springer, 2012.

Runesson, Katarina, « A rights-based approach to culture: Museums as actors of social change, » dans Ansari, Abdul F. (dir.), *Intercultural Dialogue between Europe and the Mediterranean*, Icaria Editorial, 2008, p. 227-230.

Sandell, Richard, *Museums, Moralities and Human Rights*, Londres, New York, Routledge, 2016.

Sandell, Richard et Eithne Nightingale (dir.), *Museums, Equality and Social Justice*, Routledge, 2013.

Schiffirin, Deborah, « Language and public memorial: “America’s concentration camps”, » *Discourse & Society*, vol. 12, no. 4, 2001, p. 505-534.

Simon, Roger I., « A shock to thought: Curatorial judgment and the public exhibition of “difficult knowledge”, » *Memory Studies*, vol. 4, no. 4, 2011, p. 432-449.

Sodaro, Amy, *Exhibiting Atrocity: Memorial Museums and the Politics of Past Violence*, Rutgers University Press, 2018.

Stern, Steve J., *Reckoning with Pinochet: The Memory Question in Democratic Chile, 1989-2006*, Duke University Press, 2010.

Stern, Steve J., Peter Winn, Frederico G. Lorenz et Aldo Marchesi, *No Hay Mañana Sin Ayer: Batallas Por la Memoria Histórica en El Cono Sur*, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2013.

Violi, Patrizia, « Trauma site museums and politics of memory tuol sleng, Villa Grimaldi and the Bologna Ustica Museum, » *Theory, Culture & Society*, vol. 29, no. 1, 2012, p. 36-75.

Wight, A. Craig, « Lithuanian genocide heritage as discursive formation, » *Annals of Tourism Research*, vol. 59, 2016, p. 60-78.

EXPÉRIMENTER DES FORMES DE « MIEUX-ÊTRE » : RECONNAÎTRE LE SENS DE L'EXPÉRIENCE EN CONSIDÉRANT LE POUVOIR DE DIRE ET DE FAIRE DES ANICINABEKWEK (FEMMES ALGONQUINES)¹

AUDREY ROUSSEAU
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

RÉSUMÉ :

La recherche de formes de rétablissement à la suite d'événements difficiles, voire traumatiques, implique souvent de considérer la parole comme un moteur de transformation personnelle et sociale. À partir de préoccupations éthiques et épistémologiques d'une chercheuse non autochtone menant une recherche collaborative au sujet des disparitions et des assassinats de femmes et de filles autochtones en Abitibi-Témiscamingue, cet article interroge plus précisément l'association fréquente entre l'expression du souvenir et la recherche d'un « mieux-être ». Après avoir introduit les assises de cette recherche, qui se fonde sur l'oralité comme mode de transmission des savoirs entre générations, j'explorerai certaines conceptions du mieux-être et de la guérison tirées de la littérature scientifique autochtone. Puis, à partir du postulat relationnel au fondement du pouvoir du *storytelling* chez les Premières Nations, je révélerai deux conceptions des récits-histoires : l'une les concevant comme des « médecines » qui rassemblent les forces des ancêtres, l'autre les traitant comme des enseignements valorisant l'identité culturelle et les savoirs traditionnels. En terminant, j'aborderai certaines tensions relatives à la volonté d'éclairer des problèmes complexes, tout en réfléchissant aux conditions de l'écoute de ces récits-histoires et aux défis de représenter et d'interpréter ces savoirs expérientiels.

ABSTRACT:

The search for forms of recovery following difficult or even traumatic events often involves considering speech as an instrument for personal and social transformation. Driven by ethical and epistemological concerns of a non-Aboriginal researcher conducting collaborative research into the disappearances and murders of Aboriginal women and girls in Abitibi-Témiscamingue, this article investigates more specifically the frequent association between remembering and the search for “wellness.” After introducing the foundations of this research, which are based on orality as a means of transmitting knowledge across generations, I will explore conceptions of wellness and healing arising from Aboriginal scientific literature. Then, emphasizing the relational dimension to the foundation of First Nations’ storytelling, I will reveal two conceptions of stories: one conceiving them as “medicines” that bring together the strength of ancestors; the other dealing with them as teachings promoting cultural identity and traditional knowledge. In closing, I will talk about some tensions surrounding the willingness to illuminate complex issues, while reflecting on the conditions of listening to these stories and the challenges of representing and interpreting this experiential knowledge.

« Étant donné que la transmission orale de l'information et des souvenirs est très prononcée dans les sociétés autochtones, c'est au moyen de ce processus que cette mémoire traumatisante se perpétue et, en un sens, que les événements traumatisants continuent dans le présent. »
(Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 83)

« [I]n oral societies [...] remembering requires that human beings assign themselves the task of observing, selecting, and committing to memory certain phenomena. It also requires that the rememberer possess the acumen, skill, and training for recollection. [...] rememberers are called upon to consult with others who have witnessed the event, engage them in discussion about the history leading up to the event, and come to a clear and common view of how the event came into play. This is always a selective process. The rememberer must choose what to witness, what to commit to ready and accurate recall, and who to discuss the event with. This process is at one historical, sociological, political, legal and philosophical. »
(Maracle, 2015, p. 53-54)

Dans cette dernière citation, il est intéressant de relever la dimension relationnelle du processus de remémoration, qui, comme l'a écrit Halbwachs (1997 [1950]), implique pour l'individu de s'appuyer sur la mémoire d'autrui afin de réactiver ce qu'il a oublié, ou encore, de combler les perspectives que sa position n'a pu lui donner (à ce jour) sur l'histoire. De plus, parce que le processus de rappel ne fonctionne pas dans un vase clos, parler d'événements passés implique, comme l'évoque Maracle (2015), une action de reconstruction qui engage une conversation dans un contexte sociopolitique et temporel particulier. Adhérant à cette conception interrelationnelle et dialogique de l'activité mémorielle, j'ajouterais que lorsqu'il s'agit de souvenirs difficiles, voire conflictuels, ces échanges impliquent fréquemment une volonté de rétablissement de la cohésion du *soi* individuel et collectif (Rousseau, 2017, p. 21). Cette hypothèse théorique est au cœur du présent article, qui vise à interroger l'association fréquente entre l'expression du souvenir (la parole dite, entendue et comprise) et la recherche d'un « mieux-être », et ce, dans le cadre particulier d'une recherche collaborative menée par une chercheuse québécoise (eurodescendante, cisgenre, scolarisée) au sein du *anicinabe aki* (territoire *anicinabe*² ou algonquin). Avant d'explorer les soubassements de cette recherche qui a pour objectifs de documenter, d'honorer et d'éduquer eu égard aux disparitions et aux assassinats de femmes et de filles autochtones³ en Abitibi-Témiscamingue, j'estime qu'il est nécessaire de rappeler certaines caractéristiques au fondement de la recherche collaborative.

Comme le rappellent Morrissette, Pagoni et Pépin (2017, p. 12), depuis les années 1980, ce courant en recherche vise à travailler « avec » les acteurs-trices sociaux-ales et professionnels-les vers un double objectif : i) développer des priorités d'action des milieux de pratique en valorisant les retombées concrètes; ii) permettre la production de savoirs scientifiques à partir de la vision informée des acteurs-trices. Pour ainsi dire, la recherche collaborative représente une « méthodologie d'intervention » (Morrissette, 2013, p. 41) sur laquelle les

chercheurs-euses universitaires s'appuient et dont la richesse « du lien entre les savoirs dits théoriques et les savoirs dits d'action » est reconnue (Morissette, 2013, p. 42); les chercheurs-euses privilégiant alors des approches délibératives, valorisant le point de vue des acteurs-trices sur le terrain ainsi que les finalités d'émancipation individuelle et collective, pour ne nommer que ces éléments. En milieu autochtone, la recherche collaborative reconnaît que « la réalité est complexe » (Lévesque, Cloutier, Salée, Dugré et Cunningham, 2009, p. 1) et que de multiples facteurs et interactions entrent en jeu lorsque vient le temps de comprendre et d'expliquer les réalités vécues par les Premiers Peuples. Comme le soulignent les chercheurs-euses de l'Alliance de recherche ODENA, pour qu'une démarche soit réellement collaborative, elle doit encourager la rencontre entre les savoirs scientifiques et sociétaux de manière à ce que les résultats soient « mutuellement bénéfique[s] » pour les partenaires et « reconnaissent leurs compétences et connaissances respectives » (*ibid.*). L'objectif est clair : sortir d'un « système linéaire d'extraction et de mobilisation du savoir » (Vodden et Bannister, 2008, p. 267, cité dans Lachapelle et dak Puana, 2012, para 9), qui a longtemps prédominé en recherche universitaire. Néanmoins, pour susciter la participation des communautés autochtones dans les projets de recherche, suffit-il de respecter les normes éthiques comme l'*Énoncé de politique des trois Conseils (ÉPTC) sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains*, ou encore de signer un protocole d'entente avec les partenaires des Premières Nations? Ces dispositifs, bien qu'ils soient en mesure d'accroître le partage du pouvoir et de l'autorité sur les savoirs coconstruits⁴ (par exemple par rapport à la notion de propriété intellectuelle), en disent peu sur les modalités à partir desquelles les partenaires communautaires négocient leur degré de participation, émettent des réserves (voire refusent des accords souhaités par la chercheuse), ou encore valident les résultats de la recherche.

En outre, bien que le modèle de Desgagné (1998, cité dans Morissette, 2013, p. 43-44) ait été développé dans le domaine scolaire, j'estime que ses trois étapes sont pertinentes afin de réfléchir à la conceptualisation d'une recherche collaborative en milieu autochtone. La première étape, la « cosituation », implique une négociation entre partenaires afin de d'établir une entente sur les conditions du contrat collaboratif et évolutif⁵ (par exemple en incluant les besoins et les visions de chacune des communautés *anicinabek* dans les protocoles d'entente). La deuxième étape, la « coopération », implique la réflexion des chercheurs-euses; elle regroupe la collecte des données et certaines activités de formation et de perfectionnement pour les acteurs-trices du milieu (par exemple en assurant la participation des agentes de liaison communautaire aux décisions). La dernière étape, la « coproduction », inclut l'analyse et la mise en forme des résultats afin de refléter la rencontre entre les priorités et les savoirs des partenaires de la recherche (par exemple choisir un processus de validation et de négociation qui reconnaisse l'autonomie et l'expertise des participants-es et des partenaires communautaires dans le but de s'assurer de retombées individuelles et collectives). Bien entendu, ces étapes ne sont pas disjointes les unes des autres, elles font partie d'un processus itératif.

Les pourparlers et les négociations entourant cette démarche d'investigation collaborative, que je détaillerai sous peu, ont débuté en novembre 2018. Tout d'abord, avec la création d'un comité consultatif de la recherche (composé de la chercheuse principale et de quatre expertes-conseils des Premières Nations – parmi lesquelles trois sont issues des deux communautés *anicinabek*⁶ partenaires), puis la signature de deux protocoles d'entente de recherche avec les conseils de bande préalablement identifiés par le comité consultatif. À ce jour, la priorité demeure de bâtir un lien de confiance fondé sur des relations de réciprocité, de respect et d'honnêteté entre l'équipe de recherche,⁷ les élus-es des conseils de bande, les intervenants-es des centres de santé, les participants-es, etc., et ce, en affermissant la volonté commune de penser l'oralité comme médium privilégié de transmission mémorielle au sujet des disparitions et des assassinats de femmes et de filles autochtones en *anicinabe aki* (territoire algonquin).

En réfléchissant au « travail de remémoration »⁸ dans lequel les *Anicinabekwek* (femmes *anicinabek* ou algonquines) parleront de leurs expériences des violences coloniales, raciales et de genre,⁹ il semble important d'interroger l'association entre le pouvoir de dire et de faire et une quête de rétablissement. C'est pourquoi, après être revenu sur les soubassements de la recherche, ce texte sera divisé en trois parties. La première interrogera la relation possible entre le « mieux-être » et la « guérison », et ce, à partir de la littérature scientifique autochtone. La deuxième approfondira deux facettes du *storytelling* (la narration), à savoir la conception des récits-histoires à la fois en tant que « médecines » et comme des « enseignements » entre générations. Enfin, la dernière partie permettra de faire ressortir certaines tensions relatives à la volonté d'éclairer des problèmes complexes, tout en réfléchissant aux conditions de l'écoute de ces récits-histoires et aux défis de représenter et d'interpréter ces savoirs expérientiels.

UN PROJET COLLABORATIF ANCRÉ DANS L'EXPRESSION ET LA RÉCEPTION DE MÉMOIRES DIFFICILES

« Demanding justice and accountability, bearing witness, acknowledging responsibility, sorrow, and regret, and offering forgiveness are all part of a moral economy that works to build a society in which Aboriginal individuals, nations, and peoples can achieve health and healing. »
(Kirmayer, Brass et Valaskakis, 2009, p. 456)

À l'échelle du Canada, les familles et les associations de femmes autochtones soulignent depuis des décennies le taux alarmant de disparitions et d'assassinats de femmes et de filles autochtones (Anderson, Kubik et Rucklos, 2008; Association des femmes autochtones du Canada [AFAC], 2008; Jacobs et Williams, 2008; Gilchrist, 2010; Pearce, 2013; Inter-American Commission on Human Rights, 2014; Lavell-Harvard et Brant, 2016). À l'image des recherches sur la discrimination et la violence faite aux femmes et aux filles autochtones (Femmes autochtones du Québec [FAQ], 2001; AFAC, 2007; Chenault, 2011; Brennan, 2011; Sinha, 2013; Kuokkanen, 2015; Legal Strategy Coalition on

Violence against Indigenous Women, 2015), le phénomène des disparitions et des assassinats a longtemps été ignoré malgré les appels nombreux à étudier cette réalité (Amnistie internationale, 2004, 2008; AFAC, 2010; Human Rights Watch, 2012; Feminist Alliance for International Action, 2012). Depuis ses débuts, l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA, 2016-2019)¹⁰ a été fortement critiquée par les familles elles-mêmes. Parmi ces critiques figuraient (Palmer, 2016; Belcourt, 2017; Kane, 2017; McDonald, 2017) : un sentiment de méfiance après l'annonce de la durée limitée de l'enquête pancanadienne¹¹ et en raison d'une série de démissions au sein de l'équipe de l'ENFFADA, tout autant que le manque de communication et de soutien que les familles recevaient. Dans ces circonstances, malgré les 231 « appels à la justice » du rapport final (ENFFADA, 2019a), il ne serait pas surprenant que certaines expériences aient été invisibilisées ou rendues silencieuses. À cet égard, et bien que ce mécanisme officiel pancanadien ait produit une analyse documentaire spécifique pour le Québec (ENFFADA, 2019b), l'insuffisance documentaire observée par l'organisme Femmes autochtones du Québec (FAQ, 2015) à propos des spécificités régionales des communautés des Premières Nations et des Inuit semble persister. Actuellement, les femmes et les filles autochtones continuent de disparaître et d'être assassinées à des taux alarmants, il est donc pressant d'accroître la compréhension des réalités territoriales par rapport à ces violences et d'agir concrètement. C'est de ces constats qu'est née l'idée de créer un espace participatif (Van der Riet, 2008; Sillitoe, 2015; Johnson, 2017) contrôlé par les femmes, les familles et les proches des femmes et des filles disparues et assassinées. Le but était, d'une part, de répondre aux lacunes documentaires (au moyen de statistiques officielles et de témoignages vécus) afin de rendre visibles ces injustices et, d'autre part, de créer des espaces sécuritaires de prise de parole pour valoriser les savoirs et l'expertise des femmes et des filles autochtones. En raison de ressources financières limitées et de liens privilégiés de la chercheuse avec certaines communautés de la nation algonquine Anishinabeg, tout autant que de l'existence de cas de disparitions médiatisés dans la région, sans oublier les dénonciations policières à Val-d'Or, la région de l'Abitibi-Témiscamingue a été désignée comme espace géographique à privilégier pour cette exploration inédite.

Le projet de recherche intitulé *Cartographie des mémoires anicinabekwek* (2019-2021) poursuit trois objectifs : i) documenter – de manière quantitative et qualitative – les cas (inconnus ou connus) de disparitions et d'assassinats de femmes et de filles autochtones en Abitibi (en recueillant des données de la Sûreté du Québec, mais aussi à partir des souvenirs racontés), ii) honorer les personnes disparues et décédées en valorisant la langue et les traditions *anicinabek*, et iii) éduquer la population relativement à ces violences en coproduisant des récits-histoires pour transmettre les « vérités »¹² entre générations. Cette recherche ne souhaite pas se substituer aux outils juridiques ou policiers afin de « faire enquête », elle vise à répondre au problème de sous-représentation des réalités liées aux disparitions et aux assassinats de femmes et de filles autochtones dans la province de Québec (FAQ, 2015, p. 2) et, plus particulièrement, à explorer des stratégies de représentation (autrement dit, des manières de rendre

compte) de ces réalités vécues, grâce à la parole et à l'action des personnes affectées par la disparition ou l'assassinat d'un être cher. Pour l'instant, les *Anicinabekwek* (femmes algonquines) majeures¹³ sont désignées comme les principales participantes de la recherche, cependant, il est attendu que des personnes issues de la diversité sexuelle et de genre (lesbiennes, bisexuelles, gais, trans, deux esprits [LBGT2E]), des hommes et certaines familles participeront aux activités de documentation (par exemple par des entretiens d'histoire orale) ainsi qu'aux actions commémoratives et éducatives (par exemple au dévoilement d'une exposition communautaire). Je rappelle que cette démarche exploratoire est inspirée d'autres initiatives telles que les histoires de vie de *Sœurs par l'Esprit* menées entre 2005 et 2010 (AFAC, 2010), ou encore la banque de données virtuelle d'Annita Lucchesi (2019), qui vise à documenter les crimes commis de manière culturellement sensible et pertinente.¹⁴ En somme, cette recherche fait le pari qu'en s'appuyant sur la mémoire humaine – celle des individus, des familles et des communautés *anicinabek* – il sera possible de développer des stratégies méthodologiques valorisant la parole, les savoirs et l'expérience vécue des *Anicinabekwek*, et ce, tout en favorisant la communication et le « mieux-être » entre générations.

La question qui oriente la démarche est la suivante : par quelles stratégies de représentation (visuelle, auditive, intime, communautaire, etc.) une recherche collaborative fondée sur la parole des *Anicinabekwek* peut-elle contribuer à honorer la mémoire des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées sur le territoire algonquin (*anicinabe aki*), tout en documentant ce phénomène et en éduquant au sujet de ces réalités difficiles d'une manière culturellement sensible et pertinente? L'hypothèse qui sous-tend cette question est qu'en valorisant la parole comme moyen de comprendre le passé¹⁵ (pour relier des significations anciennes à des événements présents), il sera possible de développer une méthode participative¹⁶ qui puisse aborder des sujets douloureux tout en favorisant les liens entre les *Anicinabekwek* et leur territoire, leur langue, leur culture, ainsi que leur rôle et leur place dans leur communauté.

C'est ici d'ailleurs qu'entre en jeu la « représentation cartographique » ou la « cartographie des mémoires ». Or, celle-ci ne fait pas directement référence au courant *Indigenous mapping* (aussi appelé « *participatory mapping* » ou « *community-based mapping* ») dans le domaine de la géographie (Glon, 2012), mais renvoie plutôt à d'autres projets, tels que la « cartographie des souvenirs » (*mapping memories*, Luchs et Miller, 2016), qui reliait les lieux et les récits de jeunes réfugiés montréalais par le biais de médias interactifs. Ce qui est attendu, c'est qu'en faisant preuve de créativité dans l'exploration des différentes stratégies de représentation (visuelle, auditive, etc.) avec les participants-es et les partenaires *anicinabek*, il sera possible de développer un modèle participatif de recherche (Nicholls, 2009; Gaudet, 2014) « par, pour et avec ». Pour le moment, l'interprétation large du mode de représentation cartographique est maintenue, puisqu'elle permet d'englober la relation aux lieux physiques et imaginés, aux temporalités multiples, aux personnes (et aux groupes) et, surtout, aux paroles et aux gestes qui rendent les mémoires transmissibles à autrui, notamment en

employant les approches d'histoire orale (Hulan et Eigenbrod, 2008; Sheftel et Zembrzycki, 2017; Miller, High et Little, 2017).

Cette exploration des stratégies de représentation se fera en deux volets : i) le premier volet impliquera la colligation et l'analyse de données secondaires obtenues auprès de la Sûreté du Québec dans la région de l'Abitibi-Témiscamingue en vue de la production de portraits quantitatifs et qualitatifs (cartes, tableaux, etc.) des cas de disparitions et d'assassinats de femmes et de filles autochtones (il est à noter qu'à cette étape, la chercheuse inclut aussi les données touchant les hommes et les garçons autochtones dans ses demandes d'accès à l'information)¹⁷; ii) le deuxième volet impliquera la coconstruction d'archives audiovisuelles au moyen de rencontres communautaires et d'entrevues d'histoire orale en vue de comprendre l'onde de choc que créent ces violences sur le plan local et, ultimement, afin d'élaborer des pistes pour les prévenir et améliorer la sécurité des femmes et des filles. Bien qu'*a priori* les dimensions participative et délibérative semblent plus importantes dans le deuxième volet de la recherche, les manières de présenter les données statistiques obtenues par la Sûreté du Québec seront déterminées à partir des besoins et des visions des participants-es et des partenaires (d'ailleurs, les protocoles d'entente signés avec les conseils de bande stipulent aussi les droits d'usage des résultats).

Il va sans dire que le thème extrêmement sensible, voire tabou, de ces crimes à l'intérieur des communautés et en dehors exige de prendre toutes les mesures possibles afin de mettre en place un filet de sécurité permettant d'accompagner physiquement, psychologiquement et spirituellement les participants-es et les membres des communautés. À ce jour, grâce à une collaboration serrée avec le personnel des centres de santé, des ressources de soutien ont été définies et leur accès sécurisé. À la suite de la réalisation du projet, il est attendu que les communautés participantes auront un portrait sensible et rigoureux de leurs réalités spécifiques entourant les disparitions et les assassinats. Il est aussi espéré que les résultats de cette recherche collaborative viendront soutenir d'autres projets « par, pour, avec », notamment en ce qui concerne la prévention des violences, à la fois chez les communautés partenaires, mais aussi auprès d'autres communautés des Premières Nations.

En terminant, en raison de décennies à rendre invisibles les disparitions et les assassinats de femmes et de filles autochtones, les retombées de cette recherche ne pourront à elles seules répondre aux aspirations variées de transformation, de justice et de rétablissement de la part des individus, des familles et des collectivités. Cela dit, durant la dernière année, j'ai été attentive à l'un des arguments fréquemment soulevés lors de conversations informelles, soit le besoin d'entreprendre un chemin de guérison pour les personnes affectées par les disparitions et les assassinats d'êtres chers. Bien que ce point de vue ne soit pas partagé par toutes et tous, je souhaite approfondir ce qu'il pourrait signifier. Ainsi, la prochaine section abordera certaines perspectives sur le « mieux-être » (*wellness*) et la « guérison » dans la littérature scientifique autochtone, plus particulièrement au sujet des « traumatismes historiques »¹⁸ (Wesley-Esquimaux et

Smolewski, 2004; Brave Heart, 1999). Cette grille de lecture (*historical trauma*) a pour but d'interpréter la détresse et les violences liées à l'expérience du colonialisme (Waldram, 2014, p. 370) et, parallèlement, d'encourager le rétablissement des individus et des collectivités par le biais d'approches et de programmes visant l'amélioration de la santé (spirituelle, émotionnelle, mentale, physique) des Premières Nations.¹⁹

UNE QUÊTE DE RÉTABLISSEMENT PAR RAPPORT À L'EXPÉRIENCE VÉCUE

« [H]ealing of the body, mind, and spirit is further compounded by the fact that the trauma occurs at the personal, community and collective levels. »
(Duran, 2006, p. 21)

Pour les chercheurs-euses en sciences sociales qui s'impliquent dans l'analyse d'enjeux relatifs aux peuples autochtones, les notions de « mieux-être et de guérison » sont devenues incontournables. En tant que de chercheuse non autochtone, je suis consciente de mon ignorance par rapport aux modes de production des connaissances des Premiers Peuples. J'estime ne pas avoir l'autorité épistémique pour expliquer les cosmovisions qui sous-tendent ces notions et les pratiques associées au rétablissement, cependant, il m'est possible de référer aux travaux d'auteurs-rices autochtones qui en ont parlé, ainsi qu'à ceux d'auteurs-rices non autochtones qui ont travaillé en collaboration avec des communautés des Premières Nations. L'idée est ici d'offrir un survol non exhaustif de perspectives de guérison qui peuvent aider à saisir la portée holistique²⁰ et intergénérationnelle de l'expérience vécue.

Avant d'entreprendre la présentation de ces perspectives, je mentionnerai que malgré l'influence de modèles d'intervention allochtones sur les modèles thérapeutiques des Premières Nations au Canada, il semblerait que plusieurs nations s'approprient ces outils standardisés – notamment en ce qui concerne la prévention et le traitement des dépendances – en y intégrant des protocoles, des pratiques et des traitements fondés sur leur vision du monde.²¹ Je rappellerai aussi que les littératures eurocentrées sur les traumatismes et la guérison, par leurs approches fortement psychologisantes, voire psychanalytiques, tendent à concentrer leurs analyses de l'adversité sur la figure de l'individu²² (Felman et Laub, 1991; Caruth, 1996; Herman, 1997). Or, les stratégies de promotion de la santé mentale et du mieux-être mises en avant au sein des communautés autochtones lient explicitement l'individu, la famille et le collectif face aux traumatismes historiques (Evans-Campbell, 2008; Desjarlais, 2012).

À cet égard, le travail effectué, entre 1998 et 2012, par la Fondation autochtone de guérison (FADG) (Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004; Chansonneuve, 2005; Castellano, 2006) dans le but de documenter et de financer des initiatives conçues et réalisées par les Premiers Peuples visait à traiter les « séquelles des abus physiques et sexuels subis sous le régime des pensionnats indiens au Canada, y compris les répercussions intergénérationnelles », comme le suicide,

le manque de compétences parentales, la dégradation ou l'affaiblissement des cultures et des langues, etc. (FADG, 2019). Bref, cette vision d'avenir portée par la FADG avait non seulement pour objectif de revaloriser les savoir-être et les savoir-faire traditionnels, mais aussi, et plus largement, d'assurer la reprise de pouvoir par l'affirmation identitaire et culturelle. Afin de comprendre la notion de « mieux-être » dans le domaine de la santé des peuples autochtones, plus particulièrement eu égard au « mouvement de guérison autochtone »²³ entamé depuis le début des années 1980, je présenterai ici quatre thèmes regroupés par Renee Linklater dans l'ouvrage *Decolonizing Trauma Work* (2014). Ces derniers ont été définis à la suite de l'analyse d'entretiens réalisés avec des intervenants-es issus des Premières Nations discutant de leurs visions de la santé et de la guérison.

Le premier thème proposé par l'autrice est celui de la « balance » (« *balance* ») et de l'« harmonie » (« *harmony* ») (Linklater, 2014, p. 74), conçu comme la relation à l'Esprit et à la spiritualité. En parlant de la conception de cette « santé spirituelle » (« *spiritual health* »), l'une des intervenantes a mentionné qu'il existe quatre aspects du soi (*self*) – le physique, l'émotionnel, le mental et le spirituel – et qu'il est nécessaire « *to be in balance and harmony with one another in order for you to feel completely well and completely whole within yourself* » (*ibid.*, p. 75). Le deuxième thème abordé est celui d'« être en création » (« *being in creation* ») (*ibid.*); il interpelle la « Création », c'est-à-dire le tout englobant *qui fonde et sur lequel se fonde* l'univers et le sens de *sa* place dans le monde. Cette relation est centrale afin de penser la communauté et le rôle des individus (et de leurs responsabilités) dans ce système d'échanges. Tel que l'a dit un autre intervenant interviewé : « *Being able to know who you are—being in niikaniganaa [all my relations], which means being in a family way* » (*ibid.*, p. 76). Le troisième thème qui caractérise le « mieux-être » est celui de la « sollicitude » (« *care* ») et de la « compassion » (« *compassion* ») (*ibid.*, p. 77). Celui-ci renvoie directement à cet attachement d'une personne pour sa communauté, à savoir que sans « *self-care* » et conscience de soi, il devient difficile pour les intervenants-es d'aider d'autres personnes dans leurs chemins de guérison (« *their own healing journeys* »). Le dernier thème est celui des « défis communautaires pour le mieux-être » (« *community challenges for wellness* ») (*ibid.*, p. 78), qui implique, entre autres, souligne Linklater, de considérer l'héritage de l'histoire coloniale en matière de conception de la maladie et de la santé. D'où la nécessité, a dit une intervenante, de travailler à intégrer des pratiques culturelles (par exemple les tentes de sudation) dans les programmes de guérison, et ce, afin de travailler à partir de valeurs, de croyances et de perspectives de la santé autochtone et, ainsi, d'assurer l'« interconnexion » (« *inter-connectedness* ») entre les individus, les familles et les communautés (*ibid.*, p. 79).

Il semble pertinent de rassembler ces quatre thèmes (balance et harmonie, être en création, sollicitude et compassion, défis communautaires pour le mieux-être) qui lient la conception de l'identité culturelle et du « mieux-être » à l'histoire (*history*) et à la communication de ces histoires (*stories*). En effet, au-delà des

outils et des différentes techniques sur lesquels s'appuient les enseignements traditionnels (par exemple les roues de médecine),²⁴ les actions visant le mieux-être se rattachent à des savoirs qui prennent la forme de narrations (Linklater, 2014, p. 85). Ces récits-histoires deviennent des véhicules de transmission du sens de l'expérience vécue entre générations, et ce, en recadrant l'interprétation de ces savoirs dans l'historicité de la parole partagée. À titre d'illustration plus concrète de formes de mieux-être, soulignons que les effets de la colonisation, compris, entre autres, par rapport à l'exploitation du territoire par les sociétés colonisatrices, les effets de la sédentarisation forcée, de l'assimilation éducative et de la marginalisation sociale, sont venus ébranler la relation à la Mère Terre et ont occasionné des séquelles intergénérationnelles. En dépit de certaines disjonctions entre le sens et la connexion des personnes, des collectivités, des traditions et des territoires (habités et imaginés), Valaskakis affirme : « *The meaning of land is also expressed in the stories people tell about heritage and ceremony, people and places, travel, conflict and loss* » (2005, p. 94, cité dans Kirmayer *et al.*, 2009, p. 446). Ainsi, comme je l'évoquerai subséquemment, la narration recèle un pouvoir de re-signification des expériences vécues, liées aux traumatismes historiques et contemporains, qui est fortement mobilisé dans les modèles thérapeutiques de guérison.

James B. Waldram (2008), dans une étude menée pour la FADG, explique qu'il existe une multitude de modèles et de significations de la guérison chez les peuples autochtones au Canada, et que cela a pour effet de rendre difficile l'articulation du concept. Malgré des variations idiosyncratiques quant aux initiatives visant « le rétablissement de relations sociales harmonieuses et saines » (*ibid.*, p. 8), il est possible de souligner, d'une part, l'utilisation fréquente d'une métaphore de chemin ou de parcours (par exemple « *red road* » ou « *road to wellness* ») plutôt que l'idée d'un début et d'une fin. D'autre part, la guérison tend à être définie comme un processus actif où un sujet autonome est capable d'intervenir sur sa relation à lui-même, à sa famille et à la société (*ibid.*); la guérison relève donc d'un « travail » : « [...] pour pouvoir travailler à sa guérison, il faut, entre autres, embrasser le processus au complet, lui prêter toute son attention, faire face aux bouleversements, aux émotions tant à l'intérieur de soi que dans les relations sociales » (Fiske, 2008, p. 58).

Pour ainsi dire, l'individu, par la transformation de ses relations (à soi-même et aux autres), en vient à développer des compétences et des techniques à partir desquelles peut émerger « un sentiment de cohésion ou de solidarité, d'identité commune et d'appartenance » (*ibid.*). À titre d'illustration de ce travail de guérison, j'évoquerai ici les thérapies en forêt (St-Arnaud et Bélanger, 2005) telles qu'instituées par le projet Ussenium (« vie nouvelle » en *innu-aimun*, langue innue), dont le nom est devenu *Mamuitun* (« s'unir »). Les auteurs, ainsi que deux associations avec lesquelles ils ont collaboré, ont associé les méthodes de psychothérapies eurocentrées et les approches de guérison « traditionnelles » afin de lutter contre les dépendances à l'alcool et aux drogues entre 1993 et 2005 dans la communauté de Nutashkuan. Par l'expérience du territoire ancestral du Nitassinan, (« Notre terre » en *innu-aimun*, langue innue) les personnes impli-

quées dans ces séjours communautaires en forêt avaient l'occasion de prendre conscience de leurs difficultés (présentes et passées) tout en partageant leurs émotions et leur vécu avec d'autres personnes, et ce, afin de « [...] permettre la récupération d'un pouvoir d'être et d'agir qui soit sain pour chacun, de façon à mettre en place des actions correctrices et [d']arrêter la transmission intergénérationnelle d'un héritage destructeur » (*ibid.*, p. 156).

La dimension relationnelle du rétablissement et de la guérison, telle que prônée par ce « programme axé sur la terre » (« *land-based program* »), reconnaît le rôle et la valeur de l'interconnexion des individus et du territoire. Comme d'autres projets similaires, ce type d'approche contribue à renforcer des « déterminants de la santé comme l'autodétermination, l'acquisition de la langue, les valeurs culturelles, les aptitudes à la vie, les relations entre l'humain et la nature, l'éthique et la cohésion sociale, pour n'en nommer que quelques-uns » (Thunderbird Partnership Foundation, 2018, p. 30). Dans le projet intitulé *Cartographie des mémoires anicinabekwek*, puisque les thérapies en forêt et les approches d'art thérapie seront explorées dans le cadre de rencontres communautaires (s'échelonnant parfois sur deux jours), je me demande de quelle manière les récits-histoires des participants-es se rattacheront au *anicinabe aki* (territoire algonquin) ou encore à la langue anicinabe, ou aux pratiques traditionnelles...

En ce qui concerne la place qu'auront les notions de « mieux-être » et de « guérison » (sur les plans spirituel, émotionnel, mental et physique) dans l'élaboration des activités de la recherche, il est déjà possible d'envisager que l'expérimentation d'approches variées pourrait, comme le dit Richard Kistabish, aider à reconnecter avec les enseignements traditionnels (les rites, les cérémonies, etc.).

Il y a des professionnels qui accompagnent le processus [de guérison...] sans nécessairement prendre le leadership de l'action. Mais tout simplement en étant à l'écoute, en n'arrivant pas comme un professeur ou comme un maître, mais plutôt comme un aide, un aidant au processus. Cette personne-là devrait être en mesure d'analyser parfaitement où en est le processus de guérison commencé (Kistabish, cité dans Rachédi et Mathieu, 2010, p. 13-14).

Par rapport à ce rôle d'accompagnement professionnel (par exemple par les intervenants-es du centre de santé), il est possible que ces personnes ressources aient un pouvoir important sur la tenue des activités et l'orientation des objectifs de la prise de parole des *Anicinabekwek* par rapport aux enjeux touchant les violences coloniales, intrafamiliales, raciales, de classe, de genre, etc. D'où l'intérêt d'approfondir les dynamiques de pouvoir au sein de l'équipe de recherche et avec les participants-es. Enfin, comme l'affirmaient les commissaires de l'Enquête nationale, « la guérison ne doit pas être l'apanage des femmes uniquement » (ENFFADA, 2019a, vol. 1b, p. 43), les hommes et les garçons doivent aussi être encouragés à participer aux initiatives de mieux-être. La logique étant que si les individus, les familles et les communautés entières ont l'occasion de

rebâtir leur confiance et d'améliorer leur santé et leur sécurité de manière holistique, il est possible d'espérer voir une diminution des agressions et des abus qui proviennent de l'intérieur des communautés. Bien sûr, cela n'enlève rien aux défis des violences qui proviennent des discriminations et des oppressions causées par le racisme systémique des institutions coloniales.

Maintenant, dans le but d'approfondir la manière dont la narration tend à s'inscrire dans un continuum du « mieux-être » chez les Premières Nations,²⁵ la prochaine section s'intéresse à deux façons de conceptualiser les récits-histoires et leurs porteurs-euses.

RACONTER LE SENS DES RELATIONS AU PRÉSENT

« As Indigenous peoples, our traditional relationships with places, stories, values, principles and teachings represent a form of cultural memory that can be distinguished from other forms of knowledge of the past as they are integral to our individuals or collective identities. »
(Starblanket, 2017, p. 25)

Cette section est dédiée à l'introduction du postulat relationnel au fondement de l'acte narratif (*storytelling*). Cela se fera en explorant une première proposition tirée de la littérature autochtone contemporaine, soit l'idée de considérer les récits-histoires comme des « médecines » qui rassemblent les forces des ancêtres et transmettent des conceptions de la « vie bonne »²⁶ aux générations futures. Par la suite, une seconde proposition examinera les récits-histoires comme des enseignements valorisant l'identité culturelle et les savoirs autochtones.

D'où vient la conception de « bien vivre sa vie »²⁷?

Dans son étude *Life Stages and Native Women* (2011), Kim Anderson explore la signification des cycles de vie, de la santé et des enseignements des femmes *Anishinaabe*.²⁸ Pour ce faire, elle s'approprie la méthode d'histoire orale et rencontre plusieurs aînés-es (Michif, Nehiyawak et Anishinaabek) dans le but de reconstituer « *how it was* » pour les femmes et les filles de ces nations entre les années 1930 et les années 1960. L'un des éléments qu'elle mentionne dès les premières pages du livre est l'importance du « processus » entourant la création des histoires orales, plutôt que le « produit » de celles-ci (*ibid.*, p. 11). D'ailleurs, la signification de la relation entre la chercheuse et les participants-es historiens-nes (« *historian participants* », p. 15) ou les conteurs-euses (« *tellers* », p. 20) s'établit à la suite de plusieurs rencontres où le lien de confiance s'approfondit. L'autrice explique que parce que cette activité de remémoration implique de retourner vers des histoires et des expériences de souffrance et d'oppression liées aux traumatismes historiques coloniaux, cela demande un niveau d'engagement éthique et moral afin de construire une relation de réciprocité entre les parties (*ibid.*, p. 21). Cette démarche relationnelle appelle à négocier les objectifs individuels et ceux propres à la cohésion du groupe, par exemple, la position particulière d'une écoutante autochtone ayant des liens filiaux avec ses

récits-histoires et celle d'une écoutante non autochtone ne leur permettrait probablement pas de tirer les mêmes apprentissages des récits-histoires.²⁹

Par la notion de « *mino pimatisiwin* »³⁰ (« *living a good life* », p. 167), qui vise l'équilibre et l'harmonie, une aînée évoque l'influence sociale et spirituelle des récits-histoires et leur manière d'entretenir et de maintenir les liens entre les membres d'une communauté (*ibid.*). Dans cet esprit d'unité et de transformation, se remémorer des souvenirs invite à retisser les connexions particulières aux grands-pères, aux grands-mères, bref aux ancêtres ayant vécu sur le territoire, et ce, afin de transmettre des conceptions de la « vie bonne » qui pourront soutenir la transmission aux nouvelles générations de visions et de pratiques de guérison, voire de remèdes (par exemple les usages des herbes médicinales ou de cérémonies ayant été interdites par le passé). D'ailleurs, afin de représenter la puissance de ces missives intergénérationnelles, Anderson reprend la formule forgée par Keith Basso (1990) voulant que les récits-histoires « *work like arrows* » (Anderson, 2011, p. 19) : « *piercing the injustices of our past and slicing open more avenues for change* » (*ibid.*, p. 161). Or, ces « médecines », comme elle les nomme – référant aux apprentissages issus des récits oraux des aînés-es qu'elle a interviewés –, ne vont pas de soi. Elles doivent être « déterrées » (« *dig out* ») (*ibid.*), être entendues et être interprétées, particulièrement lorsqu'il est question de contribuer à prendre de la distance par rapport à l'héritage colonial (par exemple en ce qui a trait à la pauvreté, au racisme, aux ruptures familiales, etc.).

S'il est pris pour acquis que la parole et les récits-histoires (que les gens racontent sur eux-mêmes, sur leurs ancêtres et sur les autres) sont les matériaux vifs sur lesquels, et à partir desquels, s'érigent les identités personnelles et collectives, il n'est donc pas anodin de considérer la production du sens et la transformation des interactions sociales par l'intermédiaire du partage de mémoires entremêlées les unes aux autres.³¹ Or, bien que ces récits-histoires sur le passé, énoncés au présent et pour l'avenir, aient le potentiel de signifier différentes facettes du vécu humain (« *bodily, emotional, cognitive, self-reflexive, family interactional, communal, social, and political* » [Kirmayer, 2004, cité dans Kirmayer *et al.*, 2009, p. 442]), ils ne sont pas exempts de conflits de valeurs et d'interprétations contradictoires. La tradition orale sur laquelle ou à partir de laquelle s'érige ou s'affirme une identité culturelle autochtone, comme toute autre identité sociale, est à la fois « reçue » et « inventée » (Kirmayer *et al.*, 2009, p. 440). Affirmer cela n'équivaut pas à décrédibiliser la force de ces récits-histoires, au contraire, puisque ce sont les individus et les groupes qui agissent les cultures et les identités.

Prendre en compte l'expression des mémoires difficiles, voire leur indicibilité, comme c'est le cas avec les disparitions et les assassinats de femmes et de filles autochtones, incite à imaginer des canaux de communication entre les générations qui puissent rompre avec le silence de ces injustices et produire des récits-histoires comme « *a source of social status within the community and a politically powerful instrument* » (*ibid.*, p. 456). À cet égard, favoriser les savoirs

et la place des femmes et des filles *anicinabek* dans la transmission de la culture et de la langue pourrait être l'occasion de répondre – au-delà de la notion de traumatisme, ou encore de « *collective historical grief* » (qui décrit la répétition ou la circularité des pertes et des deuils, lesquelles peuvent mener à ressentir de la colère, de la peur, de l'insécurité, etc. (*ibid.*)) – aux défis actuels que vivent les femmes et les filles des Premières Nations.

Dans la section qui suit, je considère la façon dont la compréhension renouvelée des récits-histoires pourrait contribuer à transmettre l'identité culturelle des *Anicinabekwek*, tout en appelant à l'action pour que cessent les violences inacceptables qu'elles subissent.

Le « *storywork* » pour éduquer les cœurs

L'expression « *speaking from the heart* » (en parlant du cœur) se rapporte à un art oratoire « *from the traditions of [Native] people[s], and from the knowledge of their land; they speak of what they have seen and heard and touched, and of what has been passed on to them by the traditions of their people[s]* » (Peat, 1994, p. 75, cité dans Hart, 2002, p. 55). « En parlant du cœur » est donc une manière de représenter l'endroit d'où émerge la relation entre les personnes, celles qui parlent et celles qui écoutent, mais aussi d'évoquer l'ontologie de ce qui est transmis; c'est-à-dire la signification « vraie » de ce qui touche, de ce qui affecte, de ce qui relie et contribue à construire une commune humanité, plutôt que de transmettre des éléments informatifs sur un événement passé ou une situation vécue (Hart, 2002, p. 55-56).

Dans son ouvrage *Indigenous Storywork* (2008), Jo-ann Archibald s'intéresse aux traditions orales entourant ce qu'elle nomme le « *storywork* », ³² soit un processus exprimant à la fois une action et une forme de pédagogie. En travaillant de près avec trois aînés Stó:ló (Coqualeetza) au sujet des perspectives éducatives autochtones, Archibald en vient à proposer sept principes (reflétant un système de croyances et de représentations) au fondement du « *storywork* » en tant que méthodologie autochtone. ³³ Les principes de respect, la responsabilité, la réciprocité, la révérence, l'holisme, l'interrelation et la synergie (*ibid.*, p. 33, ma traduction) guident l'expression des savoirs et des expériences entre les narrateurs-trices autochtones et les éducateurs-trices autochtones et non autochtones. Dans le but de réfléchir à la dimension coloniale, notamment au passage entre oralité et textualité, qui complexifie les enjeux pédagogiques de la narration autochtone, entre autres en limitant « *the storyteller's gestures, tone, rhythm, and personality* » (*ibid.*, p. 17), l'autrice évoque la piste du support vidéo qui permettrait, par le biais de sources secondaires, de saisir « *a process of interrelating that happens among listener, storyteller, and story* » (*ibid.*, p. 111).

Le cadre de la tradition orale du « *storywork* », qui inclut les « *traditional stories* » et les « *life-experience stories* » (*ibid.*, p. 86), propose de concevoir les récits-histoires (que ceux-ci soient sacrés, historiques, familiaux, juridiques, etc.) comme des outils pédagogiques interactifs entre générations. Ces récits-histoires ont le pouvoir d'« éduquer les cœurs » (*ibid.*, p. 83), notamment en permettant

d'expliquer des situations (anciennes et nouvelles) ainsi que le rôle de ces enseignements face à l'histoire (*history*). Outre les protocoles et les règles (implicites et explicites) entourant le *storytelling* (la narration), il est d'usage de considérer que la personne qui raconte (*storyteller*; narrateur-trice), à celle qui écoute (*listener*; écoutant-e), transmet plus que de l'information; elles communiquent des compréhensions partagées qui peuvent instruire sur l'identité d'une personne, d'une famille, d'une nation, et ce, à différentes périodes et différemment d'une narrateurs-trices à l'autre. Ainsi, aborder l'histoire de la dénomination des lieux en langue autochtone, ou encore les usages du territoire ancestral, relève de connaissances qui ont le potentiel d'insuffler un sentiment de sécurité, d'appartenance et de solidarité, voire d'éviter des conflits ou de régler ceux qui existent (*ibid.*, p. 107).

L'approche holistique d'interrelation au fondement du « *storywork* » (qui inclut le chant, la danse, la mythologie, etc.) (*ibid.*, p. 4) évite la fragmentation des savoirs en rassemblant à la fois les dimensions intellectuelle, spirituelle, émotionnelle et physique du « mieux-être » et les préoccupations de l'individu, de sa famille, de sa communauté et de sa nation (*ibid.*, p. 11). Par l'échange et l'appropriation culturellement sensible et non linéaire de ces récits-histoires, il est possible de réactiver des souvenirs, de traduire une émotion, des valeurs ou encore l'appréciation (ou l'aversion) de quelqu'un ou de quelque chose. Le « *storywork* » implique donc un travail interprétatif qui circule entre la personne qui raconte et la personne qui écoute et où, en quelque sorte, se bâtit un lien éminemment expérientiel à l'histoire elle-même. Puisqu'il est rare que les aînées expliquent le sens de leur parole, Archibald fait remarquer que les longs silences, tout comme le temps, jouent un rôle particulier dans ces échanges (*ibid.*, p. 88). « *If you do not know what they [stories] mean, then there is an expectation that you will take responsibility for finding out [...] making meaning for stories [is] a process that involves going away to think about their meanings in relation to one's life* » (*ibid.*, p. 90).

Dans une perspective active et évolutive du « *storywork* », la relation qui s'institue entre les personnes (incluant les ancêtres décédés-es) génère, perpétue et transforme le contenu et la forme des récits-histoires. De plus, les personnes s'attachent à leur pratique narrative et aux liens significatifs qu'elles tissent concernant ces récits-histoires qui, en définitive, ont à leur tour le potentiel de transformer les discours et les pratiques culturelles. À titre d'illustration, reprenons l'analyse produite par un aîné rencontré par Archibald (*ibid.*, p. 113) : celui-ci soutenait qu'une personne peut décider de raconter une histoire au bénéfice d'autrui afin que les gens de sa communauté n'aient pas à vivre une situation aussi difficile que la sienne. Ce sentiment de responsabilité guidera-t-il l'esprit du projet *Cartographie des mémoires anicinabekwek*? Quels types de récits-histoires pourront être formulés (alors que d'autres seront masqués, rendus invisibles)? Qui sera le ou la destinataire de la parole dite et entendue? En fonction de quels objectifs? Selon quelles modalités d'écoute et de reproduction? En dépit des explications reçues de la part des « participants-es historiens-nes », la chercheuse non autochtone réussira-t-elle à maîtriser suffisamment les clés inter-

prétatives des croyances et des philosophies *anicinabek* pour pouvoir donner sens aux récits-histoires de manière cohérente?

Comme le mentionne McCartney (2009, p. 89-90), bien que longtemps absentes des archives officielles : « *[indigenous oral] stories reflect larger historical, social, and political processus and, thus, their inclusion in archival holdings is important [...] to all people* ». Or, cette autrice soutient que ces histoires ne doivent pas être fragmentées en données numériques éparses, mais bien réfléchies dans leur totalité afin que ces savoirs puissent enrichir de nouvelles perspectives sur le passé. En raison de ces défis interprétatifs et matériels, la relation de réciprocité entre la chercheuse, l'équipe de recherche, les participants-es et les communautés exigera patience, écoute, humilité, transparence et une volonté de comprendre une situation qui nécessite la pratique du décentrement par rapport aux attentes que l'on peut avoir vis-à-vis de nos interlocuteurs-trices. S'engager à réunir des conditions favorables à la prise de parole libre et volontaire, des conditions ayant le potentiel d'éclairer des réalités aussi complexes que les crimes touchant des disparitions et des assassinats, n'est pas garant de la réussite de l'entreprise documentaire, et la volonté d'honorer et d'éduquer d'une manière culturellement pertinente et sécurisante ne l'est pas non plus.

Bien entendu, la priorité est « *do no harm* », c'est pourquoi un ensemble de mesures de soutien et d'accompagnement (filet de sécurité) est prévu, et aucune décision ne sera prise (par exemple par rapport à l'archivage des documents audiovisuels ou encore au traitement des données) sans consulter l'ensemble des participants-es et s'assurer de leur accord, en négociant si nécessaire. L'équipe de recherche proposera aux participants-es de prendre part à une première ronde de validation des analyses de leurs récits-histoires, puis à une seconde ronde d'approbation. Ce n'est qu'à la suite de cette procédure que des extraits de ces récits-histoires pourraient être publiés (de façon anonyme ou pas), selon la préférence des narrateurs-trices, à qui continuera d'appartenir le récit-histoire. Cette stratégie de représentation apparaît nécessaire afin que l'autorité de la parole (*authorship*) sur les récits-histoires puisse favoriser l'autonomie, le contrôle des données ainsi que l'intelligibilité produite au sein de ces nouveaux espaces de parole.³⁴ Bien entendu, cette posture éthique peut créer de l'inconfort chez certains-es chercheurs-euses, puisque le processus participatif et délibératif pourrait mener à l'impossibilité d'utiliser les archives coproduites si tel est le souhait des participants-es ou des partenaires.

Comme nous venons de l'entrevoir, plusieurs écueils ou incompréhensions risquent d'advenir sur ce chemin de l'écoute des récits-histoires et de la transmission de ces mémoires, c'est pourquoi la dernière section de cet article traite de cet enjeu particulier.

LE DÉFI DE L'ÉCOUTE

« *Clearly, Indigenous oral histories do not abide by conventional discipline boundaries. They are about relationships and general continuity, and the package is holistic—they include religious teachings, metaphysical links, cultural insights, history, linguistic structures, literary and aesthetic form, and Indigenous “truths”.* »
(Wheeler, 2000, p. 79, cité dans Anderson, 2011, p. 18)

Eu égard à ce projet exploratoire qui propose de développer une méthodologie de recherche collaborative qui respecte et valorise la parole des *Anicinabekwek*, et ce, afin de documenter et d'éduquer au sujet des disparitions de femmes et de filles autochtones tout en honorant la mémoire de ces dernières en *anicinabe aki* (territoire algonquin), il est à espérer que l'approche de coproduction de récits-histoires incarnera la vision pédagogique visant à « éduquer les cœurs » entre les générations afin de lutter contre ces réalités intolérables. Pour donner priorité aux valeurs et aux besoins des participants-es *anicinabek*, il sera incontournable de travailler à bâtir une relation de confiance, de respect, d'humilité et de réciprocité, essentielle à un partage fécond entre les acteurs-trices du milieu de la recherche universitaire et des communautés autochtones impliquées (Walker, Fredericks, Mills et Anderson, 2013, p. 205).

Tel que le documente Sophie McCall dans *First Person Plural* (2011), en analysant les approches plurielles de collaboration en milieu autochtone (par exemple dans les domaines du cinéma ou de la littérature, ou encore en ce qui a trait aux commissions d'enquête), tenir compte de l'histoire orale implique d'étudier des récits – de style biographique, documentaire, mythique, etc. – en conjonction avec des éléments sociohistoriques qui contribuent à donner une texture aux événements et à la manière dont ils sont rappelés. Dans le cadre de la présente recherche, la situation d'écoute invite à penser les dynamiques héritées de l'histoire coloniale et d'autres traumatismes historiques, mais aussi la volonté de résurgence autochtone et le besoin d'affirmation de la souveraineté des Premières Nations dans une perspective de non-répétition des événements. J'ajouterais que la *Cartographie des mémoires anicinabekwek* s'inscrit dans les pistes d'action lancées par l'organisme FAQ (2015, p. 60-61) entre autres afin d'« accroître la sensibilisation et l'éducation des Autochtones et des non-autochtones sur la place et le rôle des femmes autochtones dans l'histoire et le monde autochtone contemporain ». Comme le mentionne l'organisme (*ibid.*, p. 61), « le financement ponctuel de projets à court terme ne réussit pas à engendrer des changements permanents [... Il] incombe à la fois aux Autochtones et aux non-autochtones » de travailler sur des « approches collaboratives à long terme ».

C'est pourquoi, à toutes les étapes de ce processus d'apprentissage et de partage, il sera important de soutenir – par tous les moyens nécessaires (financier, participatif, émotionnel, etc.) –, l'exploration des formes de « mieux-être » souhaitées par les participants-es et les partenaires des communautés. Il est possible que ces personnes traitent les deuils et les pertes d'après une volonté de rétablisse-

ment mental, physique, spirituel et émotionnel, comme il en a été fait mention en regard de l'analyse des notions de « mieux-être » et de « guérison ». Il est aussi probable que des voix s'élèvent afin d'exprimer des récits-histoires et des revendications tout autres (la soif de justice, la volonté de vengeance, ou encore le souhait d'oublier, pour ne nommer que ces exemples). Cela est important lorsqu'on s'engage dans un « travail de remémoration », puisque toute dynamique visant le rappel risque de faire apparaître des volontés contraires. L'équipe de recherche et les partenaires seront donc attentifs afin de ne pas attiser certaines tensions. Il est, par ailleurs, de notre responsabilité commune de créer un espace de rencontre où la parole des *Anicinabekwek* pourra être reçue.³⁵

À cet égard, comme il l'a été présenté dans cet article, parce que la relation est au fondement de l'acte narratif (*storytelling*), les partenaires de la recherche continueront à discuter des conditions entourant la coproduction des récits-histoires – par exemple pour décider qui sera présent, de quelle manière présenter l'information afin de ne pas réactiver les blessures inutilement, quels moyens seront les plus culturellement pertinents afin de consigner ce qui aura été dit, etc. Dans l'espace restreint de cet article, il ne m'a pas été possible de traiter des enjeux d'archivage³⁶ des histoires orales, toutefois, il est important de mentionner qu'au-delà des aspects techniques (par exemple un support vidéo, audio ou la disponibilité des archives en usage public ou privé), l'interprétation qui s'ensuit peut créer des situations d'appropriation ou de mésinterprétation, surtout lorsqu'il est question de « donner un nouveau sens aux événements [traumatiques] passés » (Deutsch, Woolner, Byington, Peters, Strong-Wilson, Asghar et Éthier, 2014, p. 707). D'où le besoin, pour les personnes impliquées dans le processus de recherche, de s'engager mutuellement à construire et à adapter des « entre-lieux » de parole et d'action qui pourront baliser subséquemment les usages secondaires de ces récits-histoires. Je m'inspire ici de réflexions entamées par plusieurs auteurs-trices, dont Laurier Turgeon (1998, p. 17-18), qui voit l'« entre-lieu culturel » à la fois comme un projet, un processus et « un devenir en construction » (*ibid.*). Cette idée me semblait adaptée afin de représenter les promesses d'échanges et de collaborations entre les *Anicinabekwek*, leurs familles et les membres de la communauté, ainsi que des membres autochtones et non autochtones formant l'équipe de recherche.

Si ces espaces (entre-lieux) sont coconstruits de manière culturellement sécurisante, il est possible d'envisager que celles qui écoutent (*listeners*), celles qui parlent (*tellers*), voire celles qui sont témoins (*witnesses*), pourront partager conjointement « ce qui est arrivé » (par exemple la disparition d'une sœur ou d'une amie), « ce qui n'est pas arrivé » (par exemple les battues de recherche qui n'ont jamais eu lieu) ou encore « ce qui est souhaité pour l'avenir » (par exemple le fait de prévenir d'autres disparitions semblables). Toutefois, en considérant la longue histoire des relations de domination de la recherche universitaire en milieu autochtone, force est de constater que les défis sont importants pour arriver à travailler dans un esprit d'horizontalité délibérative. De plus, la teneur hautement confidentielle et extrêmement sensible de certains récits-histoires risque d'être un frein à la circulation de ces savoirs auprès d'un large auditoire

(les risques d'identification des victimes étant très grands dans de petites communautés). Malgré ces limitations, ne pas entreprendre cette recherche équivaudrait à refuser d'examiner des enseignements à partir desquels envisager le partage de conceptions de la « vie bonne » entre générations et des actions concrètes visant la prévention et la sécurisation culturelle.

Bien entendu, la puissance de ces récits-histoires et leur appropriation par les personnes directement affectées ne peuvent pas être garanties ni anticipées. C'est de manière dialogique que la parole (énoncée, entendue, comprise) émerge, et ce, dans un contexte sociotemporel territorialisé (c'est-à-dire relatif aux caractéristiques propres à un territoire donné) en fonction de dynamiques d'interrelation (actuelle et héritée de relations antérieures) qui s'activeront entre la chercheuse, les individus, les familles et les communautés concernées. Dans le cadre du projet *Cartographie des mémoires anicinabekwek*, il est possible d'entrevoir que les mémoires évoquées traverseront le vécu de plus d'une génération, ce qui fait en sorte que le travail de concertation et d'action doit être mené avec une grande prudence.

CONCLUSION

Si, comme l'explique Lee Maracle dans la citation d'ouverture, celles ou ceux qui se remémorent (*rememberers*) participent à un processus historique, sociologique, politique, légal et philosophique qui exige que leurs capacités de rappel soient reconnues par autrui, cette condition relative à l'authentification des souvenirs situe les porteurs-euses de ces savoirs oraux dans un rapport négocié entre différents éléments au nombre desquels on peut nommer l'intimité, la loyauté filiale, l'intérêt de groupe, etc. Nul ne peut prédire l'impact de ces récits-histoires quant à la redéfinition des appartenances, à l'émergence de nouvelles revendications, voire à la durabilité (*sustainability*) du sens des actions qui seront menées. En interrogeant l'oralité comme médium privilégié de transmission mémorielle au sujet des cas de disparitions et d'assassinats en *anicinabe aki*, cet article s'est proposé de réfléchir aux liens entre l'expérience, la parole et des formes de « mieux-être » autochtone.

Pour aller à la rencontre de ce programme, après être revenue sur certains principes de la recherche collaborative, j'ai introduit les soubassements de ladite recherche, puis j'ai souhaité comprendre l'interrelation au cœur des perspectives du « mieux-être » et de la « guérison » chez les Premières Nations. Cela a été le moment d'évoquer des approches et des programmes visant le rétablissement des relations entre générations, plus particulièrement par rapport aux « traumatismes historiques » qui causent aujourd'hui des séquelles dans le tissu social des individus, des familles et des communautés (pensons par exemple aux dispositions sexistes de la Loi sur les Indiens ayant privé les femmes de leurs relations de parenté et de leur culture). Le cycle de ces réalités – ancrées dans l'histoire longue – se couple aussi à des matérialités bien contemporaines (par exemple la surreprésentation des enfants autochtones dans le système de protection de la jeunesse). Face à l'imbrication de ces souffrances et de ces deuils, des initiatives visant la recherche d'équilibre, comme les « programmes axés sur la terre »

(*land-based program*), permettent aux Premières Nations de travailler à restaurer leurs relations spirituelles, émotionnelles, mentales et physiques, mais aussi à agir sur les ruptures liées à la transmission de la connaissance de leur territoire, des traditions orales et des pratiques traditionnelles.

Dans une section distincte de cette recherche, j'ai également approché deux facettes du *storytelling* : la première concevait les récits-histoires comme des « médecines » ayant le pouvoir de transmettre la force des ancêtres, alors que la seconde conceptualisait le « *storywork* » à la fois comme processus et pédagogie entre générations. Ces deux interprétations ont permis de concevoir la tradition orale, voire l'histoire orale, comme une occasion d'exprimer une relation à l'histoire, plus particulièrement à sa réécriture à partir des « enseignements » des aînés-es et des porteurs-euses de savoirs. En définitive, la prise en compte du vécu des grands-mères, des mères, des tantes, des nièces, des filles et des enfants à venir sont autant d'occasions d'apprendre sur les racines des violences coloniales, raciales, économiques et de genre, et ainsi, d'espérer rompre avec certains héritages afin de construire de nouvelles relations.

La dernière partie de cet article a permis de révéler une vision de la transformation sociale axée vers la création d'espaces de prise de parole « par, pour et avec » les *Anicinabekwek*. Les « entre-lieux », auxquels j'ai fait référence, représentent la matrice à partir de laquelle un processus de cocréation de récits-histoires pourrait avoir lieu. Pour que cela advienne, il sera nécessaire de porter une attention soutenue aux conditions éthiques entourant l'écoute de toutes les parties concernées (*tellers, listeners, witnesses*), de manière à créer un environnement de partage des expériences qui sera culturellement sécurisant. En outre, l'exercice de cette parole risque de prendre du temps et d'exiger des moments de silence, voire des remises en question, afin de saisir le sens de ce qui a été dit ou vécu lors de ces rencontres. Quant à l'usage postérieur de ces récits-histoires, par les personnes, les familles, les communautés ou des publics élargis, celui-ci implique de négocier de nouvelles conditions d'écoute afin de ne pas nuire aux formes de « mieux-être » des individus et des collectivités. Enfin, l'association entre l'expression du souvenir et la poursuite d'un rétablissement n'est pas nécessairement erronée, comme en faisait foi la littérature sur le *storytelling*. Par ailleurs, il n'est pas possible d'anticiper les réactions suscitées chez les participants-es ni les défis liés à la représentation et à l'interprétation de ces savoirs expérientiels.

Je terminerai sur une note qui appelle à réfléchir à la circularité des expériences et des récits-histoires en regard de la continuité des violences (quotidiennes et exceptionnelles) que vivent les femmes des Premières Nations; en soulignant que travailler vers un « mieux-être » global signifie aussi de remettre en question l'héritage colonial des systèmes juridique, politique et socioéconomique. Relativement à cette tâche colossale, poser des gestes allant dans le sens de valoriser les savoirs, les expériences et les rôles (traditionnels et contemporains) des *Anicinabekwek* représente « un pas de plus » pour dénoncer ces violences systémiques et proposer d'autres visions d'*empowerment* (reprise de pouvoir), d'inclusivité et de respect dans le processus de recherche (Laenui, 2000).

NOTES

- ¹ La recherche discutée dans cet article est financée par le CRSH et a obtenu un certificat d'approbation éthique (avis n° 2020-480, 3022) pour la recherche avec des êtres humains du comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Outaouais. Je tiens à remercier les personnes des communautés *anicinabek* impliquées dans la négociation et la mise en œuvre de cette recherche, sans qui ce projet n'aurait pas vu le jour. En ce qui a trait à la réalisation de cet article, je souligne la contribution de Louis Chartrand et des évaluateurs-trices anonymes qui, par leur relecture attentive et leurs commentaires judicieux, m'ont permis de préciser ma pensée. Bien entendu, le contenu qui suit n'engage que son auteure; toute erreur ou omission m'est impartie.
- ² Afin de valoriser la graphie originelle, les noms propres et les noms communs en langue *anicinabe* ou algonquine (*anicinabemowin*) ne seront pas accordés en nombre ou en genre, comme le voudraient les normes courantes de la langue française (https://www.btb.termium-plus.gc.ca/tpv2guides/guides/chroniq/index-eng.html?lang=eng&lettr=indx_titls&page=9RbMs4PoyRvU.html).
- ³ Dans le cadre de ce projet, il a été privilégié de faire usage du nom propre « *Anicinabekwek* » (qui signifie « femmes algonquines » en *anicinabemowin*). Toutefois, puisque la recherche s'inscrit dans le cadre de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (qui s'est déroulée de 2016 à 2019), l'expression « femmes autochtones » sera aussi utilisée. Il est essentiel de mentionner que cette expression générale inclut les personnes bispirituelles ou transgenres qui s'identifient comme « femmes ». D'ailleurs, pour plus d'information sur ces catégories de la diversité sexuelle et de genre, consultez les entrées : i) « LGBTAB », ii) « bispirituel, bispirituelles, deux esprits » et iii) « bispiritualité » du *Lexique terminologique* de l'ENFFADA (2017). Enfin, à ce jour, cette recherche n'entend pas travailler avec des filles mineures ni avec des hommes ou des garçons, bien qu'il soit possible que cela change au gré du travail sur le terrain. Les décisions de restreindre ou d'élargir les critères de la recherche seront toujours prises en discutant et en négociant avec les partenaires et les personnes *anicinabek* participantes.
- ⁴ Lévesque, Apparicio et Cloutier (2013, p. 49) précisent que la « coconstruction des connaissances [...] valorise l'écoute entre les partenaires »; l'idée étant de mettre à profit « la capacité des chercheurs [leurs compétences théoriques et méthodologiques] au service d'une autre vision des réalités » (*ibid.*, p. 50). En contrepartie, les partenaires autochtones participent au projet en étant des promoteurs de savoirs de proximité et les chercheurs-euses ont l'occasion d'élaborer de nouveaux concepts et de nouvelles analyses (*ibid.*).
- ⁵ Les protocoles d'entente signés avec les conseils de bande participants peuvent être rouverts à tout moment si l'un ou l'autre des partenaires souhaite amender les termes de l'arrangement.
- ⁶ *Anicinabe* est le nom propre (en *anicinabemowin*) qui désigne le peuple algonquin. L'orthographe varie entre différentes graphies (par exemple *Anishinabe*, *Anishinaabe*, *Anishnabe*, *Anicinape*) et la forme plurielle prend généralement un *k* ou un *g* à la fin.
- ⁷ L'équipe de recherche regroupera : une chercheuse principale (non autochtone), un comité d'expertes-conseils (composé de quatre femmes issues des Premières Nations, rémunérées pour leur expertise), deux agentes de liaison communautaire (occupant des postes salariés créés pour appuyer la recherche et assurer la liaison avec les centres de santé des communautés participantes), un-e étudiant-e de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) (pour la réalisation des entrevues sur le terrain), un-e étudiant-e de l'Université du Québec en Outaouais (UQO) (pour le traitement des données de la Sûreté du Québec) et un-e interprète. L'équipe profitera au besoin de la présence d'ainés-es.
- ⁸ Le « travail de remémoration » témoigne d'efforts interprétatifs continus où, par l'enchevêtrement des histoires personnelles et collectives, les sujets réactivent des souvenirs concurrents qui transmettent des connaissances, des émotions, des pratiques, etc. (Rousseau, 2017, p. 111).

- ⁹ Cette expression contribue à mettre l'accent sur l'intersection d'expériences historiques, politiques, économiques, sociales, législatives et culturelles qui en sont venues à produire des préjugés racistes et sexistes hérités des logiques coloniales (Fiske, 1995; AFAC, 2007; Suzack, Huhndorf, Perreault et Barman, 2012; Kuokkanen, 2015; Razack, 2016; Green, 2007) et qui continuent – à ce jour – à dévaloriser la valeur de la vie des femmes autochtones au Canada.
- ¹⁰ Entre 2016 et 2019, l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) avait pour mandat de « cerner et [d']examiner les causes systémiques de la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones au Canada » et de « recommander des mesures efficaces pour y remédier » (Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, 2019).
- ¹¹ L'annonce du mandat de l'ENFFADA, en août 2016, prévoyait deux ans d'activités. Or, en mai 2018, les commissaires ont demandé une prolongation de 24 mois au gouvernement du Canada afin de réaliser l'ensemble de leurs travaux; on leur a concédé seulement six mois supplémentaires, soit jusqu'en avril 2019. Le rapport final de l'ENFFADA a été rendu public le 3 juin 2019.
- ¹² J'entends par « vérité » une connaissance qui est conforme au réel, c'est-à-dire l'interprétation adéquate du sens que donne un individu ou un groupe d'individus à un « objet de pensée ». J'emploie ce terme, non pas pour affirmer qu'il existe une « vérité », mais pour exprimer l'idée que ces « vérités » sont construites et qu'elles finissent par former un système symbolique cohérent. Ce dernier dépend lui-même d'interactions et de processus interprétatifs entre des individus et des groupes qui, dans la durée et par effet de répétition et de légitimation, en viennent à s'accorder pour « dire la vérité sur quelque chose » et à produire des propositions qui semblent « véridiques ». Cela n'empêche nullement que ces « vérités » soient remises en question, mais ce qui m'importe ici, c'est la dimension « entendue » de la fonction expressive de ces « vérités » dans l'espace du dialogue social sur le passé.
- ¹³ Il serait intéressant de pouvoir étudier l'expression des mémoires en fonction des différents âges des femmes, des filles, des hommes et des garçons, puisque leurs préoccupations par rapport au présent risqueraient d'être différentes. Toutefois, parce que les ressources sont limitées nous ne pourrions assurer le soutien à toutes les personnes affectées, d'autant plus que ces événements critiques continuent de se répéter, c'est pourquoi cette approche comparative n'est pas envisagée.
- ¹⁴ La notion de « sécurisation culturelle » (Lévesque, 2017) a été développée dans les années 1980 afin de répondre à des préoccupations importantes dans le domaine des soins infirmiers destinés aux membres du peuple maori de la Nouvelle-Zélande. Entre autres éléments qui définissent cette notion, la reconnaissance de l'histoire coloniale et des discriminations institutionnelles en matière de santé et de services sociaux offerts aux personnes autochtones, mais aussi le sentiment de sécurité et le besoin de compréhension et de respect des compétences culturelles et des expériences personnelles et collectives. Dans le cas de la présente recherche collaborative, menée par une chercheuse non autochtone, la prise en compte de ces structures d'inégalités dans la poursuite de cette collaboration avec les *Anicinabek* force à réfléchir à la manière de décoloniser la démarche partenariale et ses retombées. Par exemple, il faut s'assurer de respecter les savoirs des intervenants-es des centres de santé en priorisant leurs analyses des besoins des participants-es, et ce, de manière à aborder les réalités des disparitions et des assassinats de femmes et de filles autochtones de manière sécurisante et pertinente (autrement dit, afin de travailler au bénéfice des personnes affectées et de l'ensemble des communautés).
- ¹⁵ Dans le cas présent, le cadre d'entendement des formes sociales du rapport au passé, soit la mémoire, est conçu à la fois sur les plans individuel et collectif. L'intention n'est pas d'élaborer sur ce qui unit ou sépare ces types de mémoires (Assmann, 2009), de distinguer la mémoire de l'histoire – discipline historique – (Jodelet, 2012) ou, comme d'autres chercheurs-euses l'ont fait dans le domaine de la recherche en milieu autochtone au Québec, d'établir une mémoire collective d'événements historiques à partir des récits (Bousquet, 2016).

Le pari fait ici, c'est plutôt que par l'action d'écouter les témoins privilégiés de l'histoire, il sera possible de mieux comprendre les significations sociales (sens) actuelles relativement à ce qui est advenu aux individus, aux familles, aux groupes. Le support oral de la transmission de ces significations fera écho à des discours, à des croyances et à des pratiques (par exemple commémoratives), mais aussi à des espaces, à des objets, à des relations, à des rituels, etc. Toutefois, l'équipe ne vise pas à unifier ces éléments ni à les rendre représentatifs.

- ¹⁶ En ce qui a trait aux stratégies de participation, les personnes interviewées pourront s'exprimer dans la langue de leur choix (*anicinabemowin*, français, ou anglais); des honoraires de traduction ont été prévus au budget. Les récits numérisés, après avoir été édités et approuvés par les participants-es, pourront servir à l'usage unique des principaux intéressés ou être diffusés au sein de leur communauté, ou encore sur une plateforme numérique (à déterminer). La création de deux postes salariés d'agents-es de liaison communautaires (un-e dans chacune des communautés participantes) servira à soutenir les activités de recherche et à offrir une formation en recherche aux membres de la communauté afin de leur assurer d'en retirer une expertise.
- ¹⁷ Comme l'indique le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées : « Bien que les hommes et les garçons autochtones aient énormément souffert de la colonisation, notamment en raison des aspects liés aux terres et à la gouvernance, elle [*sic*] a eu des répercussions distinctes, bien que liées, sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQA [bispirituelles, lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres, queer, en questionnement, intersexes et asexuelles] autochtones » (ENFFADA, 2019, vol. 1a, p. 248). Cette analyse croisée entre les discriminations coloniales et de genre tient aussi compte des familles qui ont perdu des hommes et des garçons autochtones, lesquelles sont « endeuillées et souffrantes » et « n'ont pas eu voix au chapitre ni de moyen de contribuer à l'Enquête nationale [...] leur histoire doit également être entendue » (*ibid.*, p. 23).
- ¹⁸ Les usages et les discours entourant les « traumatismes historiques » en contexte autochtone appellent des interprétations parfois divergentes quant aux potentialités explicatives et aux limites de ce terme dans le langage thérapeutique. À titre d'exemple, Waldram (2014), dans un article qui aborde le mouvement de guérison autochtone dans le milieu carcéral canadien, indique, pour décrire ce que vivent les personnes autochtones, qu'il était devenu un « *idiom of distress* » (p. 383). Les analyses empruntant le discours sur les « traumatismes » (*traumatization*) ne mettent plus suffisamment en doute le lien entre trauma et résilience, ce qui fait que si certaines personnes autochtones ne présentent pas de symptômes traumatiques à la suite d'événements aversifs, elles risquent d'être étiquetées comme ne voulant pas collaborer ou ne disant pas la « vérité » par rapport à ce qu'elles vivent.
- ¹⁹ Puisque le présent projet de recherche est mené avec les membres d'une Première Nation au Canada, la littérature sélectionnée suivra ce critère de délimitation.
- ²⁰ Dans le but de préciser ce point de vue, qui vise à saisir plusieurs réalités comme un tout, je m'inspire de la réflexion faite par Renee Linklater (2010) sur l'approche holistique du mieux-être et de la santé des populations autochtones. L'autrice, en référant à ce précédent ouvrage, justifie l'usage du terme « *wholistic* » plutôt que « *holistic* », qui, selon elle, témoigne davantage de l'esprit d'intégralité (*wholeness*) – le tout englobant – des philosophies culturelles autochtones (Linklater, 2014, p. 100).
- ²¹ De manière similaire à plusieurs autres Premières Nations, la communauté shuswap d'Alkali Lake, en Colombie-Britannique, s'est inspirée, à partir de 1983, du modèle des Douze Étapes des Alcooliques Anonymes tel que l'analyse Sarah Clément (2007, p. 68-69). L'objectif était alors de développer leur propre programme de guérison communautaire des dépendances (*New Directions*) fondé sur les valeurs et les besoins de leurs membres. Pour plus de détails concernant cette vision du renouvellement et de la santé, consultez Abadian (1999, p. 317-318).

- ²² Comme le mentionne Val Napoleon (2005), l'autodétermination individuelle n'est pas absente des philosophies et des discours politiques autochtones. Or, cette conception de l'autonomie, de l'autosuffisance et de l'autodétermination de l'individu n'opère pas selon les prémisses libérales, elle implique aussi la prise en compte de sa relation avec les différentes collectivités et leurs projets de libération.
- ²³ Ce mouvement vise notamment à rompre avec les cycles pernicious et destructeurs des dépossession et des violences coloniales et ainsi à répondre aux défis de la guérison sous toutes leurs formes. Depuis 1980, et encore plus intensivement durant les années 1990, de nombreux programmes ont été mis sur pied afin de lutter contre les dépendances au sein des communautés autochtones et de favoriser de nouvelles habitudes de vie, notamment pour lutter contre les séquelles laissées par les pensionnats autochtones. D'après une étude réalisée par le Solliciteur général du Canada et la Fondation autochtone de guérison (Groupe de la politique correctionnelle autochtone, 2002, p. 5), il existait à cette époque plus de 1 000 programmes de guérison destinés aux Autochtones dans les réserves et les villes du Canada. Ces programmes, axés spécifiquement vers des objectifs de « guérison », comprenaient entre autres du « counseling thérapeutique individuel », mais aussi des « pratiques traditionnelles comme les sueries, les cérémonies de guérison, le jeûne, les prières et l'application des enseignements traditionnels » (*ibid.*).
- ²⁴ Comme le précise Linklater (2014, p. 86), les « roues de médecine » (« *medicine wheels* ») sont généralement séparées en quatre cadrans, représentant parfois les directions (est, sud, ouest, nord), d'autres fois, des aspects de l'être humain (esprit, émotions, intellect et corps), ou encore des éléments de la médecine traditionnelle (tabac, sauge, foin d'odeur, cèdre).
- ²⁵ J'emprunte cette expression au Cadre du continuum du mieux-être mental des Premières Nations, créé en décembre 2014 par Santé Canada et l'Assemblée des Premières Nations, qui fonde ses principes d'action sur l'« espoir », l'« appartenance », le « sens » et le « but » (Thunderbird Partnership Foundation, 2018, p. 8).
- ²⁶ Traduction de l'auteurice de l'expression « *good life* » (Anderson, 2011, p. 66).
- ²⁷ Traduction de l'auteurice de l'expression « *living a good life* » (Anderson, 2011, p. 167).
- ²⁸ J'utilise ici la forme écrite « *Anishinaabe* », soit celle privilégiée par Anderson (2011).
- ²⁹ En raison de l'espace limité, il ne m'est pas possible de discuter en profondeur des conditions interprétatives de ces récits-histoires, à commencer par « qui » est autorisé à les interpréter et d'après quels protocoles. Je soulignerais toutefois qu'Anderson (2011) revient à plusieurs reprises sur la relation particulière entre le « *teacher* » et le « *learner* » (par exemple, étant donné que certaines histoires sont considérées comme sacrées, elles ne peuvent être racontées qu'en fonction d'un contexte particulier entre le conteur et l'écouter). Cette relation implique une éthique de la responsabilité face aux porteurs-euses des histoires (tant les individus que les groupes de personnes) avant, pendant et après le projet de recherche (*ibid.*, p. 23). Un autre aspect des effets transformatifs de ce partage est le travail souterrain qui prend place dans l'écouter pendant l'accueil de ces enseignements et lors de leur remise en forme (par exemple par la réécriture). Ces récits-histoires ont donc le pouvoir de transformer le rapport que les personnes entretiennent relativement à leur identité (personnelle et sociale), mais aussi relativement à leur compréhension des lieux, de leurs motivations, et de l'héritage dont elles sont porteuses.
- ³⁰ *Mino Pimatisiwin* (ou *Mino Pimatigi8in*), en langue anicinabe, « évoque à la fois un état d'esprit et une certitude que le mieux-être consiste à cultiver notre volonté d'être en harmonie en tout, dans le temps et dans l'espace. Cette quête du mieux-être, individuel et collectif, repose sur un équilibre des différentes dimensions du cercle de la vie et des interactions entre celles-ci. Elle s'incarne dans un mouvement perpétuel qui sait s'ancrer dans la vie sans jamais être figé » (RCAAQ, 2012, p. 8-9, cité dans CAAVD, 2018, p. v).
- ³¹ C'est précisément cette approche d'« enchevêtrement » des récits que développe Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990[1996]), à savoir que « les histoires vécues des uns sont enchevêtrées dans les histoires des autres » (p. 190). À l'instar de ce qu'affirme cette thèse, les êtres humains ont besoin de raconter et de se raconter en créant plusieurs trames narratives et des intrigues qui permettent au sujet d'agir et de penser sa connexion au monde vécu.

- ³² Chez Archibald (2008), l'invention de l'expression « *storywork* » correspond à la nécessité de trouver un terme « *that signified that our stories and storytelling were to be taken seriously* » (*ibid.*, p. 3).
- ³³ Pour plus de détails sur cette approche méthodologique, consulter l'ouvrage *Decolonizing Research: Indigenous storywork as methodology* (Archibald, Lee-Morgan et De Santolo, 2019).
- ³⁴ Il faut prévoir un mécanisme qui permette aux participants-es de conserver un contrôle sur les événements, les sentiments et les visions propres à leur vie, mais aussi celle de leurs proches et de leur communauté au-delà de la période de l'enquête sur le terrain. Par rapport à ces défis éthiques, il n'y a pas de solution unique. Néanmoins, avec la volonté de mettre les besoins et les intérêts des personnes directement affectées par ces violences avant ceux de la recherche, il est possible d'imaginer un travail de reconfiguration des relations de pouvoir sur l'autorité des histoires.
- ³⁵ En dépit du fait que les conditions de cet espace d'échanges ne soient pas données d'avance, une mise en garde s'avère indispensable. Les chercheurs-euses universitaires ont tendance à vouloir fixer (pour des fins de collecte et d'analyse) les dires par le biais de la transcription textuelle du contenu des échanges. D'une part, cette façon de faire semble limiter les connaissances produites au sein de la rencontre entre les personnes qui racontent, celles qui écoutent, et les récits-histoires eux-mêmes. D'autre part, fixer les dires peut donner l'impression que la personne a « tout dit » et qu'il n'est plus nécessaire de retourner vers elle pour valider – faire approuver – l'interprétation de ses mémoires. Deux écueils que l'équipe de recherche tentera d'éviter.
- ³⁶ En guise d'amorce théorique à ces enjeux archivistiques, je mentionnerai la contribution d'Ann Laura Stoler (2002), qui, étudiant la production des archives coloniales dans les Indes orientales néerlandaises, en est venue à traiter ces archives non pas comme des sources, mais comme des sujets (« *archive-as-subject* », *ibid.*, p. 93). De ce point de vue, les archives produisent autant d'interprétations qu'elles documentent des réalités sociales.

BIBLIOGRAPHIE

Abadian, Sousan, *From Waste/and to Homeland: Trauma and the Renewal of Indigenous Peoples and Their Communities*, thèse de doctorat en économie politique, Université Harvard, Cambridge, Massachusetts, 1999.

Amnistie internationale, *On a volé la vie de nos sœurs : discrimination et violence contre les femmes autochtones*, AMR 20/001, Éditions francophones d'Amnistie internationale, 2004.

Amnistie internationale, « Stolen Sisters : A human rights response to discrimination and violence against Indigenous women in Canada, » *Canadian Women Studies*, vol. 26, no. 3-4, 2008, p. 105-121.

Anderson, Kim, *Life Stages and Native Women: Memory, teachings, and story medicine*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2011.

Anderson, Brenda A., Wendee Kubik et Mary Rucklos (dir.), *Torn From Our Midst: Voices grief, healing and action from the missing and indigenous women conference*, Regina, Canadian Plains Research Center, 2008.

Archibald, Jo-ann, *Indigenous Storywork: Educating the heart, mind, body, and spirit*, Vancouver, UBC Press, 2008.

Archibald, Jo-ann, Jenny Lee-Morgan et Jason De Santolo, *Decolonizing Research: Indigenous storywork as methodology*, Londres, ZED, 2019.

Association des femmes autochtones du Canada (AFAC), *La violence envers les femmes autochtones*, Ottawa, AFAC, 2007.

———, *Fact Sheet: Missing and Murdered Aboriginal Women and Girls*, Ottawa, AFAC, 2008.

Association des femmes autochtones du Canada (AFAC), *Ce que leurs histoires nous disent : résultats de recherche de l'initiative Sœurs par l'esprit*, Ottawa, AFAC, 2010.

———, *Histoires de vie « digitales »* 2013. En ligne : <https://www.nwac.ca/accueil/secteurs-de-politiques/securite-et-prevention-de-la-violence/soeurs-par-lesprit/histoires-de-vie/?lang=fr>. (Consulté le 18 février 2019)

Assmann, Aleida, « Memory, individual and collective, » dans Robert E. Goddin, Charles Tilly et Aleida Assmann (dir.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Basso, Keith H., *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.

Belcourt, Christi, « Open letter to chief commissioner Marion Buller National enquiry on missing and murdered Indigenous women and girls, » 15 mai 2017, 3 pages. En ligne : <https://twitter.com/christibelcourt/status/863976417972932608> (Consulté le 9 février 2020)

Bousquet, Marie-Pierre, « La constitution de la mémoire des pensionnats indiens au Québec : drame collectif autochtone ou histoire commune?, » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no. 2-3, 2016, p. 165-176.

Brave Heart, M. Y. H, « Gender differences in the historical trauma response among the Lakota, » *Journal of Health and Social Policy*, vol. 10, no. 4, 1999, p. 1-21.

Brennan, Shannon, *Violent victimization of Aboriginal women in the Canadian provinces, 2009*, Juristat, vol. 31, no. 1, composante du produit n° 85-002-X au catalogue de Statistique Canada, Ottawa, 17 mai 2011. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/en/pub/85-002-x/2011001/article/11439-eng.pdf> (Consulté le 18 janvier 2020).

Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996[2016].

Castellano, Marlene Brant (dir.), *Un cheminement de guérison : le rétablissement du mieux-être*, rapport final, vol. 1, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2006.

Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD) et Centre intégré de santé et de services sociaux de l'Abitibi-Témiscamingue (CISSSAT), *Mino-Pimatigi8in : une réponse novatrice pour renouveler l'offre de soins, services de santé et services sociaux, accroître l'accessibilité à ces services, bâtir le mieux-être et améliorer l'état de santé et les conditions de vie des Autochtones en milieu urbain*, Val-d'Or, CAAVD et CISSSAT, 2018. En ligne : https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-729.pdf (Consulté de 9 février 2020).

Chansonneuve, Deborah (dir.), *Retisser nos liens : comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2005.

Chenault, Venida S., *Weaving Strength, Weaving Power: Violence and abuse against Indigenous women*, Durham, Carolina Academic Press, 2011.

Clément, Sarah, *Guérison communautaire en milieu Atikamekw. L'expérience du Cercle Miki-siw pour l'espoir à Manawan*, mémoire d'anthropologie, Université Laval, Québec, 2007.

Desgagné, Serge, « La position du chercheur en recherche collaborative : illustration d'une démarche de médiation entre culture universitaire et culture scolaire, » *Recherches qualitatives*, vol. 18, 1998, p. 77-105.

Desjarlais, S. Amy, « Emptying the cup: Healing fragmented identity an Anishinawbekwe perspective on historical trauma and culturally appropriate consultation, » *The Fourth World Journal*, vol. 11, no. 2, 2012, p. 43-96.

Deutsch, Rachel, Leah Woolner, Carole-Lynn Byington, Stephen Peters, Teresa Strong-Wilson, Anila Asghar et Marc-André Éthier, « Storytelling and trauma: Reflections on "now I see it," a digital storytelling project and exhibition in collaboration with the Native women's shelter of Montreal, » *McGill Journal of Education*, vol. 49, no. 3, 2014, p. 707-716.

Duran, Eduardo, *Healing the soul wound: Counseling with American Indians and other Native peoples*, New York, Teacher's College, 2006.

Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA), *Rapport final*, vol. 1a et 1b, Ottawa, 2019a. En ligne : <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/> (Consulté le 10 septembre 2019).

Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA), *Sommaire exécutif du rapport Kepek – Québec*, Ottawa, 2019b. En ligne : <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2018/05/lexicon-of-terminology.pdf> (Consulté le 10 octobre 2019).

Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA), *Lexique terminologique*, Ottawa, 2017. En ligne : <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2018/05/lexicon-of-terminology.pdf> (Consulté le 10 octobre 2019).

Evans-Campbell, Teresa, « Historical trauma in American Indian/Native Alaska communities: A multilevel framework for exploring impacts on individuals, families, and communities, » *Journal of Interpersonal Violence*, vol. 23, no. 3, 2008, p. 316-338.

Felman, Shoshana et Dori Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, Routledge, 1991.

Feminist Alliance for International Action, *Disappearances and murders of Aboriginal women and girls in Canada*, présentation au Committee on the Elimination of Racial Discrimination de l'ONU, janvier 2012.

Femmes autochtones du Québec (FAQ), *Discrimination des femmes autochtones*, Kahnawake, FAQ, 2001.

Femmes autochtones du Québec (FAQ), *Naniawig Mamawe Nianawind, Debout et solidaires*, Kahnawake, FAQ, 2015.

Fiske, Jo-Anne, « Political status of Native Indian women: Contradictory implications of Canadian state policy, » *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 19, no. 2, 1995, p. 1-30.

———, « Rendre manifeste l'intangible : les pratiques de guérison du Qul-Aun Trauma Program, » dans Waldram, James B. (dir.), *La guérison autochtone. Études sur la conception thérapeutique et la pratique*, p. 39-111, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2008.

Fondation autochtone de guérison (FADG), « Questions F. P. », 2019. En ligne : <http://www.fadg.ca/questions-fp> (Consulté le 30 mars 2019).

Gaudet, Janice Cindy, « Rethinking participatory research with indigenous peoples, » *Journal of the Native American and Indigenous Studies Association (NAIS)*, vol. 1, no. 2, 2014, p. 69-88.

Gilchrist, Kristen, « “Newsworthy” victims?: Exploring differences in Canadian local press coverage of missing/murdered Aboriginal and White women, » *Feminist Media Studies*, vol. 10, no. 4, 2010, p. 373-390.

Glon, Éric, « Cartographie participative autochtone et réappropriation culturelle et territoriale. L'exemple des Lil'wat en Colombie-Britannique (Canada), » *Espace populations sociétés*, vol. 1, 2012, p. 29-42.

Green, Joyce (dir.), *Making Space for Indigenous Feminism*, Halifax, Fernwood Publishing, 2007.

Groupe de la politique correctionnelle autochtone, *Le balisage de l'expérience de guérison : rapport final d'un projet de recherche d'une Première Nation sur la guérison dans les collectivités autochtones du Canada*, Ottawa, Solliciteur général du Canada, 2002.

Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997 [1950].

Hart, Michael Anthony, *Seeking Mino-Pimatisiwin: An Aboriginal approach to helping*, Halifax, Winnipeg, Fernwood Publishing, 2002.

Herman, Judith, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*, New York, Basic Books, 1997.

Hulan, Renée et Renate Eigenbrod (dir.), *Aboriginal Oral Traditions: Theory, practices, ethics*, Halifax: Fernwood Publishing, 2008.

Human Rights Watch (HRW), *Those who take us away*, Vancouver, HRW, 2012.

Inter-American Commission on Human Rights (IACHR), *Missing and Murdered Indigenous Women in British Columbia, Canada*, 2014.

Jacobs, Beverley et Andrea J. Williams, « Legacy of residential schools: Missing and murdered Aboriginal women, » dans Brant Castellano, Marlene, Linda Archibald et Mike DeGagné (dir.), *From Truth to Reconciliation: Transforming the legacy of residential schools*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2008, p. 121-140.

Jodelet, Denise, « Conflits entre histoire mémorielle et histoire historienne, » *Psicologia e Saber Social*, vol. 1, no. 2, 2012, p. 151-162.

Johnson, Laura Ruth, *Community-based Qualitative Research: Approaches for education and the social sciences*, Los Angeles, Sage Publications, 2017.

Kane, Laura, « Missing, murdered women's inquiry frustrating families, advocates say, » *Toronto Star*, 3 avril 2017.

Kirmayer, Laurence J., Gregory M. Brass, et Gail Guthrie Valaskakis, « Conclusion: Healing/Invention/Tradition, » dans L. J. Kirmayer et G. G. Valaskakis (dir.), *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2009, p. 440-472.

Kirmayer, Laurence J., « The cultural diversity of healing: Meaning, metaphor and mechanism, » *British Medical Bulletin*, vol. 69, no. 1, 2004, p. 33-48.

Kuokkanen, Rauna, « Gendered violence and politics in indigenous communities, » *International Feminist Journal of Politics*, vol. 17, no. 2, 2015, p. 271-288.

Lachapelle, Louise et Shan dak Puana, « Mamu minu-tutamutau (bien faire ensemble). L'éthique collaborative et la relation de recherche, » *Éthique publique*, vol. 14, no. 1, 2012. En ligne : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/951> (Consulté le 10 octobre 2019).

Laenui, Poka, « Processes of decolonization, » dans Battiste, Maria (dir.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Vancouver, UBC Press, 2000, p. 150-160.

Lavell-Harvard, D. Memee et Jennifer Brant (dir.), *Forever Loved: Exposing the hidden crisis of missing and murdered Indigenous women and girls in Canada*, Bradford, Demeter Press, 2016.

Legal Strategy Coalition on Violence against Indigenous Women, *Review of Reports and Recommendations: Executive Summary*, 2015.

Lévesque, Carole, *La sécurisation culturelle : moteur de changement social*, Val-d'Or, Commission Écoute Réconciliation Progrès, 19 juin 2017. En ligne : https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-038.pdf (Consulté le 12 octobre 2019).

Lévesque, Carole, Édith Cloutier, Daniel Salée, Suzanne Dugré et Julie Cunningham, *Les Autochtones et la ville au Québec : perspectives scientifiques et défis sociétaux*, Montréal, Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, 2009. En ligne : [HTTP://ESPACE.INRS.CA/2719/1/CAHIER_2009-01_ODENA-PERSPECTIVES_FRAN-DV.PDF](http://ESPACE.INRS.CA/2719/1/CAHIER_2009-01_ODENA-PERSPECTIVES_FRAN-DV.PDF) (Consulté le 10 octobre 2019).

Lévesque, Carole, Philippe Apparicio et Édith Cloutier, « Favoriser la coconstruction des connaissances en contexte autochtone : enjeux et défis méthodologiques, » dans Lévesque, Carole, Édith Cloutier et Daniel Salée (dir.), *La coconstruction des connaissances en contexte autochtone : cinq études de cas*, Montréal, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS), 2013, p. 47-52. En ligne : <http://www.reseaudialog.ca/docs/CahiersDIALOG-201303-Mtl-VF.pdf> (Consulté le 10 octobre 2019).

Linklater, Renee, « Decolonizing our spirits: Cultural knowledge and Indigenous healing, » in Marcos, Sylvia (dir.), *Women and Indigenous Religions*, p. 217-232, Santa Barbara, Praeger, 2010.

———, *Decolonizing Trauma Work: Indigenous stories and strategies*, Halifax, Winnipeg, Fernwood Publishing, 2014.

Lucchesi, Annita, *MMIW Database*, Sovereign Bodies Institute, 2019. En ligne : <https://www.sovereign-bodies.org/> (Consulté le 5 mai 2019).

Maracle, Lee, *Memory Serves: Oratories*, Edmonton, Newest Press, 2015.

McCall, Sophie, *First Person Plural: Aboriginal storytelling and ethics of collaborative authorship*, Vancouver, UBC Press, 2011.

McCartney, Leslie, « Respecting First Nations oral histories: Copying complexities and archiving Aboriginal stories, » dans Timpson, Annis May (dir.), *First Nations, First Thoughts: The impact of Indigenous thought in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2009, p. 77-96.

McDonald, Neil, « Commission on missing, murdered Indigenous women has become a fortress of bureaucratic incompetence, » *CBC*, 20 mai 2017.

Miller, Elizabeth, Steven C. High et Edward J. Little. *Going Public: The art of participatory practice*, Vancouver: UBC Press, 2017.

Miller Luchs, Michele et Elizabeth Miller, « Not So Far Away: A collaborative model of engaging refugee youth in the outreach of their digital stories, » *Area*, vol. 48, no. 4, 2016, p. 442-448.

Morrisette, Joëlle, « Recherche-action et recherche collaborative : quel rapport aux savoirs et à la production de savoirs?, » *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 25, no. 2, 2013, p. 35-49.

Morrisette, Joëlle, Maria Pagoni et Matthias Pepin, « De la cohérence épistémologique de la posture collaborative, » *Phronesis*, vol. 6, no. 1-2, 2017, p. 1-7.

Napoleon, Val, « Aboriginal self-determination: Individual self and collective selves, » *Atlantis*, vol. 29, no. 2, 2005, p. 31-46.

Nicholls, Ruth, « Research and Indigenous Participation: Critical Reflexive Methods, » *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 12, no. 2, 2009, p. 117-126.

Palmater, Pamela, « Shining light on the dark places: Addressing police racism and sexualized violence against Indigenous women and girls in the National inquiry, » *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 28, no. 2, 2016, p. 253-284.

Pearce, Maryanne, *An Awkward Silence: Missing and murdered women and the Canadian justice system*, thèse de doctorat en droit, Université d'Ottawa, Canada, 2013.

Peat, Francis David, *Lighting the Seventh Fire: The spiritual ways, healing, and science of the Native American*, Toronto, Canadian Manda Group, 1994.

Rachédi, Lilyane et Réjean Mathieu, « Le processus de guérison des Premières Nations : entrevue avec Richard Kistabish, vice-président de la Fondation autochtone de guérison, » *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 23, no. 1, 2010, p. 10-25.

Razack, Sherene, « Gendering disposability, » *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 28, no. 2, 2016, p. 285-307.

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ), *Mino Madjiwin – Innovation et développement en économie sociale autochtone*, Wendake, RCAAQ, 2012.

Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada (RCAANC), *Cadre de référence de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019.

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 [1996].

Rousseau, Audrey, *Expériences de remémoration face à l'horizon de promesses : parcours de reconnaissance des buanderies Madeleine en Irlande (1993-2014)*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, Canada, 2017.

Sheftel, Anna et Zembrzycki, Stacey, « Slowing Down to Listen in the Digital Age: How New Technology Is Changing Oral History Practice, » *The Oral History Review*, vol. 44, no. 1, 2017, p. 94-112.

Sillitoe, Paul (dir.), *Indigenous Studies and Engaged Anthropology: The collaborative moment*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2015.

Sinha, Maire, *Measuring violence against women: Statistical trends*, Juristat, vol. 33, no. 1, composante du produit n° 85-002-X au catalogue de Statistique Canada, Ottawa, Canadian Centre for Justice Statistics, 25 février 2013. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/en/pub/85-002-x/2013001/article/11766-eng.pdf?st=Pef1NXxU> (Consulté le 18 janvier 2020).

Starblanket, Gina, « Being indigenous feminists: Resurgence against contemporary patriarchy, » dans Green, Joyce (dir.), *Making Space for Indigenous Feminism*, 2^e édition, Halifax, Winnipeg, Fernwood Publishing, 2017, p. 21-41.

St-Arnaud, Pierre et Pierre Bélanger, avec la collaboration du Centre de santé et des services sociaux de la communauté de Nutashkuan et du Groupe SPACA inc., « Co-création d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec. Appréciation clinique d'une approche émergente et culturellement adaptée, » *Drogues, santé et société*, vol. 4, no. 2, 2005, p. 141-176.

Stoler, Ann Laura, « Colonial archives and the arts of governance, » *Archival Science*, vol. 2, no. 1, 2002, p. 87-109.

Suzack, Cheryl, Shari M. Huhndorf, Jeanne Perreault et Jean Barman, *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*, Vancouver, UBC Press, 2012.

Thunderbird Partnership Foundation, *La terre de guérison. Élaboration d'un modèle de prestation de services axés sur la terre pour les Premières Nations*, document préparé par Ioana Radu, Bothwell, Thunderbird Partnership Foundation, 2018.

Turgeon, Laurier (dir.), *Les entre-lieux de la culture*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998.

Van der Riet, Mary, « Participatory research and the philosophy of social science, » *Qualitative Inquiry*, vol. 14, no. 4, 2008, p. 546-565.

Vodden, Kelly et Kelly Bannister, « Circularizing knowledge flows: Institutional structures, policies, and practices for community-university collaborations, » dans Sutton Lutz, John et Barbara Neis (dir.), *Making and Moving Knowledge. Interdisciplinary and Community-based Research in a World on the Edge*, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 2008, p. 245-270.

Waldram, James B. (dir.), *La guérison autochtone. Études sur la conception thérapeutique et la pratique*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2008.

Waldram, James B., « Healing history? Aboriginal healing, historical trauma, and personal responsibility, » *Transcultural Psychiatry*, vol. 51, no. 3, 2014, p. 370-386.

Walker, Melissa, Bronwyn Fredericks, Kyly Mills et Debra Anderson, « Perspectives on a decolonizing approach to research about Indigenous women's health, » *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, vol. 9, no. 3, 2013, p. 204-216.

Wesley-Esquimaux, Cynthia et Magdalena Smolewski (dir.), *Traumatisme historique et guérison autochtone*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2004.

Wheeler, Winona, *Decolonizing Tribal Histories*, thèse de doctorat en histoire, University of California, Berkeley, États-Unis, 2000.

ON EPISTEMIC RESPONSIBILITY WHILE REMEMBERING THE PAST: THE CASE OF INDIVIDUAL AND HISTORICAL MEMORIES

MARINA TRAKAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS (IIF) - SOCIEDAD DE ANÁLISIS FILOSÓFICO (SADAF)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS, ARGENTINA

ABSTRACT:

The notion of epistemic responsibility applied to memory has been in general examined in the framework of the responsibilities that a collective holds for past injustices, but it has never been the object of an analysis of its own. In this article, I endeavour to isolate and explore it in detail. To this end, I start by conceptualizing the epistemic responsibility applied to individual memories. I conclude that an epistemically responsible individual rememberer is a vigilant agent who knows when to engage in different kinds of mental and nonmental actions in order to monitor and update his or her memories, and who develops and nurtures different kinds of virtuous attitudes that guide those actions. These (epistemic) virtuous attitudes are oriented not only towards oneself but also towards others. Although this conception of epistemic responsibility does not pose a problem for understanding shared memories of family members and friends, it may seem suspicious when applied to large-scale collective memories. These memories, which I name historical memories, are memories of events that have a traumatic impact for the community, are permeated by unequal relations of power, maintain a complex relationship with historical science, and present other characteristics that distinguish them from individual memories. But despite these differences, the analysis undertaken in this work shows that the general principles that govern the epistemic responsibility of individual and (large-scale) collective rememberers are similar, and are based on similar grounds: pragmatic considerations about the consequences of misremembering or forgetting and a feeling of care. The similarities on the individual and collective scale of the epistemically vigilant attitude that is and should be taken toward our significant past may partially justify the use of the same epithet—"memory"—to refer to these different kinds of representations.

RÉSUMÉ :

La notion de responsabilité épistémique appliquée à la mémoire est généralement étudiée dans le cadre des responsabilités qui incombent à une collectivité pour des injustices passées, mais elle n'a jamais fait l'objet d'une analyse indépendante. Dans cet article, je propose d'isoler et d'explorer cette notion en détail. Pour ce faire, je conceptualise d'abord la responsabilité épistémique appliquée aux souvenirs individuels. Je conclus qu'un individu qui se remémore le passé peut être considéré comme responsable du point de vue épistémique dans la mesure où il est un agent de vigilance sachant quand s'engager dans différents types d'actions mentales et non mentales de sorte à surveiller et de mettre à jour ses souvenirs, et qui développe et entretient différents types d'attitudes vertueuses qui guident ces actions. Ces attitudes (épistémiques) vertueuses sont orientées non seulement envers soi-même mais aussi envers les autres. Bien que cette conception de la responsabilité épistémique ne pose pas problème lorsqu'elle est employée pour comprendre les souvenirs collectifs des membres d'une famille ou d'un groupe d'amis, elle peut sembler inadéquate en ce qui concerne les souvenirs des collectivités à grande échelle. Ces souvenirs, que j'appelle des *souvenirs historiques*, sont des souvenirs d'événements qui ont eu un impact traumatique dans la communauté, qui sont imprégnés de relations de pouvoir inégales, qui entretiennent une relation complexe avec la science historique, et qui présentent d'autres caractéristiques les distinguant des souvenirs individuels. En dépit de ces différences, l'analyse entreprise dans ce travail montre que les principes généraux qui président à la responsabilité épistémique des individus et des collectivités (à grande échelle) qui se remémorent leur passé sont similaires et sont fondés sur des motifs similaires : des considérations pragmatiques sur les conséquences des erreurs et des omissions de la mémoire ainsi qu'un sentiment de soin. Ces similitudes à l'échelle individuelle et collective de l'attitude épistémique vigilante qui est – et doit être – prise envers notre passé peuvent justifier, du moins en partie, l'utilisation de la même épithète – la « mémoire » – pour faire référence à ces différents types de représentations.

Some of the literature on ethical issues related to collective forms of memory has focused on the notion of “taking responsibility for the past” (see, for example, Blustein, 2008). The idea of taking responsibility for the past is a quite broad notion that looks into the ways in which a community should appropriately relate to its own history. Although discussions around this issue should in principle analyze the community’s relationship with its past, whether or not there was wrongdoing, these kinds of discussions are in fact mostly focused on past injustices and thus also deal with ethical questions concerning collective-memory formations. As Blustein (2008) explains, “if the question of responsibility for past wrongs is going to be taken up collectively ... the truth about the past ... must become part of the group’s collective self-understanding” (p. 138). That is why the question about the way in which a collective must be vigilant at the moment of recollecting its past enters into play. Collectives hold a certain epistemic responsibility if they aim to take concrete measures to repair past injustices.

The idea of taking responsibility for the past presupposes the idea of an epistemically responsible collective rememberer. Although it is true that these two responsibilities are not discrete stages in the process of coming to terms with the past (Blustein, 2008), they are conceptually distinguishable. Because the notion of an epistemically responsible collective rememberer has been generally studied inside this framework, an independent conceptual analysis that exclusively focuses on this concept may be beneficial to achieve a better understanding of it. What is more, because this notion concerns not only collectives but also individual forms of memory, the analysis of the way in which rememberers may be epistemically responsible for their personal memories is certainly a fruitful start to understand the collective counterpart.

Unlike Corlett’s (2008) notion of epistemic responsibility, which is applied to the beliefs that a person voluntarily and autonomously forms, my interest here is to understand in general terms what it means to be an epistemically responsible rememberer. So, my analysis does not aim to present the necessary and sufficient conditions in which a rememberer is epistemically responsible for his or her memories, nor the different levels and kinds of epistemic responsibility that apply to different situations, but rather the general attitude that rememberers (as individual and collective epistemic agents) adopt—and should adopt—in their pursuit of accurate memories about their past experiences.

Many of the ideas developed in this article, especially those concerning collective forms of memory, are not necessarily new but are widely scattered in the literature. The aim here is to try to systematize these ideas in order to offer an account of what it means to be epistemically responsible rememberers of our own history. To do this, I examine the notion of epistemic responsibility applied to individual memories, in order to better grasp what is at stake with this concept and to consider whether this notion thus formulated is sufficient for understanding the epistemic responsibility of large-scale collective rememberers. Before entering into this last topic, which is also the main issue developed in this article, I analyze the notion of collective memory and propose to apply the term

“historical memories” to a subset of collective memories that are produced by large-scale collective rememberers, then I present other specific and distinctive traits that differentiate them from family memories and other cases of small-scale collective memories. Once the notion of historical memory is defined and characterized, I come back to the main purpose of this article in order to see whether the notion of epistemic responsibility previously conceptualized for individual memories is also adequate for understanding cases of historical memories. Setting apart the differences between these two types of memories, I conclude that the epistemic responsibility that founds both of them is based on similar grounds: pragmatic considerations about the consequences of misremembering or forgetting and a feeling of care. Therefore, this article aims to shed light not only on the notion of epistemic responsibility applied to individual and collective memories, but also on conceptual distinctions in the field of memory studies that sometimes are quite blurred due to an absence of specific characterizations (as it happens, for example, with the concept of historical memory).

MEMORY, RECONSTRUCTION, AND EPISTEMICALLY RESPONSIBLE REMEMBERERS

At first sight, it may be natural to believe that memory is a capacity that to a large extent is out of our control: either we remember—that is, we manage to accurately represent a past experience—or we do not. The possibility of accurately representing past experiences may certainly imply a cognitive effort at encoding and at retrieval, except, manifestly, for cases of involuntary memory. I may pay extreme attention and repeat some information many times in order to be sure of correctly encoding it, and I may also mentally move along a chain of associated ideas in order to arrive at the one I am searching for. Although people can sometimes be blamed for not having made enough effort to encode some important information, people are not generally blamed for not making enough effort to retrieve it. This difference in blameworthiness is probably grounded in the belief that we have little control over our retrieval processes, so, if we cannot retrieve something we previously learnt or experienced, it is because the idea was never encoded—or in fact it was, but later “vanished” from our mind. In conclusion, although sometimes we can be blamed for not having paid enough attention in order to retain some important information, it may be quite natural to believe that rememberers do not really have control over memory processes after the encoding stage, so in general they are not accountable when forgetting or misremembering.

Because this common-sense idea assigns a very low (almost nonexistent) degree of epistemic responsibility to rememberers, I propose to call it the *minimal version of epistemic responsibility applied to memory*. According to the minimal version of epistemic responsibility applied to memory, rememberers are responsible only for making a cognitive effort toward retaining valuable information, and can be blamed only for not having made enough effort at the encoding stage, but do not have any other responsibility at the retrieval stage if they misremember or forget.

On the other hand, the minimal version of epistemic responsibility applied to memory is based on the conceptualization of accurate memory as retrieval of an idea previously encoded. This conceptualization obeys a preservationist conception of memory: if memory preserves past perceptions and experiences, and if these past perceptions and experiences were true at the moment of encoding them, memory then ensures that the recalled representations are also true. In fact, there are two variants of preservationism: the version just mentioned is focused on the preservation of perceptions and ideas (Locke, 1690; Hume, 1732), whereas the most recent version considers that what is preserved is the memory trace of the past event from which this past true representation can be constructed or inferred by the mind (Martin and Deutscher, 1966; Bernecker, 2010). In any case, both versions suppose that memory preserves content because it guarantees a sort of linear causal link between past representations and present ones. If memory preserves content, and also truth if the past perceptual representation was true, then the only effort we need to make in an act of recollection is to try to find the representation we are looking for. If we fail to do this, and thus we cannot remember it or we misremember it, the failure can be credited only to the malfunctioning of memory mechanisms over which we have no control, but not to the epistemic agents that we are. According to this conception, memory is involuntary and thus more similar to the muscles of the heart than to those of the hand (Margalit, 2002, p. 56). The minimal version of epistemic responsibility applied to memory and preservationism about memory seem to go hand in hand.

Nonetheless, the preservationist conceptualization of memory is a very questionable idea. First of all, distortions and delusions are not exclusively pathological phenomena that arise from brain disease: healthy people are very prone to intrusions, errors, and distortions that lead to the formation of memory illusions (Kopelman, 1987). Sometimes these memory errors and illusions can be as simple as misremembering where one put the keys, and other times they imply misremembering an entire experience. They can be created by endogenous factors, such as anomalous processing of input or a vivid imagination, but they can also be the result of exogenous influences such as social coercion or suggestibility (Kopelman, 1999). The variety and frequency of memory errors and illusions cast doubt on the conceptualization of memory as a capacity that fundamentally preserves past experiences.

False memories are thus very common. But the mechanisms and processes that generate everyday false memories are not dissimilar from those that produce faithful ones. And this leads us to the second point that thwarts the preservationist conception of memory and the possibility of directly accessing the past. Memory is always reconstructive: “reconstruction in general (and content generation in particular) is not the exception but the rule” (Michaelian, 2011, p. 328). Over the last decades, empirical research has provided strong evidence for the flexible and dynamic nature of our memory systems, which extract and recombine elements of different experiences and adapt the reconstruction of past event to the specific demands of the context of remembering. While a reproductive

memory would not present much benefit from an evolutionary perspective, reconstructive memory is highly adaptive: it allows individuals to flexibly use past experiences in order to simulate future events and plan their actions accordingly (Schacter, 2012). Nonetheless, there is a price to pay for this high level of adaptability: the impossibility for our memory systems to keep exact replicas and records of past experiences. If memories are not reproductions but reconstructions from a network of distributed memory traces, there cannot be a linear connection between a memory representation and a past experience or event (Robins, 2016).

Consequently, if memory cannot guarantee direct access to the past, the reliability of memory as a source of information is brought into question. Some authors have proposed that we should work with a default assumption of trust in our memories (Sutton, 2003). If we do not do this, we are forced to deny the possibility of gaining any knowledge through this source (Michaelian, 2013). And it is true that the denial of this possibility does not sound reasonable: although there may be empirical evidence that shows that our memory systems produce a significant number of errors and distortions, in everyday life in general we manage to successfully navigate the physical and social world. So, it seems that in one way or another, the information from the past that we use for pragmatic purposes is quite accurate. This can be possible only if the trust in our memories is not a simple blind trust. If we succeed at constructing or making use of accurate information gained through past experiences, it is not because we simply trust our memory systems, but because we in fact exert different kinds of control processes over it. As Sperber et al. (2010) stated, “vigilance (unlike distrust) is not the opposite of trust; it is the opposite of blind trust” (p. 363). So, what we trust is the resulting information delivered by these unconscious and conscious control processes over our memory systems, not the information delivered by our “naked” retrieval processes themselves. And these control processes make the rememberer an epistemically vigilant agent: in fact, it is epistemic vigilance that counteracts the memory’s inclination to distortion or error.

Thanks to this vigilant stance, memory is thus a sufficiently reliable source of information. Some of these specific control processes are unconscious and automatic, and are part of the process of remembering itself. Metacognitive mechanisms internal to the rememberer operate during the production of a representation of a past experience, in order to monitor and control the process itself, as well as the source of the remembered information. Whereas process monitoring allows the agent to determine whether he or she is remembering or engaging in some other form of construction, such as imagination, source monitoring evaluates different features of the remembered information (and its compatibility with other experiences and beliefs) in order to determine whether its source is a personal past experience or not (Michaelian, 2012). So, recollection is in fact a two-level process that involves not only the retrieval of stored information, but also metamemory processes that monitor that information and determine endorsement or rejection (*ibid.*). On the other hand, both internal processes of monitoring can also become conscious, reflective, and intentional,

especially when the rememberer has some doubts about the reliability of his or her memory. Metacognition is not only implicit but can be explicit as well (Frith, 2012). Furthermore, the physical and social world is full of material traces left by past events, so it can act as a sort of external memory to which the rememberer can have access when he or she needs to (Sutton, 2010). If I am at the supermarket and am not so sure if I have to buy bananas, I can try to reconstruct the moment I opened the fridge to see which fruits and vegetables were lacking, but I can also take out my shopping list and simply check the items that I previously wrote down.

Therefore, the rememberer has different mechanisms at his or her disposal in order to become an epistemically vigilant agent: the rememberer can monitor the formation of his or her memories and verify the accuracy of the remembered information. Some of these mechanisms are unconscious and automatic, whereas others are intentional and voluntary. Some refer to mental acts; others to external behaviour. But all these different kinds of mechanisms allow the rememberer to generally form accurate representations of the past, despite the reconstructive and fallible nature of our memory. In conclusion, memory does not enable a sort of immediate access to past truths, but rememberers have at their disposal sufficient cognitive and technological tools to faithfully reconstruct their past experiences in accordance with the pragmatic demands of the context of remembering.

To sum up, if memory preserves past experiences, epistemic vigilance with respect to memory is incorrect not only from a descriptive point of view, but also from a normative one: because people cannot exert any control over their memories—they are preserved or they are not—they cannot be compelled to do so either. But because empirical evidence shows that preservationism is wrong and memory is essentially reconstructive, epistemic vigilance is the rule. Rememberers not only execute different kinds of control processes in an act of recollection, but also must do this in order to guarantee memory accuracy (Michaelian, 2012).

This implies that rememberers are—to different degrees of blameworthiness and praiseworthiness—epistemically responsible not only at the encoding stage, but essentially at recollection. Compared to the minimal degree of epistemic responsibility that emerges from the preservationist conceptualization of memory, the version of epistemic responsibility implied by the reconstructive nature of memory is much stronger. But, at the same time, when memory is essentially reconstructive, this version of epistemic responsibility can also be considered quite standard. Because of this, I propose to call it the *basic version of epistemic responsibility applied to memory*. According to this version, rememberers must act as epistemic vigilant agents, which means that they are responsible for executing different kinds of actions related to processes of control, monitoring, and updating in order to construct accurate memory representations, and can be blamed for not having done them when they misremember or forget. This constraint does not mean that on each occasion rememberers must intentionally

engage in multiple kinds of actions in order to monitor their memories: it would be cognitively costly to do so in situations where there is no reason to doubt, or when misremembering has no possible negative outcome. Epistemic vigilance is context sensitive: the particularities of the context of retrieval determine whether it is necessary to engage in monitoring and control processes and orientate the possible actions that could be performed for this purpose.¹

In fact, rememberers generally know when they need to engage in further monitoring and control processes because they already are epistemically vigilant rememberers. And although epistemic vigilance may be considered to be an epistemic virtue that can (and should) be cultivated through time, it is developed partially in a spontaneous way,² in order to avoid the negative consequences for practical life of having too many false memories. To paraphrase Sperber et al. (2010), if we broadly trust our representations of the past, it is because we are already epistemically vigilant agents. Normally, rememberers reflectively monitor their memory processes and sources and engage in different kinds of pragmatic actions in order to verify or change the remembered information because of the pragmatic benefits of having accurate memories: false and distorted memories lead usually to poor decisions and ineffective or detrimental actions. But sometimes other kinds of less practical reasons push rememberers to adopt this vigilant stance. These reasons concern attitudes related to oneself that are epistemically virtuous, such as self-criticism, sincerity with oneself, and avoidance of self-deception. They do not spontaneously develop, are hard to adopt, and may even present some disadvantages: although too many false and distorted personal memories are certainly maladaptive, some false memories can present more pragmatic and immediate benefits for the rememberer, especially for his or her psychological well-being (Bortolotti and Sullivan-Bissett, 2018). A rapist may unconsciously prefer to remember that his victim wanted to have sexual intercourse with him or that she explicitly provoked him, in order to avoid recognizing himself as the perpetrator of a hideous action. So, these epistemic virtues that are also at the origin of epistemic vigilance with respect to memory are not naturally developed by the pressure of taking good decisions and being effective while navigating the physical and social environment. They need to be cultivated and nurtured and thus require a continuous effort on one's own part.

Consequently, epistemic vigilance about memory is motivated not only by direct pragmatic benefits of forming accurate representations of the past, but also by epistemic virtues like sincerity with oneself. It does not seem possible to be a real vigilant rememberer without adopting and developing certain epistemic virtues that actively guide the process of reconstruction of past experiences. Consequently, the epistemic responsibility applied to memory implies more than what the basic version states. For rememberers to act as epistemically vigilant agents, they must not only execute different kinds of updating, monitoring, and control processes of their memories, but also develop and nurture certain kinds of epistemically virtuous attitudes related to themselves, such as self-criticism, sincerity with oneself, and avoidance of self-deception. These epistemically virtuous

attitudes orientate the kinds of mental and nonmental actions that must be performed in order to be epistemically vigilant while reconstructing the personal past. So, epistemic vigilance with respect to memory is not only context sensitive but also virtue dependent: it depends on the possession of certain epistemic virtues for its good performance.

It remains to be seen whether these epistemic virtues are sufficient for being a full vigilant rememberer. To explore this issue, I propose that we consider memories that are important not only for our own identity but also for interpersonal relationships, for the common history and identity we shape with others. Most of these important memories cannot be reduced to a fact that can be easily verified through internal monitoring processes and acts of verification performed in the outer world. They present an evaluative component because they refer to more than the material world: these memories involve other people, their actions, and the impact and meaning that other people and their actions have in our life. At least two different kinds of evaluations shape the way in which we remember past events: ethical and affective ones. The ethical component refers to evaluations concerning what is right and what is wrong. An example would be when I remember that my boss continuously takes advantage of me. This memory can also present an affective component if, for example, I feel simultaneously angry. Affective evaluations refer to the personal significance and meaning that an event has for the subject in terms of harms and benefits. Some of these evaluations are so bound up with the way we remember past events that it becomes impossible to separate our evaluative perspective from a state of affairs that would be objectively verifiable. Therefore, when individuals have different evaluative perspectives about a shared past event, it is not so easy to determine what a rememberer should do in the presence of memories divergent from his or her own. Simply ignoring others' memories does not seem to be a responsible action from a conscientious rememberer. This is for two reasons.

The first reason concerns the way in which the evaluative aspects of our memories are constructed, and the consequences that these memories have. Although we may experience the past individually, its affective and moral significance is in general determined with others, because we are relational beings who constantly "negotiate the past—both the personal past and the shared past—in company" (Sutton, 2006 p. 126): that is, through relations with other people and other narratives. What is more, many of these meaningful memories are not simply private and passive representations without any causal effect in the world: by reinforcing or resisting those of others, these memories contribute to other people's grasp of the meaning of a shared past, and even to the construction of their identity (Campbell 2006, 2014). This is particularly remarkable in the cases of thick relationships—that is, of relationships with people with whom we have strong ties, which are essentially built on care (such as friendship, partnership, family ties, etc.). Memory is clearly constitutive of the notion of care: "If I care for someone or for something, and then I forget that person or that thing, this means that I have stopped caring for him or it" (Margalit, 2002, p. 28). We stop caring about someone with whom we have a thick relationship not only when we

forget him or her, as Margalit (2002) has emphasized, but also when we fail to understand his or her perspective of a common and shared experience. For example, my husband can remember that during the fight we had last night I yelled and treated him with disdain, but I might not remember the fight that way—that is, I remember that we had a normal and peaceful argument. Because I care about my husband, it seems responsible to take into consideration his perspective of the fight while constructing a common narrative of it, and to even rethink and reshape my own memory. If I refuse to consider his perspective, especially if I frequently adopt this attitude, it means that I do not take his feelings and evaluations of what happened seriously. If I disdain his words and thoughts as not worth it, I fail to care about his feelings and points of view, and this means that I fail to care about him *tout court*. When we care about other people, we care also about the way we shape our own relationship together and construct our common reality. It is in fact this care, then, that generally pushes us to adopt certain kinds of attitudes towards the way we remember common experiences: to be open-minded and responsive to others' memories, to the extent of being willing to remember the past differently.

Consequently, the construction of our memories cannot simply be motivated by values and virtues such as the search of accuracy and truthfulness to oneself: it must also imply being true to others. Campbell (2006, 2014) uses the notion of integrity to refer to this implicit accountability to others for the way in which we remember our common past: "The integrity with which we remember has to do both with how we understand our own past in ways that contribute to self-knowledge, identity, and the shape of personal responsibilities and possibilities, and also with whether others can rely on our memories not only for what they do not know but also as a contribution to a social grasp of the significance of a shared past" (Campbell, 2006, p. 374). This notion of integrity introduces the second point I wanted to make against the disregard of other people's memories about a common past. According to Campbell, integrity is an epistemic virtue closely linked to accuracy in the reconstruction of faithful memories. But the description presented above is somehow ambiguous. Integrity appears more as a moral virtue than as an epistemic one: a failure of integrity related to our memories is a failure of care, not in principle a failure of accuracy. Nonetheless, the notion of integrity does not only refer to having the right sort of relation to ourselves as well as other people with whom we have thick relationships, and their narratives. It presents a simpler meaning: the wholeness and completeness of something—in our case, memory. A memory of a shared past does not seem really complete without the integration of the different evaluative perspectives of that past made by the different participants. While talking about last night's fight, I consider the perspective of my husband not only because I care about my husband but also because I might care about getting a complete picture of what happened last night, including the subjective feelings and moral appreciations of my husband. If I refuse to consider his perspective, especially if I frequently adopt this attitude, I fail to recognize not only the evaluative components of our memories, but also the existence itself of different meanings, subjective feelings, and appreciations that can be directed towards an event. What is more,

without the perspective of the other, I may also fail to be sincere with myself and to avoid self-deception: it may be the open-mindedness towards others that allows those self-focused virtuous epistemic attitudes to rise and flourish. Personal memories of shared and common past experiences thus gain in accuracy when they are integral. Therefore, integrity related to memory is not only a moral virtue that is valuable in itself for developing and maintaining good relationships of care. According to this second sense, integrity is also essential for accuracy, so it is at the same time an epistemic virtue. Although it is probably the care for others that is the major force that moves us to take into account their perspectives of a shared past, this care leads at the same time to the construction of more accurate memories.

If integrity is a constitutive part of memory accuracy—at least for memories of shared and common experiences—an epistemically vigilant rememberer is an agent who adopts an epistemically vigilant stance not only towards himself or herself, but also towards others. Consequently, the basic version of epistemic responsibility is not really sufficient; a reformulation of the notion of epistemic responsibility is thus needed. This version is clearly more demanding than the previous one; that is why I propose to call it *the strong version of epistemic responsibility applied to memory*. According to this strong version, epistemically responsible rememberers not only must engage in different kinds of actions in order to control, monitor, and update their memory processes, and be guided by certain kinds of self-focused epistemically virtuous attitudes, but must also develop and nurture other-focused virtuous attitudes such as being open-minded and responsive to other people's perspectives when it is a shared and common past that is remembered. So, in this strong version of the epistemic responsibility applied to memory, the moral responsibility is explicitly present. Care leads us to consider other perspectives in the construction of memories and to develop other-focused attitudes that are morally good and epistemically good: they nurture the care we owe to people with whom we have thick relationships, while at the same time enhancing the accuracy of our memories of shared experiences. Although the moral responsibility we have as rememberers is conceptually distinct from the epistemic responsibility, both of them converge in the construction of our significant memories. It seems difficult to conceive of a fully vigilant rememberer who is not simultaneously a virtuous rememberer. Epistemic vigilance with respect to memory is virtue dependent not only because it is contingent on epistemic virtues, but also because it is contingent on moral virtues. It seems thus that epistemic vigilance partially depends on the development of a virtuous character (Audi, 1991).³

The notion of integrity certainly enhances and enriches the conception of epistemic responsibility applied to memory. However, this later becomes more complex and difficult to grasp when the kinds of memories that are at stake are not individual memories or memories of groups whose members have thick relationships with one another, but memories of large-scale collectives such as nations.

It is thus necessary to better examine the nature of these collective memories—and the nature of collective memory in general—in order to conceptualize a suitable notion of epistemic responsibility applied to these cases.

THE NOTION OF COLLECTIVE MEMORY

It is a commonplace in the literature to highlight the vagueness and uncertainties that surround the concept of “collective memory,” which was first introduced by Halbwachs (1925). As Wertsch and Roediger (2008) have stated, “collective memory is a term that is widely used, yet poorly understood in contemporary academic discourse” (p. 318). While it is difficult to deny the fact that we each have our own memories about personal past experiences, it is more difficult to accept that a certain human group has a common memory of an experience that it considers its own.

The first problem that arises is how we should conceive the nature of this shared memory and of the collective that remembers. Some authors consider that although social resources and practices shape our memories, only people can memorize and remember and not collectives (Kansteiner, 2002). Collective memory would be “shared individual memories that shape collective identity” (Hirst and Manier, 2013, p. 196). This individualist conception of collective memory is also related to the tendency to analyze collective memory in the same terms as individual memories, as if the collective were an individual (Ricoeur, 2006).⁴ For other authors, there is a distinction to be made between the aggregated individual memories of members of a group and real collective memories. While the first case can be considered to be only “collected memories” (Olick, 1999) or “common memories” (Margalit, 2002), the concept of collective memories refers to public symbolic representations of a common past that are situated “in the world” and have a certain independence from individuals. But this holistic conception of collective memory is also far from being consensual. Just like individual memories, which are not representations of the personal past fixed once and for all, but which often change according to the particular context of retrieval, collective memories are not a static body of knowledge shared by a group of individuals and materialized in their culture through different social technologies. Wertsch and Roediger (2008), for example, believe that the essence of collective memory would be better characterized by the term “collective remembering,” which reveals the struggles, contestations, and negotiations that characterize the accounts of a common past. This emphasis on the idea of collective memory as a complex and dynamic process that extends through time also presents some similarities with the more recent conception of individual memory not as a mental state but as a mental act.

There is also a second problem stirred up by the concept of collective memory, which is related to the relationship between the collective and the experience that this collective remembers. Michaelian and Sutton (2017) hold that a truly collective memory would require that individuals interact at the moment of encoding a common experience and also at the moment of remembering it. This

strong conception of the notion of collective memory may lead us to believe that there is a single and quite unitary collective memory representation that is held by the group.⁵ Nonetheless, this notion could in principle be applicable only to small-scale groups: members of large-scale groups that are affected by the same event necessarily have divergent experiences of that general event and thus remember it differently. On one hand, people who experience the same general event, such as a war or an earthquake, do not experience the same particular events that are subsumed under the general one, such as a specific battle or a specific building collapse. On the other hand, even people who experience the same event do not necessarily experience and remember it in the same way, because of the particular evaluative components that shape the way in which each individual perceives and remembers a specific state of affairs. For example, during a particular act of torture, the tortured will certainly not have the same experience and thus memory of it as the torturer. On the other hand, some individuals of a collective who actively remember a historical past episode that continues to shape their identity did not even directly experience the episode in question. In fact, Assmann (1995) has proposed that the most significant collective memories that shape the cultural identity of a community go beyond the individuals who actually experienced the event remembered, and become accessible across the centuries.⁶ That is why although members of a community may not exactly remember the same specific event or experience, the collective memory about the general event that affected the whole community “belongs to them” (Blustein, 2008, p. 183), in the same way that some significant personal memories are intrinsically tied to the identity of an individual. Furthermore, as Blustein (2008) has explained, to reduce the notion of collective memory to collective beliefs or other forms of discursive production implies forgetting the variety of other forms of remembering that involve memory activities and memory places.⁷

The problematic nature of collective memory and the wide variety of conceptualizations and uses of this notion are manifest and well known. I do not intend here either to deepen this debate or propose a final solution to this conceptual problem.⁸ Starting from three premises—(a) that Michaelian and Sutton’s (2017) notion of a truly collective memory is quite reductive and so establishes an essential difference between small-scale group memories and large-scale representations of a common and shared past; (b) that collective memory seems to involve different kind of entities (not only individuals) and practices, and is thus better conceived as a complex and dynamic process that extends through time; and (c) that it plays a key role for the internal cohesion and the identity of the collective such as individual memory does for the individual (I will say more about collective memory functions in the next section)—here I propose to use a reformulation of the “epidemiological” approach to collective memory outlined by Hirst and Manier (2008) as a working definition of “collective memory.” This approach focuses on how a memory of a shared past spreads across a collective, as if it were an epidemic disease. I thus conceive collective memory as a set of complex and dynamic processes of interaction between societal memory practices, mnemonic technologies, cultural tools, institutions, and individuals,

through which (not necessarily discursive) representations of a common past are constructed, reconstructed, performed, and also sometimes deconstructed or crystalized and transmitted to subsequent generations. These representations of a common and shared past refer to representations of events that were experienced in some way by the collective or by a significant proportion of its members, or by the collective's ancestors or the ancestors of a significant proportion of its members.

It is clear that interaction does not always have to take place among all these different entities; nor has it to involve a variety of practices. This is typically the case for small-scale groups, like groups of friends, who remember a significant event from the past, such as a trip. Whereas the collective memory can be constructed or reconstructed through the dynamic interaction among friends who talk together while looking at photographs of the trip, it is unlikely that institutions and more complex societal practices and technologies intervene in this process. Nonetheless, collective memories of large-scale groups, such as communities, countries, and regions, in the long run involve all the elements and entities previously mentioned. These kinds of memories endure longer than those of the small groups, and usually refer to events that are or could be studied by historians. I thus reserve the term "historical memory" for these last cases, which I conceive as a kind of collective memory.

The strong version of epistemic responsibility is certainly adequate for the understanding of memories of small-scale groups, because a relationship of care exists among their members, as is the case in families and group of friends, or because it exists not necessarily among their members, but towards the preservation and proper functioning of the group itself, as is the case in groups of business partners or coworkers. Therefore, it is possible to say that small-scale group rememberers are responsible for engaging in different kinds of actions in order to control, monitor, and update their collective memory representations, but are also responsible for having certain kinds of attitudes, such as being self-critical, open-minded, and responsive as a group to all members' perspectives on the shared past. Many of the significant memories for group identity refer more to the meaning of an event, to its evaluation, than to its physical properties. That is why if only one perspective is imposed on the group, the memory is not integral and thus not really accurate.

Nevertheless, this strong version of epistemic responsibility applied to memory does not seem adequate for understanding the case of large-scale collectives who remember a common and shared past. Large-scale collective memories are more difficult to grasp than small-scale ones. First, large-scale collectives do not have clear and established limits, so it is not always easy to trace a line between those who are part of the collective and those who are not. What is more, their members may change through time: the current members of the collective may not have directly experienced the remembered event, and all those who experienced it may already be dead. On the other hand, members of the collective occupy different positions in the social reality at the moment of experiencing

the event and at the moment of reconstructing it as well. That is why large-scale human groups are crisscrossed by different relationships that individuals establish among them, which in some cases can be very lopsided in terms of power.

Because of the complexity and heterogeneity of large-scale collectives, and the thin or almost nonexistent ties among their members, it is not easy to conceive that they could have epistemic responsibilities as rememberers in the strong sense presented above. If relationships among their members are not based on mutual care or care for the group, there is no reason to be open-minded and responsive to other perspectives of the past. If nonetheless there is an epistemic responsibility towards other people when recollecting the shared and common past, it may be grounded in something other than care. On the other hand, as rememberers of historical events, we can simply contrast our representations of the past with material traces and history in order to form accurate representations. So maybe a basic version of epistemic responsibility applies better to collective representations of a shared and common past. Nonetheless, given the particularities of large-scale collectives, the relationship between history as an academic discipline and memories of historical events is neither simple nor unidirectional.

In the next section, I develop a characterization of the particularities of historical memory and exemplify it with concrete historical cases in order to better understand its nature and conceptualize it; then, in the last section, I develop a notion of epistemic responsibility applicable to historical memories.

HISTORICAL MEMORY: ITS PARTICULARITIES

The term “historical memory” is used in the literature, but not defined with precision. In fact, it is sometimes used by members of a collective to express a demand for justice, and sometimes by the state itself to compensate for past crimes.⁹ The association of the notion of historical memory with memory of distant events from present times is quite common and goes back to Halbwachs (1950, especially chapter 2), for whom there exists a distinction—and opposition—between historical memory and collective memory. Nonetheless, this characterization is confused: he even admits that the expression “historical memory” is inadequate. His main interest is actually to distinguish collective memory from history. Whereas collective memory is related to the experiences of a group, history introduces conceptualizations and temporal distinctions that are absent from collective memory representations. For Halbwachs, as the temporal distance from the past event increases, the event ceases to be the object of the collective memory and becomes part of the historical memory (Barash, 2016). But temporal distance and opposition to history cannot be considered criteria for defining historical memory, since contemporary history does not deal only with the distant past (Koselleck, 2002). In fact, history as an academic discipline coexists with representations of significant past events shared by a large-scale collective.

I thus propose understanding historical memory as a kind of collective memory that presents certain characteristics that distinguish it from other forms of collective memories.

First, the objects of historical memories refer to events of great importance for social cohesion, because of their traumatic impact for the collective and their consequences in the present.

Second, as I just mentioned, historical memory involves large-scale collectives; that is why it is characterized by a marked heterogeneity.

Thirdly, because of this multiplicity and heterogeneity, historical memory is essentially pierced and permeated by substantial relations of power that establish unbalanced relationships among the members of the collective.

Fourthly, historical memory accomplishes different functions for the collective that are not truth oriented, and this makes its relation with truth problematic.

And finally, historical memory maintains a dynamic but complex relationship with history, which sometimes is harmonious, and at other times is tense and conflictive.

In the following subsections, I explain each of these characteristics in more detail.

The objects of historical memory

Historical memory seems to be focused on events that are part of the identity of a collective because of their traumatic impact and their emotionally charged nature. Whereas individual personal memories and significant memories of small-scale collectives can have a negative but also a positive valence (the memory of the wonderful first year of life on campus can be at the origin of the cohesion of a group of friends), historical memories are in general traumatic in nature. Positive past events persist in the present in the form of rituals, anniversaries, and festivals, all of which have in general become quite detached from the past event in question and have acquired a new meaning for the collective: a gathering moment or a nonworking day (such as it happens in some countries' commemoration of their independence day). In certain ways, memories of past positive events have metamorphosed into a sort of collective procedural memory, a traditional internalized practice that has lost its attachment to its origins and is not performed for commemorative purposes any more. That is why murders, disappearances, massacres, deportations, imprisonment in inhumane conditions, torture, repression, criminal negligence, and the like are commonly the object of historical memories. This characteristic establishes an important distinction between the standard or normal type of individual and of small-scale collective memories and the standard or normal type of historical memory.

On the other hand, although historical memory interacts with historical knowledge, historical memories are not similar to the historical knowledge that a collective may have, such as “The Argentinian caudillo Facundo Quiroga was murdered in Barranca Yaco.” This difference, besides the fact that historical memories are not reducible to simple beliefs but include memory activities and memory places, is similar to the difference, introduced in the literature on individual memory, between episodic and semantic memories (Tulving, 1972). Whereas the objects of historical memories are events experienced by the collective or by a significant proportion of its members, or by the collective’s ancestors or by the ancestors of a significant proportion of its members, historical knowledge refers to historical facts, endorsed by academic history, that through education have also become part of the collective background knowledge.¹⁰ As in the case of the individual memory, the difference is useful but not always neat, because of the complex interactions that exist between the two types of memories. In any case, I will come back to this topic in the section about history and historical memory.

Finally, historical memories refer to traumatic events that still have negative consequences in the present for the collective or for a part of it, even if the causal connection is extended through centuries, as it happens with colonization for the First Peoples. In some cases, the consequences of the event have already disappeared and material and symbolic reparations have been granted, but the event is still remembered because it represents or symbolizes similar injustices to present or more recent ones.

Heterogeneity of memories of large-scale collectives

As a result of the conjunction of these characteristics—large-scale collectives who remember an emotionally charged event from their past that still has a negative impact in the present—historical memory is much more heterogeneous and complex than other forms of collective memory. The use of the singular term should not hide the fact that it is a complex and often conflictual social construction, whose tensions are not always solved and may resurface under certain circumstances. That is why in many cases it seems more appropriate to talk about historical memories in the plural. Disputes between different historical memory constructions of the same event are quite common. These disputes can sometimes even present the characteristics of a war, whose trophy is the epithet “the true representation of the past.” This is the case for the memory of the Civitella Val di Chiana Massacre in 1944 in Italy, when Nazi soldiers murdered 115 men as retaliation for a partisan attack. While the victims’ relatives remember them as martyrs of a violence that they did not cause and make the partisans responsible for the massacre, the partisans vindicate the attack as a heroic act (Portelli, 2013).

In some other cases, a specific historical memory is established as if it were the only one available, by silencing other possible collective representations of the past and fixing a unique meaning to the event remembered. This is what some-

times happens with the “official” memory: the memory held by the state—which is also a form of historical memory and uses the school apparatus as powerful instrument of transmission—might also conflict with more local memories held by different members of the community. For example, the armed struggle to establish the Argentinean national state by advancing on territories first inhabited by Indigenous peoples was named “Conquest of the Desert” in classical historiography and school manuals. Through formal education, this notion became a popular term used by Argentinians to refer to that period of time. However, the descendants of those first inhabitants have questioned the idea of a “desert,” because it makes reference to an empty space when in fact that territory was inhabited by multiple tribes. Nowadays, the notion of a genocide of the Indigenous populations has come to the fore (Delrio et al., 2010).

It is common that those who occupy subaltern positions in the social reality, and are thus in a poor position to directly influence the socially accepted memory of a shared past, build a collective memory that strengthens their own identity against the hegemonic or official one (Castells, 2009). But other collectives that are not necessarily in subaltern positions also privilege the social cohesion generated by the historical memory and avoid in this way facing the challenges that may arise when confronted with its factual corroboration. An interesting example to illustrate this point is the case of the common “error” in the historical memory of the Fosse Ardeatine Massacre that was carried out in Rome in 1944, when German soldiers killed 335 people in retaliation for a partisan attack. While the German reaction was immediate, all survivors stated that several days, even months, passed between one event and another (Portelli, 2002). Portelli considers these massive fallacious memories to be unintentional, the result of the collective meaning that survivors gave to what happened: that the partisans could have avoided retaliation if they had surrendered.

The large-scale nature that characterizes historical memory diversifies in huge proportions not only the experiences that the members of the collective have of the same historical event, but also the events experienced. The degree of involvement during the event can be also extremely broad and includes simple witnesses who passively suffered as a consequence of a past event, among a wide variety of intermediate situations (LaCapra, 2016). For example, an economic crisis that causes the ruin of a family will be experienced differently by the family nucleus in comparison with the group of distant relatives. The massive difference in the degree of involvement is also present during the construction and persistence of a historical memory, which are not automatic processes but depend on the effective articulation of several factors, such as particular actors, symbolic and material resources, and practices. A particular historical memory is usually nurtured and maintained by those members of the collective who occupy prominent positions in the community, such as the governing body. But its persistence also requires the participation of other actors who actively support and promote it over time from their own specific social spheres of influence (economic, political, or cultural spheres). These actors refer to what Jelín (2002) has called “memory entrepreneurs,” such as the famous Auschwitz survivor Primo Levi

(Levi, 1995). At the other extreme of the spectrum of involvement and compromise, there are members of the collective who are less committed or who are even completely passive. Once a collective representation of the shared past becomes more or less stable during a certain amount of time, it is usually structured in highly ritualized forms such as ceremonies, institutions, and social practices. These rituals fix the meaning of the remembered event and, at the same time, free individuals to autonomously consent to the truthfulness of the historical memory. That is why some members of the collective limit themselves to tacitly accepting these different collective rituals without either being part of its design or worrying about its transmission or possible expansion. Finally, historical memories usually transcend the limits imposed by the life of their original bearers. Therefore, the collective who remembers an important episode of its common past can include new generations who have only indirect knowledge about the event because they have not directly experienced it.

Relations of power

Relations of power are at the centre of historical memories, and this establishes an important difference with individual memory and other kinds of small-scale collectives. Individuals sometimes struggle with themselves, their self-image, their desires, or their beliefs at the time of reconstructing personal past experiences. But cases of self-deception, where the individual seems to be split into one self who persuades other self of some biased interpretation of the personal past, are not really analogous to the relations of power that are intrinsic to the nature of historical memory.¹¹

Power refers to the ability of a social agent to influence through his or her actions a particular state of affairs, which can also include the actions of others. This capacity is directly related to the positions that those agents occupy in a particular social context. That is why, in general, power establishes asymmetric relations between different actors, depending on the degree of influence that each one can exercise (Giddens, 1984). Concerning historical memory, we can distinguish different kinds of power relations that permeate it. First, relations of power are present at the moments of construction and consolidation of a specific historical memory. Because, in general, events experienced and experiences are thoroughly different within a large-scale collective, it is expected then that tensions and conflict among the members of the collective will be common during the negotiations over the meaning of that past event, and that the outcome of the negotiations will depend on relations of power. Second, relations of power are also present in the disputes over the “right” interpretation of the shared past. This happens when there are different collectives (including the state) that have divergent visions about what happened. Moreover, relations of power exist when dissident voices are silenced immediately after the event through a sort of *ad hominem* fallacy whereby the credibility and the identity of their bearers are implicitly or explicitly cast into doubt or harmed. These power relations are also present when dissident voices cannot even be raised due to hermeneutical marginalization—that is, when members of a collective lack interpretative and

conceptual resources to understand their own experience (Fricker, 2006). These last two cases (and specially the last one) are in general grounded in socio-economic conditions of inequality between those who are marginalized—and who cannot even construct their own historical memory—and those who establish the meaning of the historical past.

In conclusion, whereas other forms of collective memories, such as family memories, may sometimes be shaped by unequal power relations, the case of historical memories is quite different: these are essentially pierced and permeated by different kinds of relations of power due mainly to their essential heterogeneity.

Functions of historical memory

All the previous sections lead to the conclusion that historical memory is more oriented toward internal cohesion and the purposes of identity than toward a faithful reconstruction of a shared past. As Wertsch (2009) has written, “this is not to say that accuracy is not important or is not assumed by those doing the remembering, but it does mean that accuracy is of secondary importance and may be sacrificed to the extent required to serve other functions” (p. 123). In this sense historical memory is similar to individual forms of memory of personal experiences. Whereas the variety of functions of autobiographical memories are the object of recent discussion, most cognitive psychologists argue that the aim of memory is not to give access to past experiences, since the fact of giving access to past experiences is only a capability but not a function of memory (Klein et al., 2009). Autobiographical memory allows individuals to plan present and future behaviour and thought (directive function), to preserve and promote continuity and development of the self (self function), and to maintain and nurture social bonds (social function) (Bluck et al., 2005). In the same vein, historical memory also presents the following functions:

- (a) A directive function. A community can use its past to plan actions and project itself into the future, and to draw lessons from the past and avoid repeating past mistakes (Todorov, 2001). Authors such as Szpunar and Szpunar (2016) have even stated that the collective projection into the future (or “collective future thought,” in their terms) is in fact the “driving force” that guides the reconstruction of collective memories.
- (b) An identity function. Historical memory shapes and sustains the community’s identity and its internal cohesion through time, so that the community can become aware of its unity and peculiarity (Assmann, 1995).
- (c) A social function. Historical memory can help to strengthen the emotional bonding among the members of a community, and also to help them cope and heal from past traumas.

These functions are neither exhaustive nor exclusive, and probably differ across cultures and according to specific features of the historical time (Wang, 2008). In any case, they give us an idea of the way in which memory functions, in both

individual and collective cases, and they distance memory itself from the pursuit of truth. As Blustein has stated, historical memory “is caught in a kind of tug of war between history and myth” (2008, p. 200):¹² on one hand, as a representation of the past, it aims to be accurate, but, on the other hand, it accomplishes other important functions for the community that are truth independent. This bipolarity that characterizes historical memory is responsible for the tensions that it maintains with history.

The relationship between historical memory and history

Historical memory maintains a dynamic and complex relationship with history (understood as an academic discipline). And in this it differs from individual memories and other forms of collective memories, such as family memories. Although some historians are currently concerned about the way in which families remember (Green and Luscombe, 2019), their interest is focused on memories’ structure, mechanisms, and interactions with other institutions and not on their content per se. On the other hand, history not only researches historical memory as a particular form of shared social representation, but also uses historical memory as a source for understanding the historical event in question. This happens because history and historical memory are both directed towards the same object: a particular historical event that is studied by history and remembered by a collective.

Because of this common object, interaction between history and historical memory is inevitable. Historical memory can be complemented and reinforced by history, or it can be in tension with it. In some cases, historical research can be formally convened to prove the truth of a particular historical memory. In response to social demands or legal requirements, historians act as experts to determine whether historical memories comply with their claims of accuracy or not (Rouso 2008). For example, a team not of historians but of anthropologists recently started excavations in some mass graves in the Argentinian Chaco in order to provide legal evidence for the Napalpí Massacre of the Qom people that occurred in 1924. This massacre, longtime denied and then forgotten, has survived until today only through the testimony of the elderly (who have since died, except for one woman, Rosa Grillo), so the result of scientific research is of the utmost importance for the legal case that is in process and which may lead to a truth trial (Sinay, 2019).¹³ In other cases, historical research itself can detect fallacious elements in historical memories. When this happens, the collective may react in unfriendly ways to the “intrusion” made by history that puts into question and even cracks a particular formation of historical memory. This is what happened in the case of the destruction of the Jewish community in Jedwabne, Poland, in 1941. The Polish inhabitants thought that the Nazi had carried out the massacre by setting fire to a barn with 1 600 Jewish people inside. But the truth was that the Polish inhabitants themselves had been responsible for the mass murder. Nonetheless, the version given by the Polish inhabitants was consolidated as the predominant historical memory, probably because it helped to strengthen a certain social identity: that the Polish were simply victims

of the foreign occupation and never active participants in the persecution of Jewish people. The true story did not become nationally known until 2000, with the publication of the book *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne* (Gross, 2001: the Polish version was published one year before). This book sparked a controversy in Poland: many Polish people doubted the credibility of Gross's account, and this provoked an intensive two-year public and academic debate and even an official investigation by the Institute of National Remembrance (Wolentarska-Ochman, 2006).

Because historical memory is halfway between myth and history, “[historical] memory does not entirely retreat from history, and therefore [historical] memory becomes vulnerable to correction by history” (Blustein, 2008, p. 178). Blustein's argument could be formalized as follows: because historical memory, as any other kind of memory, has truth as one of its values, and because truth is the regulative ideal of history,¹⁴ as it is of science, historical memory is answerable to the outcomes of historical research. Therefore, although historical memory may in some cases resist historical evidence, history provides a sort of “empirical base” to which collective representations of a shared and common past can be contrasted so that they will eventually be corrected. This nevertheless does not mean that historical memory can be reduced to the sum of beliefs about the shared past, as I already explained. Whereas history belongs to the discursive domain, historical memory includes memory activities and memory places. The contrast with history thus is not as straightforward as the contrast with empirical evidence is for an individual who has formed a false memory. It certainly takes more time and may involve practices and activities that go beyond the discursive domain, such as public manifestations.

EPISTEMIC RESPONSIBILITY APPLIED TO HISTORICAL MEMORY

The previous section discloses the main characteristics of historical memory that are significant for understanding what it could mean to be an epistemically responsible collective that remembers its historical past.

Unlike individual memories and other kinds of collective memories, relations of power, which are the product of the heterogeneity that characterizes historical memory, are intrinsic to their constitution, configuration, and maintenance, so it is expected that they are much more prone to distortion and falsity. These relations of power, together with the different truth-independent functions that historical memories accomplish, are likely to doubly distance historical memory from the pursuit of truth.

What is more, false, distorted, or partial historical memories seem to be much more harmful than individual or small-scale collective memories. When a subject produces false memories, either because his or her memory is adaptive relative to a specific function or because he or she simply failed to be an epistemically vigilant agent, the negative consequences of these distortions or delusions seem to be minimal. If the memory is false but adaptive, the positive outcomes can

compensate for the negative ones. This happens, for example, when one remembers a positively biased memory of one's past self: this memory can directly benefit one's current self-image and influence future behaviours and motivations for the better (Howe, 2011). On the other hand, if the memory is false and has no adaptive value, it can certainly present some disadvantages for the rememberer, especially if he or she acts guided by it. It is true that a false memory that is adaptive for the individual can also negatively impact on the rememberer's thick relationships. From the fact that some false memories with adaptive value for the rememberer can present negative consequences for the people close to him or her, we can infer the importance of remembering the event with integrity by taking the perspectives of those to whom we owe care into consideration. Nonetheless, false individual and small-scale group memories do not in general have negative consequences for people beyond the rememberer and the exclusive circle of individuals with whom he or she maintains thick relationships.

This presents a significant difference from historical memory. Whereas distorted and biased historical memories may not have any negative consequence for me or my family, they can present negative outcomes for people who are not members of the collective or who are at its margins, but whose perspective of the past event is generally excluded from the dominant and sometimes false representation of the past. A distorted historical memory can fulfil a specific function, such as national cohesion, but this fulfilment cannot compensate for the damage done to those who are excluded. This would be the case for the construction of the fallacious historical memory (very widespread until recently) that characterizes the arrival and domination of white settlers in the American continent as a civilizing process. Together with their symbolic exclusion and the impossibility of ending the grief over the death of their ancestors, this memory that conceals the great massacres that were perpetrated in the name of the supposed civilization denies the survivors of the First Peoples their possibility of participating in the life of the contemporary community. In doing so, it causes and reinforces their economic marginalization. As the case of the Indigenous peoples of Latin America shows, the conditions of their current poverty can be seen as a consequence of the discrimination and persecution that began in the past (World Bank, 2015). Because there is always some group who suffers from a collective distortion of the past (even when they cannot find a way to express their suffering), false historical memories seem to be much more noxious than false individual memories.

Consequently, historical memories are those memories that require the greatest vigilance due to their strong tendency toward falsity and distortion, and to the meaningful ways in which falsity and distortion negatively affect other people. It remains to be seen what kind of mechanisms collectives have at their disposal in order to be epistemically vigilant and responsible rememberers of their shared history, and what may push collectives to adopt this vigilant stance.

The first possible mechanism that comes to mind is metacognition. Do collectives have an ability to monitor their own memories, as individuals do? Accord-

ing to Arango-Muñoz and Michaelian (2020), large-scale groups do not have metacognitive capacities, because any change can be explained by appealing to decision-making processes of their members. Their reasoning is nonetheless based in a more general argument that denies that collectives are capable of remembering because neither they display mental states nor their members properly interact with each other during encoding and retrieval. However, I have conceived historical memory not as a mental phenomenon, but as complex and dynamic processes of interaction among elements of different nature (individuals, practices, institutions, material things, etc.) that take place through time. Although their argument thus does not directly concern the conception of historical memory that is at stake here, it is true that metacognition is a mental phenomenon that loses its essence if it is applied to historical memory. Collectives can perform different kinds of actions and practices to monitor the truthfulness of their memories, but it would be misleading to state that these actions and practices are automatic or well-defined mechanisms that develop quite spontaneously in a collective, as it happens for individual rememberers.

The strong tendency of historical memories toward falsity and distortion is not counterbalanced by strong mechanisms of control and monitoring, but quite the contrary: these are in fact inexistent. Whereas individual memory, thanks to metacognitive mechanisms, is quite reliable at least in what concerns its factual content, historical memory is not reliable. Collectives are not naturally prone to developing a basic epistemically vigilant attitude directed toward their memories, as individuals are. Therefore, actions and practices of control and monitoring can be the outcome of a collective effort exclusively, “of a willingness to explore these matters, to air the past and to pursue the evidence wherever it may lead, and to hear the testimony of those who feel they have been wronged” (Blustein, 2008, p. 141). In this collective and purposeful effort, there are two actions and practices that are essential to controlling and monitoring the accuracy of existent historical memories and avoiding the collective amnesia of some significant historical events. First, the outcomes of historical research and other historical resources such as archives and documents (which nowadays are more accessible to the general public through the internet) are a key source for accurately informing public debate and public discourse. Although collective memory cannot be replaced by history because of the other vital functions that it accomplishes (Blustein, 2008), it can become, through its interaction with history, closer to a historical understanding of the shared and common past.

The contributions of history are certainly essential, but they do not account for all the forms that a collective effort toward controlling and monitoring historical memories can take. Among the most important ones figures the willingness “to hear the testimony of those who feel they have been wronged.” This is particularly important when historical research on the event has not yet started or is still underway, so those testimonies have not been incorporated into a historical narrative and may have been only sporadically heard by some members of the collective. One example of this case is the testimonies of the Grandmothers of the Plaza de Mayo, an organization formed in Argentina during the last dicta-

torship (1976–1983) by grandmothers whose aim was to look for their grandchildren stolen during repression or born in prison. Their voices were ignored by many local and international institutions that they contacted to get humanitarian aid, until the newspaper the *Buenos Aires Herald* published a letter written by them that announced that children were stolen and people had been “disappeared.” This act of giving discursive space to marginal voices contributed to disseminating a fact that until then was at most believed or suspected only by some people (Abuelas de Plaza de Mayo, 2007). So, in certain way, it acted as a sort of vaccine against an eventual collective amnesia.¹⁵ On the other hand, the Plaza de Mayo example is also useful for showing how collectives purposefully engage in actions and practices of control and monitoring: through the division of labour (Margalit, 2002). This means that members engage in different actions and practices to different degrees of involvement in order to make the collective into a vigilant epistemic agent. For example, whereas some of them, minimally involved, may assure the transmission of information, others, more engaged, may volunteer for organizations that do memorial work or advocate for the establishment of truth commissions (Blustein, 2008, p. 215). Collective measures can also be taken by institutional agents, as happens with the implementation of educational practices that train new generations in respect, solidarity and recognition of differences, and which instill a real collective concern about past injustices and past episodes of violence and immorality.

The perspective of those who were offended and injured in the past and who were (or still are) in an unequal relation of power with respect to the collective or some of its members is also essential for correcting biased historical memories for the sake of their integrity. For example, historical memories of many nations refer to a heroic past that often hides violent or even aberrant acts. The celebrations of October 12 as the anniversary of Christopher Columbus’s arrival in the Americas in 1492 masks the atrocities committed by Columbus and other Europeans against the Indigenous populations. An integral reconstruction of those outrageous events cannot be omitted from an epistemically responsible historical memory. Partial historical memories present only one side of what happened, but do not fully account for the past event; although they may not necessarily be distorted, they are fragmentary and incomplete, thus not truly accurate.

But even when those testimonies are already part of an integral collective representation of the past event—as it happens nowadays with the abduction and illegal adoption of children during the last Argentine dictatorship—in many circumstances these voices still need to be heard to allow the present collective to better grasp the evaluative aspects of the past and the particular significant ways in which that past had a direct impact on people’s life. Beyond the academic interest that these testimonies can have for historical science, the openness to other voices and experiences, especially those of minorities and marginalized members of the collective who were (or still are) in a disadvantageous position, demands epistemic and moral virtues of the collective that are absent from the basic version of epistemic vigilance described above. The basic version

is focused only on the need to control and monitor actions, but ignores and considers irrelevant the attitudes that rememberers must present to adequately orient and shape those actions. The strong version incorporates the need for these virtuous attitudes, so it seems more adequate for understanding the epistemic responsibility of collective rememberers. Nonetheless, it is not clear in what principle or value it may be grounded, given that the idea of relationships of mutual care among the members of large-scale collectives seems suspicious.

The consideration for the pragmatic consequences of misremembering or forgetting is a preliminary intuitive answer and is frequently endorsed in the literature, which presents epistemic responsibility regarding memory as part of a general framework of taking responsibility for past injustices. According to the consequentialist approach, the collective vigilant stance is desirable because of the state of affairs it brings about: it is necessary to compensate and repair past injustices and also to prevent similar events in the future. This last characteristic, for example, is the one that Todorov (2001) attributes to “exemplar memories,” which are defined as those that actively intervene in the present with the aim of avoiding repetition in the future. But these pragmatic benefits are not at all guaranteed by a collective vigilant stance: the construction of accurate historical memories does not necessarily bring about reparative actions, and may even be useless for avoiding repetition in the future. What is more, as Blustein (2015) explains, these pragmatic benefits assume that accurate and integral memories present only “auxiliary obligations” (p. 77) and are thus not really valuable *per se*. This implies that testimonies and different perspectives on the past remembered have no real value beyond their eventual contribution to reparative justice and future prevention.

Although the collective belief in the practical advantages of accurate historical memories may be a motive that leads certain members of the collective or certain collectives to acquire a vigilant stance towards the common and shared past, it is worth it to explore whether there are other ways of justifying collective epistemic vigilance in nonconsequentialist terms. Blustein (2015), for example, has proposed different nonconsequentialist approaches and highlighted the importance of drawing on insights of various theoretical sources in order to avoid an oversimplified analysis of the phenomenon. But his analysis is focused on the moral obligation of remembrance and not on the notion of epistemic vigilance that is at stake here, so it simply does not translate into this case.¹⁶ Margalit’s (2002) distinction between an ethics and a morality of memory (which is also reworked by Blustein, 2008) may be more useful for thinking about the justification of collective epistemic vigilance applied to historical memories. According to Margalit (2002), an ethics of memory is related to care and thick relationships and partiality, and a morality of memory is based on the concepts of right and wrong and impersonal duty. The duty of truthfulness may explain and justify collective epistemic vigilance towards historical memory. Because its high degree of heterogeneity, its diverse functions, and its configuration of power relations that doubles the distance between historical memory and the pursuit of truth, the collective vigilant stance can be conceived as a duty valuable *per se*.

Nonetheless, it is very plausible that real collectives that state being concerned by the duty of truthfulness are in fact partially concerned by the beneficial consequences that accurate representations of the past bring for the collective.

On the other hand, the idea that collective epistemic vigilance applied to historical memory can be grounded on care does not seem in principle to be very plausible, and has been one of the reasons invoked above to explore what sort of epistemic responsibility could be appropriate in the case of historical memories. Margalit is of the opinion that “humanity is not a community of memory” (2002, p. 9) because it is almost impossible to generate and sustain caring relationships among its members. He is probably right regarding the collective that refers to the whole humanity, but there are other forms of care that could be integrated into this picture in order to avoid the denial of all concern and compassion for understanding the reasons and justifications that may lead large-scale collectives to be vigilant epistemic rememberers. A large-scale collective can care about the collective itself, about its preservation or change, and about the appropriate collective recognition of all of its members’ understandings of their past (Blustein, 2008), in ways similar (but not identical) to the way in which groups of business partners or coworkers care. This general care for the community does not need to presuppose the existence of relationships of care among the community’s members. On the other hand, relationships of “extended” care can be forged among their members without that implying the existence of thick relationships among them. The Chinese philosopher Mengzi thought that the care we have for our intimate circle can be extended to others with whom we have no direct contact when we come to see their similarity to those close to us (Schwitzgebel, 2019). Therefore, members of the collective can extend care to other people with whom they only have thin relationships because they understand the similarities that exist between those who are dear to them and those who are not. Although it may be improper to consider large-scale collective rememberers to be communities of memory based on care (as many small-scale collective rememberers can be considered), it is possible to believe that the collective vigilant stance applied to historical memory is not totally grounded on its pragmatic benefits, because it can also be partially founded in a feeling of care (care for the community or extension of care).

CONCLUSION

This analysis has shown that despite the different characteristics that individual and historical memories present,¹⁷ the vigilant stance that makes individuals and collectives responsible epistemic rememberers is based on similar grounds: pragmatic considerations about the negative consequences of misremembering or forgetting and a feeling of care. Although the proportions and interplay between these elements may differ (care may be predominant in individual and small-scale collective memories), as well as the specific actions and practices of control and monitoring, the general principles that govern the epistemic responsibility of all these different cases of representations about significant past experiences may partially justify the use of the same epithet—“memory”—to refer to these different representations (a use that is sometimes questioned in the literature).

In conclusion, the strong version of epistemic responsibility delineated above seems to be adequate for conceptualizing the collective epistemic responsibility that applies to historical memories. Collective rememberers are not only responsible for engaging in different kinds of actions and practices (such as the contrast with history) in order to control and monitor their memory representations and avoid collective amnesia, but are also responsible for developing certain kinds of virtuous attitudes such as being responsive to dissident voices that emerge outside or on the margins of the collective, or even allowing their emergence. It is this openness and responsiveness that allows a collective to avoid self-deception and to be self-critical. Epistemic vigilance applied to historical memory, just as to individual memories, partially depends on the development of collective virtue.

Certainly, large-scale collectives may sometimes fail to be epistemically responsible rememberers, such as individual and small-scale groups also fail to be. Nonetheless, the notion under scrutiny accomplishes its task, because it intends not only to describe the phenomenon but also to be used as a regulatory ideal.

ACKNOWLEDGEMENT

I am indebted to Rosa Belvedresi (UNLP / Conicet), who provided several ideas for the writing of sections 2 and 3, and many of the historical references mentioned in the article. I also would like to thank the two editors of this special issue, the copy editor and administrative editor of the journal, the anonymous referees who provided valuable feedback, and audiences at the Third Annual Memory Studies Association Conference (Madrid, 2019), Issues in Philosophy of Memory II (Université Grenoble Alpes, 2019) and the internal seminar of the research project “La normatividad en ética y en lógica: una perspectiva evolutiva” (Universidad Nacional de La Plata, 2019).

NOTES

- ¹ For example, it does not seem necessary to engage in monitoring and control processes if I do not remember now—while at work—the exact time next Tuesday when I agreed to meet my friend. But it is necessary to do so if I am not sure to remember the exact time on the day of the meeting, because the meeting itself is at risk. If in this last scenario I do not look at the texts I exchanged with my friend or call her directly to check the time, I will probably miss the meeting and be blamed by my friend (and even blame myself) for not having engaged in any kind of action to monitor my dubious memory.
- ² It is true nonetheless that epistemic vigilance with respect to memory may vary depending on individuals and contextual factors such as their culture.
- ³ Because epistemic responsibility differs from moral responsibility as concerns memory, it is in principle conceivable—at least from a theoretical point of view—to be an epistemically responsible rememberer without being at the same time a morally responsible rememberer. Even if such a case is very unlikely, we can certainly imagine a very rational and Kantian human being who is obsessed with truth and thus extremely concerned about getting a complete picture of what happened in the past. That is why he or she decides to take into account the perspective of another person; so this truth-obsessed individual is not really moved by the care that he or she should provide to this other person. In fact, he or she cares neither about considering the other person’s perspective nor about this other person; he or she cares only about accuracy.
- ⁴ Although Ricœur explicitly highlights the limitations of this perspective (2006, p. 124–132), he also analyzes some aspects of collective memory according to categories generally attributed to individual memory, such as psychoanalytic categories (see Lythgoe, 2007). That is why he could be considered as an advocate of the individualist conception of memory. I recognize nonetheless that this idea may be controversial for some Ricœur scholars.
- ⁵ This position is explicitly denied by Michaelian and Sutton (2017): “whereas analyses of collective belief focus on cases in which a group can be said to believe a single, determinate proposition, it is, in many cases of collective memory, implausible to ascribe a single, determinate memory to the group” (p. 147). But on the other hand, the authors also state that “in such cases of interactive encoding/interactive retrieval, there is interaction among group members at both encoding and retrieval; individuals learn and recall together. Such cases correspond to the sorts of ongoing transactive memory systems—stable groups characterized by a division of cognitive labor, with group members responsible for remembering different aspects of events and playing different roles during encoding and retrieval . . . Of the four forms of collective memory distinguished here, interactive/interactive cases—which we will refer to as cases of strongly shared memory—may have the best chance of representing a truly collective phenomenon, in the sense that we may legitimately treat the group itself as

the remembering subject” (p. 143). This strong notion of collective memory based on the existence of a group-level rememberer can certainly lead one to conclude that the collective memory is single and determinate without however considering that each member of the group has exactly the same memory representation. Although this conclusion certainly contradicts the authors’ previous statement, it also follows from the ideas expressed in the last quotation.

- ⁶ Assmann recovers Halbwachs’s (1950) conceptual distinction between collective memory and historical memory (see some paragraphs below in the main text), but he redefines it. He uses the terms “communicative memory” and “cultural memory” instead, and considers them both to be cases of collective memory but to belong to different kinds. For him, collective memory is a broader concept that includes these two different modalities.
- ⁷ The notion of “memory activities” has been taken from Sue Campbell, and “memory places” from Pierre Nora (Blustein, 2008, p. 185).
- ⁸ I clearly do not deal with the problem of the nature of the collective who remembers.
- ⁹ The case of Spain is a good example of both meanings. The “Association for the Recovery of Historical Memory” aims to identify the bodies found in the mass graves used to bury people who died due to violence during the Spanish Civil War and the subsequent Francoist regime (Asociación para la recuperación de la memoria histórica, 2015). In addition, in 2007 the Spanish government sanctioned the “Ley de la Memoria Histórica” (*Historical Memory Law*), which aims to recognize the rights of those who were victims of repression and acts of violence during that period (Ley 57/2007).
- ¹⁰ An interesting question to explore that parallels the understanding of historical and collective memories is whether there can be a sort of collective historical knowledge or whether historical knowledge can be possessed only by individuals of the collective.
- ¹¹ And this is probably one important reason that makes the use a single model of analysis to understand individual and collective memory consolidation processes impossible, as Anastasio et al. (2012) envisage.
- ¹² Blustein (2008) uses the term “collective memory” in his book. Nonetheless, it broadly corresponds to the conceptualization I have made here of the notion of historical memory.
- ¹³ “These “truth trials” (*juicios por la verdad*), as they became known, were an innovation in Argentine justice, and possibly in the rest of the Americas. They were unlike ordinary criminal trials in that judicial action was expressly limited to investigation and documentation, without there being a possibility either of prosecution or punishment. They were based on the right (both of the relatives and of society as a whole) to know the truth, and the right of the relatives to bury and mourn their dead (*derecho a duelo*) (Brett, 2001).
- ¹⁴ Although narrativists like Hayden White have stated that history cannot be objective or truly scientific, I prefer not to enter into this debate and suppose, as Blustein does, that history belongs to the scientific realm and has truth as its regulative ideal, and that this means that “accuracy in what is said about the past is the primary criterion for assessing the quality of historical research and the achievements of historical inquiry” (2008, p. 178).
- ¹⁵ For the ways in which environmental and social scaffolds can enhance collective amnesia, see Tanesini (2018).
- ¹⁶ According to Blustein (2015), an act of remembrance can be considered (a) virtuous when it embodies and flows from some virtue or combination of virtues (virtue ethics); (b) morally obligatory because of the reparative justice it embodies in officially sanctioned practices of commemoration, recognition, and symbolic reparation (deontology); (c) appropriate if it conforms to the adequate expression toward what happened in the past, such as collective shame (expressivism).
- ¹⁷ The specific characteristics of small-scale collective memories have been sporadically mentioned, but have not been an object of analysis in this work. Nonetheless, as I briefly explained, they show more similarities to significant individual memories than to historical ones.

REFERENCES

Abuelas de Plaza de Mayo, *La historia de Abuelas: 30 años de búsqueda, 1977–2007*. Buenos Aires, 2007, available at <https://www.abuelas.org.ar/archivos/publicacion/abuelas30.pdf>

Anastasio, Thomas J., Kristen Ann Ehrenberger, Patrick Watson, and Wenyi Zhang, *Individual and Collective Memory Consolidation: Analogous Processes on Different Levels*, MIT Press, 2012.

Arango-Muñoz, Santiago, and Kourken Michaelian, “Group Metamemory: Does Collaborative Remembering Imply Group Metacognition?” in Fiebich, Anika (ed.), *Minimal Cooperation and Shared Agency*, Springer Series, 2020, p. 195-217.

Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, “Qué es la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH)?”, 2015, available at <https://memoriahistorica.org.es/que-es-la-asociacion-para-la-recuperacion-de-la-memoria-historica-armh-2000-2012/>

Assmann, Jan, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, no. 65, 1995, p. 125-133.

Audi, Robert, Responsible Action and Virtuous Character. *Ethics*, vol. 101, no. 2, 1991, p. 304-321.

Barash, Jeffrey Andrew, “Collective Memory and Historical Time”, *Práticas da História*, vol. 1-2, 2016, p. 11-37.

Bernecker, Sven, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Bortolotti, Lisa., and Eva Sullivan-Bissett, “The Epistemic Innocence of Clinical Memory Distortions”, *Mind & Language*, vol. 33, no. 3, 2018, p. 263-279.

Bluck, Susan, Nicole Alea, Tilmann Habermas and David C. Rubin, “A Tale of Three Functions: The Self-Reported Uses of Autobiographical Memory,” *Social Cognition*, vol. 23, no. 1, 2005, p. 91-117.

Blustein, Jeffrey, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge University Press, 2008.

———, “How the Past Matters: On the Foundations of an Ethics of Remembrance,” in Neumann, Klaus and Janna Thompson (eds.), *Historical Justice and Memory*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2015, p. 74-92.

Brett, Sebastian, “The ‘Truth Trials’,” *Argentina. Reluctant Partner. The Argentine Government’s Failure to Back Trials of Human Rights Violators*, 2001, available at https://www.hrw.org/reports/2001/argentina/argen1201-04.htm#P215_57412.

Campbell, S., “Our Faithfulness to the Past: Reconstructing Memory Value,” *Philosophical Psychology*, vol. 19, no. 3, 2006, p. 361-380.

———, *Our Faithfulness to the Past: The Ethics and Politics of Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Castells, Manuel, “Communal Heavens: Identity and Meaning in the Network Society,” in *The Power of Identity*, West Sussex, Blackwell Publishers, 2009, p. 5-67.

Corlett, J. A., "Epistemic Responsibility", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 16, no. 2, 2008, p. 179-200.

Delrio, Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, and Marino Nagy, "Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples," *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, vol. 5, no. 2, 2010, available at <http://scholarcommons.usf.edu/gsp/vol5/iss2/3>.

Fricker, Miranda, "Powerlessness and Social Interpretation", *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, vol. 3, no. 1, 2006, p. 96-108.

Frith, Christ D., "The Role of Metacognition in Human Social Interactions," *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 367, no. 1599, 2012, p. 2213-2223.

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

Green, Anna, and Kayleigh Luscombe, "Family Memory, 'Things' and Counterfactual Thinking," *Memory Studies*, vol. 12, no. 6, 2019, p. 646-659 (article first published online).

Gross, Jan T., *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1925 (1994).

———, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1950 (1997).

Hirst, William and David Manier, "Towards a Psychology of Collective Memory," *Memory*, vol. 16, no. 3, 2008, p. 183-200.

Howe, Mark L., "The Adaptive Nature of Memory and Its Illusions," *Current Directions in Psychological Science*, vol. 20, no. 5, 2011, p. 312-315.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1732, [electronic version]. Retrieved from <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1748.pdf>

Jelín, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

Kansteiner, Wulf, "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies," *History and Theory*, vol. 41, no. 2, 2002, p. 179-197.

Klein, Stanley B., Leda Cosmides, Cynthia E. Gangi, Betsy Jackson, John Tooby and Kristi A. Costabile, "Evolution and Episodic Memory: An Analysis and Demonstration of a Social Function of Episodic Recollection," *Social Cognition*, vol. 27, no. 2, 2009, p. 283-319.

Kopelman, Michael D., "Two Types of Confabulation," *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, vol. 50, 1987, p. 1482-1487.

———, "Varieties of False Memory," *Cognitive Neuropsychology*, vol. 16, no. 3-5, 1999, p. 197-214.

Koselleck, Reinhart, "The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity" in Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 154-179.

LaCapra, Dominick, "Trauma, History, Memory, Identity: What Remains?" *History and Theory*, vol. 55, no. 3, 2016, p. 375-400.

Levi, Primo, *Le Devoir de mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 1995.

Ley 57/2007 de 26 diciembre 2007, Ley de la Memoria Histórica, Boletín Oficial de Estado, Gobierno de España, available at <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2007-22296&p=20180825&tn=1>

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, [electronic version]. Retrieved from <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book1.pdf>

Lythgoe, Esteban, "How Does Paul Ricoeur Apply Metapsychology to Collective Memory," *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol. 8, no. 2, 2017, p. 55-71.

Margalit, Avishai, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Martin, Charles B. and Max Deutscher, "Remembering," *The Philosophical Review*, vol. 75, no. 2, 1966, p. 161-196.

Michaelian, Kourken, "Generative Memory," *Philosophical Psychology*, vol. 24, no. 3, 2011, p. 323-342.

———, "(Social) Metacognition and (Self-) Trust," *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 3, no. 4, 2012, p. 481-514.

———, "The Information Effect: Constructive Memory, Testimony, and Epistemic Luck," *Synthese*, vol. 190, no. 12, 2013, p. 2429-2456.

Michaelian, Kourken and John Sutton, "Collective Memory and Collective Intentionality" in Jankovic, Marija and Kirk Ludwig (eds.), *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, New York, Routledge, 2018, p. 140-151.

Olick, Jeffrey K., "What Does it Mean to Normalize the Past? Official Memory in German Politics since 1989," *Social Science History*, vol. 22, no. 4, *Special Issue: Memory and the Nation*, 1998, p. 547-571.

———, "Collective Memory: The Two Cultures," *Sociological Theory*, vol. 17, no. 3, 1999, p. 333-348.

Olick, Jeffrey K. and Joyce Robbins, "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices," *Annual Review of Sociology*, vol. 24, 1998, p. 105-140.

Portelli, Alessandro, "Luto, sentido común, mito y política en la memoria de la masacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junio de 1944)," *Aletheia*, vol. 4, no. 7, 2013, available at <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/58418>.

———, “Las fronteras de la memoria. La masacre de las Fosas Ardeatinas. Historia, mito, rituales y símbolos,” *Sociohistórica*, vol. 11-12, 2002, available at http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3065/pr.3065.pdf.

Ricœur, Paul, *Memory, History, Forgetting*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2006.

Robins, Sarah, “Representing the Past: Memory Traces and the Causal Theory of Memory,” *Philosophical Studies*, vol. 173 no. 11, 2016, p. 2993-3013.

Rouso, Henri, “Recherche et demande sociale en histoire. Réflexions sur une pratique,” in Ernst, Sophie (ed.), *Quand les mémoires déstabilisent l'école. Mémoire de la Shoah et enseignement*. Paris, INRP, 2008, p. 277-287.

Schacter, D. L. “Constructive Memory: Past and Future”, *Dialogues in Clinical Neuroscience*, vol. 14, no. 1, 2012, p. 7-18.

Schwitzgebel, Eric, “Imagining yourself in another’s Shoes versus Extending Your Love” in Schwitzgebel, Eric, *A Theory of Jerks and Other Philosophical Misadventures*, MIT Press, 2019, chapter 7, p. 39-42.

Sinay, Javier, “El Equipo Argentino de Antropología Forense puede esclarecer una masacre indígena ocurrida hace casi un siglo,” *Redacción*, 2019, available at <https://www.redaccion.com.ar/el-equipo-argentino-de-antropologia-forense-puede-esclarecer-una-masacre-indigena-ocurrida-hace-casi-un-siglo/?fbclid=IwAR0jWtm0gVg3q8427LwgFbkWgd935kgNMxZZKpkYBCNtS-zQh98uOBoVQXw>

Sperber, Dan, Fabrice Clément, Christophe Heintz, Olivier Mascaro, Hugo Mercier, Gloria Origgi and Deirdre Wilson, “Epistemic Vigilance,” *Mind & Language*, vol. 25, no. 4, 2010, p. 359-393.

Sutton, John, “Truth in Memory: The Humanities and the Cognitive Sciences” in McCalman, Iain and Anna McGrath (eds.), *Proof and Truth: The Humanist as Expert*, Canberra, Australian Academy of the Humanities, 2003, p. 145-163.

———, “Memory” in Borchert, Donald (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, (2nd ed.), London, Macmillan/Thomson, 2006, p. 122-128.

———, “Exograms and Interdisciplinarity: History, Extended Mind and the Civilizing Process,” in Menary, Richard (ed.), *The Extended Mind*, MIT Press, 2010, p. 189-225.

Szpunar, Piotr M. and Karl K. Szpunar, “Collective Future Thought: Concept, Function, and Implications for Collective Memory Studies,” *Memory Studies*, vol. 9, no. 4, 2016, p. 376-389.

Tanesini, Alessandra, “Collective Amnesia and Epistemic Injustice” in Carter, J. Adam, Andy Clark, Jesper Kallestrup, S. Orestis Palermos, and Duncan Pritchard (eds.), *Socially Extended Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 195-219.

Todorov, Tzvetan, “The Uses and Abuses of Memory” in Marchitello, Howard (ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, New York, Routledge, 2001, p. 11-22.

Tulving, Endel, “Episodic and Semantic Memory” in Tulving, Endel and W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, New York, Academic Press, 1972, p. 381-402.

Wang, Qi, “On the Cultural Constitution of Collective Memory,” *Memory*, vol. 16, no. 3, 2008, p. 305-317.

Wertsch, James V., “Collective Memory” in Boyer, Pascal and James V. Wertsch (eds.), *Memory in Mind and Culture*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 117-137.

Wertsch, James V., and Henry L. Roediger III, “Collective Memory: Conceptual Foundations and Theoretical Approaches,” *Memory*, vol. 16, no. 3, 2008, p. 318-326.

World Bank, *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI*, Washington, World Bank, 2015.

Wolentarska-Ochman, Ewa, “Collective Remembrance in Jedwabne: Unsettled Memory of World War II in Postcommunist Poland,” *History & Memory*, vol. 18, no. 1, 2006, p. 152-178.

AFTERWORD

CYNTHIA E. MILTON
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

In his 1982 novel, *The Book of Laughter and Forgetting*, Milan Kundera starts by recounting a story. On the first official event since the coup d'état of February 1948, the leader of Communist Czechoslovakia, Klement Gottwald, gave a speech from a balcony, marking the beginning of a new regime order. Beside him stood his most faithful supporters, among them Clementis. It was cold, so Clementis gave the bare-headed Gottwald his fur hat. The photograph of this foundational event signaling a national rebirth was reproduced in the hundreds of thousands, as the beginning of Communist Bohemia. Most children would have seen this photograph in their school textbooks. A few years later, however, Clementis fell out of favour, and his image was erased from all subsequent reproductions of the photograph, replaced by a blank wall. All that remained of Clementis was his fur hat on Gottwald's head. Though disappeared by the state, he was potentially remembered by a whole generation, among them Kundera, who was nearly twenty years old at the time. By turning his memory of this day and his memory of the photograph of the solicitous Clementis into a story, Kundera constructed a *lieu de mémoire*.

State violence, deaths, and disappearances, and in turn memories, storytelling, cultural interventions, and lieux de mémoire are the themes running throughout the contributions to this special issue of *Les Ateliers de l'Éthique/The Ethics Forum* edited by Florence Larocque and Anne-Marie Reynaud, "Dealing with Difficult Pasts: Memory, History, and Ethics" ("Et après? Mémoire, histoire et éthique pour faire face au passé"). The unifying question they ask is how countries and citizens face their difficult national pasts. Implicitly and explicitly they see this "*faire face*" with the past as a moral prerogative and as a necessary step toward a more just future.

This progression toward this hoped-for future structures many of the articles here: the authors present a range of country experiences at different stages of confronting their pasts, whether by members of civil society, initiatives undertaken by the state, or with the collaboration of an international community. In so doing, the authors add more examples to the many other case studies of how countries have chosen to silence or recount their pasts (most often a mixture of the two), in the interdisciplinary fields of memory studies, human rights, and transitional justice.

Memory studies, human rights, and transitional justice are several decades old: the field of memory studies is often cited as beginning with Maurice Halbwachs, then taking root in response to the Holocaust, and booming in the 1990s just as truth commissions (as a key mechanism in the transitional-justice toolbox) were becoming more widespread. The field of human rights, from which transitional justice emerged, has a trajectory similar to that of memory studies, rooted in the aftermath of the Second World War and international declarations on human rights and genocide and the formation of an interconnected international system. Though the concept of “human rights” has a much longer history, civil society and victims of Cold War era dictatorships made crucial use of the term for their defence, and its use has expanded since the fall of the Berlin Wall. While Samuel Moyn (2010) has argued that human rights represent the most recent in a series of utopias, practitioners on the ground and academics doing fine-tuned analysis of specific regions have argued for the practical importance of human rights in combatting such abuse (Cmiel, 2012; Grandin, 2007; Robinson, 2014).

These three fields—memory studies, human rights, and transitional justice—are now fully established, with their own journals, conferences, associations, and preferred interdisciplinary methodologies. With the robustness of age comes reflection. What seems evident at this point is that truth telling about the past is an ongoing (ever-going) process: irruptions occur which continue to push forward demands for truth and accountability from one generation to a next as well as within generations; these demands about the past are met with countervailing attempts to silence the past by those sectors most threatened by truth telling. Closely aligned with these moral, political, and juridical demands for an accounting of the past has been the hope that in this quest societies would attain or more greatly secure “Never Again,” which to date, sadly, seems ever elusive.

In his 2015 essay “Memory Culture and Human Rights: A New Constellation,” cultural scholar Andreas Huyssen notes the parallel progression of the global rise in human rights and memory discourses since the 1990s, arguing that while they are implicitly mutually constitutive (for we cannot demand human rights without memories of past injustice, and, vice versa, the call for “never again” of memory discourse is that of the human rights imperative), they tend to run on separate tracks rather than be in dialogue with each other. This separation is a result of distinct disciplinary approaches and is because of different orientations. Huyssen sees this separation as unfortunate, for both fields risk becoming self-indulgent, too abstract, and subject to potential political abuse. However, when they are brought into dialogue, “the individual strength of each field can supplement the other, thus mitigating their respective deficiencies, since both are fundamentally concerned with the violation and protection of basic human rights and draw on history to do so” (Huyssen, 2015, p. 28). The absence of transitional justice as a third field in Huyssen’s proposed dialogue is perhaps because he subsumes transitional justice under the human rights field; transitional justice’s origins are as extralegal mechanisms, though the larger call to the “right to truth” is equally a moral and a legal imperative (Urban Walker, 2014). However, by adding transitional justice as a third field to Huyssen’s proposed “new constel-

lation,” we may see more readily how human rights and memory discourses are already fruitfully engaged. Such an addition, however, does not undermine Huyssen’s critique of the fields of memory studies and human rights as in need of renewal; indeed, all three fields are subject to ongoing scholarly reflection and debate (in addition to Huyssen’s piece, see, for instance, Benghella (2016) and Cole (2020)).

The articles in this special issue of the *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* seem to counter or complicate Huyssen’s concern that human rights and memory studies run on parallel but separate tracks. All the authors draw upon one or more of the fields of memory studies, human rights, and transitional justice as though reaching into a single, though large, basket. While these fields are interwoven, it may be worthwhile, as Huyssen suggests, to separate them so as to reflect on their specific contributions and assumptions, and then bring them together in a more considered way.

For instance, in the field of memory studies, several of the contributing authors here draw upon a shared canon of scholars: they make requisite mention of Maurice Halbwachs and implicitly Pierre Nora, and, moving beyond a European lens, may include Elizabeth Jelin and Steve Stern, among others. The inclusion of these pivotal authors in the field of memory studies is appropriate, for almost all the authors in this issue focus on cases of collective memory and several, on sites of memory: some look to how the nation struggles to present a coherent national narrative of the past, thus privileging the state as the arbiter of memory, while other authors turn to the memories of groups (such as in Chilean civil society or Indigenous peoples in Canada). Both the constant shifting of the stakeholders in collective memory (for example, generational cohorts or bearers of diasporic memories as they negotiate for inclusion in what Steve Stern has described as “an open-air tent”) and the different levels of collective memory (for example, national, subnational, or regional levels of collective memory) point to the very porousness of collective memory and its illusory nature. This movement of whose memories become hegemonic also points to the potential risk of marginalizing other groups’ memories in their process of gaining hold: “What is most painful is that the painful is not painful for others,” declared Derrida (1994, p. 56).

Despite the distinct cultural settings and historical events, the authors employ shared concepts—for instance, Halbwachs’s collective memory, Nora’s *lieux de mémoire*, Stern’s emblematic memories, and Jelin’s memory entrepreneurs. In so doing, the authors reinforce an internationalization of memory studies just as activists and scholars widely circulate human rights discourses and support the mechanism of truth commissions (Rouso, 2016). Yet this comes at a possible cost: by doing so, the authors here and others in the field (myself included) risk shaping the very histories and memories that are told, by importing concepts from abroad. We need to be careful not to conflate national and local histories in the process. As Stern and Strauss have argued (2017), we need to recognize both the global and the local.

By offering readers descriptive analyses of specific case studies, the authors in this issue implicitly remind readers of the importance of the local: the national contexts of Spanish memory discourses, a South Korean Vietnam memorial, or Canadian databases; or the various specific forms and locations of enunciation, such as through testimonies and artwork or in the streets, museums, archives, or art galleries. All these authors' points of study are deeply rooted in the local. Yet we must also track the multidirectionality of these memories, human rights discourses, and transitional-justice mechanisms, and their impact on the local (Rothberg, 2009). That the Holocaust has served as a metaphor and as a framework for such a wide range of both historically and culturally different "limit events" risks subsuming local experiences and history and making it more difficult to construct locally nuanced mechanisms to address and understand these specific pasts. The universality of human rights can get a foothold only if it resonates within local contexts. The same blurring of local and global may take place in the construction of memory museums around the world that are modeled to various degrees on Israel's Yad Vashem, Berlin's Jewish Museum, or the United Kingdom's Beth Shalom Holocaust Centre, with the same committee members and architects (Sodaro, 2018). That many countries use the symbolic weight of the pieta to represent the dead and disappeared in conflict is another example of the flattening of local histories.

What these authors also remind us is that timing matters. Many decades have passed since the Southern Cone transitioned away from authoritarian regimes. The memory discourses, human-rights claims, and transitional-justice mechanisms of those days, though still enduring today, have shifted and transformed. While it was unthinkable in the 1990s that Chile or Argentina would be able to use the courts to enforce accountability, we have seen military men incarcerated since Latin America's turn to the left in the mid 2000s. Even in countries where the Left did not return, the courts have proven surprisingly resilient (though still thwarted at times), such as in Guatemala, where Efraín Ríos Montt was convicted of genocide and crimes against humanity (this ruling was overturned), and where individual military perpetrators were sentenced for the enslavement of Maya women during the country's civil war. In these delayed judicial cases, memory of past injustice (both collective and individual), human rights activism, and transitional mechanisms made this accountability possible.

Yet even more recently, the pendulum seems to have swung the other way in some countries. Worrisomely, we see in Brazil attempts to negate the memory of past injustices, over twenty-five years since its return to democratic rule. Today a retired military officer, now president, has chosen to flout the traumas of the twenty-one years of military dictatorship by naming a known torturer as a national hero, by turning the day of the military coup d'état into a national holiday, by placing former military men in important government positions, and by regularly employing pro-dictatorship rhetoric. This trend is found elsewhere in Latin America and in other parts of the world: state-armed actors—found by truth commissions in their final reports to be perpetrators of violence against their citizens—have managed to refashion themselves and shift public percep-

tion and discourse of their role in past conflicts. Their success, over the decades, points to the fragility of memory, human rights, and truth commissions. Terms such as *memory*, *truth*, and *human rights* cut many ways, and when used by agents of violence, they may take on different and changing meanings, moving us beyond the conventional arguments of forgetting and denial, remembering and reconciliation (Milton 2018).

Taking the perspective of the “longue durée,” the case of Spain, as studied here by Arnaud Martin, seems less unique than it might appear or less of an outlier in what might be considered a “typical” transitional-justice trajectory; rather Spain seems more in line with Chile, Argentina, and Brazil, which have made many “memory turns” (Atencio, 2014). Similarly, it is the emergence of memory irruptions (Wilde, 1999) and the perseverance of different actors in civil society (here Doran’s “mobilisations populaires” of Chile and Colombia or South Korea’s activists drawing attention to their army’s crimes) that push forward, in fits and starts, a reckoning with the past. In *Memory’s Turn*, cultural scholar Rebecca Atencio studies the interplay between transitional-justice mechanisms, such as trials and truth commissions, and cultural forms of recounting in post-dictatorship Brazil. While other scholars have argued that truth commissions provide an opening for cultural works, Atencio points not to causality but to timing and imaginary connections between transitional-justice mechanisms and cultural artefacts. These connections may lead to yet more interventions and perhaps even to what she identifies as “a cycle of cultural memory.” We see such patterns (or “turns” in the cycle) as well in many of the countries studied here—whereby the mechanisms of the transition to democracy (not just truth commissions, but also amnesties and silencing) gave rise to a myriad of new artistic and cultural texts, and whereby such creative and imaginative works may have helped to promote further reckoning and reparations, as well as to inspire other cultural endeavours.

Art and cultural interventions have an important role to play in advancing human-rights discourse. Drawing on individual and collective memories and upon testimony, and at times sustained by the work of official truth-seeking and -telling endeavours (such as truth commissions), art can help viewers to imagine the unimaginable, if only in part. Art and cultural interventions may also bolster our efforts to build legal, political, and moral mechanisms to prevent such violations in the future (Milton 2014). Robertson’s piece here on landscape art and Canada 150 cultural memory products—in particular, the resistance by some artists to portray a happy national celebration—is a clear illustration of how art can move memory discourses beyond being self-referential or self-fulfilling. Pointing to the century and a half of violations of cultural and human rights, Indigenous artworks marking Canada’s 150th year of Confederation “played a key role in working to shift this narrative and in providing Canadians with other perspectives from which to ‘see’ the nation” (Robertson, last para.). Art decentres our use of more “official” forms of knowledge, such as truth commissions and trials, and more “traditional” methodologies, such as textual analysis, oral history, and testimonies, and provides new ways of seeing and facing the past.

Ultimately, as Larocque and Reynaud argue in their Introduction, this is a moral imperative: to remember the past in a fair, just, and inclusive way. Doing so will not necessarily prevent silencing and attempts to counter, shift, or displace a shared understanding of whose memories are to be publicly remembered and which injustices and harms are to be recognized. Nor, as we have seen, does remembering alone secure an elusive “Never Again.” Should we throw up our hands and ask in despair, “Have human rights failed?” (Cole, 2019). That would be both too easy and too harmful. Rather, our hope for a better future lies in the very turns of memory and justice, in the fits and starts, with setbacks, failures, gains and openings; this circuitous and disjointed process is the only path we have toward securing accountability, truthful memories, and the defence of human rights.

REFERENCES

Atencio, Rebecca J. *Memory's Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil*. Madison, University of Wisconsin Press, 2014.

Benghellab, Nour, "Des mythes aux réalités de la justice transitionnelle," *Champ pénal/Penal Field* [En ligne], Vol. XIII, 2016. <https://journals.openedition.org/champpenal/9235>.

Cmiel, Kenneth, "The Recent History of Human Rights" in Akira Iriye, Petra Goedde and William I. Hitchcock (eds.). *The Human Rights Revolution: An International History*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 27-52.

Cole, David, "Have Human Rights Failed," *New York Review of Books*, April 18, 2019, p. 49–50.

Derrida, Jacques, *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Trans, Peggy Kamuf, London, Routledge, 1994.

Grandin, Greg, "Human Rights and Empire's Embrace: A Latin American Counterpoint" in Jeffrey Wasserstrom, Greg Grandin, Lynn Hunt and Marilyn Young, (eds.), *Human Rights and Revolutions*, Washington, Rowman & Littlefield, 2007, p. 191-212.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, Translated by Lewis A. Coser, University of Chicago Press, 1992.

Harvey, Giles, "Don't Look Back: Why a Champion of Reparative Justice Turned on the Cause," *The New Yorker*, January 13, 2020, p. 63–67.

Huyssen, Andreas, "Memory Culture and Human Rights: A New Constellation," in Klaus Neumann and Janna Thompson (eds.), *Historical Justice and Memory*, Madison, University of Wisconsin Press, 2015, p. 27-44.

Jelin, Elizabeth, *State Repression and the Labors of Memory*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2003.

Kundera, Milan, *The Book of Laughter and Forgetting*, London, Faber and Faber, 1982.

Milton, Cynthia E, *Conflicted Memory: Military Cultural Interventions and the Human Rights Era in Peru*, Madison, University of Wisconsin Press, 2018.

_____, *Art from a Fractured Past: Memory and Truth-Telling in Post-Shining Path Peru*, Durham, Duke University Press, 2014.

Moyn, Samuel, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010.

Nora, Pierre, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations*, 26, 1989, p. 7–24.

_____, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux," in *Les lieux de mémoire : La République*, Paris, Gallimard, 1984, XVII-XLII.

Payne, Leigh and Ksenija Bilbija, (eds.), *Accounting for Violence: The Memory Market in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2011.

Robinson, Geoffrey, “Human Rights History from the Ground Up” in Steve J. Stern and Scott Straus (eds.), *The Human Rights Paradox: Universality and Its Discontents*, Madison, University of Wisconsin Press, 2014, p. 31–60.

Rothberg, Michael, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

Roussou, Henry, *Face au passé : Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016.

Sodaro, Amy, *Exhibiting Atrocity: Memorial Museums and the Politics of Past Violence*, Rutgers University Press, 2018.

Stern, Steve, *Remembering Pinochet’s Chile. On the Eve of London, 1998*, Duke University Press, 2004.

Stern, Steve J. and Scott Straus, (eds.), *The Human Rights Paradox: Universality and Its Discontents*, Madison, University of Wisconsin Press, 2014.

Urban Walker, Margaret, “Truth Commissions and Human Rights,” in Thomas Kushman (ed.), *Handbook of Human Rights*, London, New York, Routledge, 2014, p. 500–507.

Wilde, Alex, “Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile’s Transition to Democracy”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, no. 2) 1999, p. 476–494.