

La concurrence des victimes

ESTHER BENBASSA

La souffrance nous fait fuir, nous qui, dans nos sociétés occidentales confortables, courons après le succès, le bonheur, les recettes de bonne santé, l'éternelle jeunesse, nourrissant en fait une aspiration inexprimée, mais sous-jacente, à l'immortalité. Notre foi dans le progrès en continuelle évolution nous fait entrevoir un avenir sans souffrance.

Et pourtant, jusqu'à un passé récent, l'*homo religiosus* monothéiste souffrait pour Dieu et par Dieu. Il croyait dans la fonction rédemptrice de la souffrance. Les religions se sont en effet toujours penchées sur la souffrance des hommes. Elles ont essayé d'y trouver une explication pour la rendre supportable ici-bas ou ont tenté de montrer qu'elle n'était pas abordable par les voies ordinairement mises à la disposition du simple mortel. Même la souffrance de l'individu prenait place dans un cadre collectif. Et la souffrance collective, subie par le groupe en raison de ses péchés passés ou présents, assurait à celui-ci une continuité, rétablissait l'ordre généalogique, évitait la rupture avec les siens, alors même que cette souffrance se révélait inexplicable parce qu'elle s'abattait sur des fidèles innocents. La souffrance d'hier servait de modèle aux générations suivantes pour renforcer la foi dans le destin du groupe et garder intacte la croyance en Dieu¹.

Au commencement, la souffrance...

L'histoire de la souffrance était alors inséparable de celle de l'espérance, ici et maintenant ou dans l'au-delà. En revanche, dans nos sociétés de plus en plus séculières, la souffrance symbolise l'injustice et n'ouvre plus sur l'espérance. D'ailleurs, de quelle espérance peut-il dorénavant s'agir ?

1. John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, 1970.

La rédemption se fait désormais dans un repentir qui revisite le passé et absout le présent. La revendication des souffrances des uns génère la repentance des autres, une repentance civile qui compense l'innocence perdue par l'attribution de droits à ceux qu'on a fait injustement souffrir. Dès lors, les souffrances entrent en compétition pour éveiller l'attention publique et pour se tailler une place sur l'échiquier sociopolitique, compétition qui induit à son tour inévitablement la démultiplication des revendications de souffrance.

Plus la souffrance est perçue comme obscène, plus elle exige des compensations pour la faire disparaître. La souffrance et la culpabilité ne cessent de s'entretenir mutuellement au point qu'elles finissent par engendrer de nouvelles souffrances sans qu'on puisse élaborer de nouveaux projets d'espérance. La souffrance crée des victimes et être victime se transforme en posture morale jusqu'à contribuer à l'élaboration d'identités. Elle entre dans la construction de ces identités qui, faute de transmission culturelle, se nourrissent de mémoires qui sont elles-mêmes des constructions contemporaines tirant leur substance d'un regard d'aujourd'hui tourné vers le passé, et pas toujours exempt de déformation.

L'actuelle religion de la souffrance pallie notre éloignement de la religion et fonde de plus en plus nos identités sur une victimité qui est une autre manière d'être et d'exister et nous rattache à une communauté de souffrants ou d'ayant souffert. Notre *xx^e* siècle, qui a été un siècle de souffrances et de victimes, remonte à la surface pour s'imposer à notre présent, traînant dans son sillage les souffrances et les victimes d'un passé plus lointain encore, comme celui de l'esclavage jusque-là occulté par les mémoires européennes et dans l'histoire européenne en général. Se tisse ainsi une sorte de mémoire de la souffrance qui se détache de l'histoire pour s'imposer comme présent et parfois comme avenir, donnant par là même sens à un désenchantement que nous proclamons avec autant de détermination que notre foi au bonheur, plutôt idéal que réalité plausible.

Échappons-nous pour autant complètement à l'histoire ? Nous avons besoin d'histoire, mais nous nous contentons de mémoire, de cette mémoire triée et revue sous l'angle de ces souffrances promptes à donner sens à ce que nous voulons devenir. La souffrance de nos contemporains ou plutôt celle qui est revendiquée par eux se limite-t-elle à un capital moral et son seul horizon est-il une rhétorique qui risque à la longue de tourner à vide, destinée seulement à servir des intérêts de groupe et à justifier des projets politiques, et dont le moteur serait la compassion ? Revendiquer la souffrance reviendrait-il à entrer dans une religion plus adaptée à nos exigences, avec des droits et peu de devoirs ? Ou sommes-nous acculés à l'exaltation de la souffrance pour nous construire un présent et peut-être un avenir ?

Et si la souffrance et les réactions à celle-ci constituaient la seule

éthique dont nous disposions pour réguler nos sociétés abusées et désabusées par le bien-être et la consommation ? Une sorte d'éthique de la souffrance à distance, celle des autres, à laquelle on s'identifierait sans vouloir pour autant pénétrer dans l'expérience des victimes. L'esclavage des ancêtres, la colonisation subie par les grands-parents ou les parents, les génocides et leur mémoire sans cesse mise à contribution, donc d'autant plus sensible à chaque mot et geste venant de l'extérieur, constituant, avec leurs variantes, des marqueurs identitaires susceptibles de rassembler des individus en quête d'une cohésion de groupe.

La souffrance donnait autrefois un sens à la relation de l'homme avec Dieu et la renforçait pour l'avenir, renforçant par là même le groupe. Cette même souffrance hautement revendiquée produit aujourd'hui une histoire et contribue à créer un groupe, là où n'existe plus de ciment pour rassembler. L'appellerons-nous la souffrance rassembleuse ou la souffrance identifiante ? Le déploiement de la compassion comme mode de régulation du politique s'instaure et va de pair avec le droit fondé par la souffrance, qui est en passe de supplanter le droit du citoyen². Les journées de commémoration instaurées non seulement relaient cette nouvelle forme d'éthique, mais permettent en même temps aux pouvoirs publics de faire l'économie de projets dynamiques pour régler les questions les plus brûlantes touchant au sort des minorités visibles, telle l'éducation déficiente, le chômage endémique, les discriminations nombreuses. Ainsi l'instauration du 10 mai comme journée de commémoration de l'esclavage prend-elle valeur de reconnaissance officielle et de réparation légitime, sans toutefois changer le moins du monde la condition des Noirs en France.

L'identité victimaire contemporaine ou le paradigme juif

C'est la souffrance qui fut au fondement du judaïsme dont l'alliance avec Dieu était passée par le sacrifice : Abraham qui accepte de sacrifier son fils Isaac pour obéir à Dieu. La souffrance inique d'un père pour se soumettre à Dieu qui lui dit *in extremis* : « Ne porte pas la main sur ce jeune homme, ne lui fais aucun mal ! Car désormais j'ai constaté que tu crains Dieu, toi qui ne m'as pas refusé ton fils, ton fils unique » (Genèse XXII, 12). Il n'y a pas d'expression d'amour de Dieu plus parfaite que l'acte de sacrifice. Après l'abnégation et la dévotion dont Abraham a

2. Didier Fassin, « La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compassion », in *L'Évolution psychiatrique*, 67 (4), octobre-décembre 2002, p. 687.

fait preuve, il lui est accordé la dénomination d'homme craignant Dieu. En fait, la souffrance s'ouvre sur la postérité du peuple juif et son élection par Dieu (Genèse XXII, 16-18). La relation entre Dieu et Israël, exprimée à travers le symbole de l'alliance, implique dès lors la nation dans son ensemble pour les péchés du passé, la punition présente et la rédemption future.

Cette souffrance se voit ritualisée au cours des siècles, de génération en génération, avec des prières récitées à des moments précis de l'année, dans des lieux différents, par des populations juives distinctes les unes des autres. Celles-ci disposent de leur propre mémoire d'événements tragiques, une mémoire structurée autour de destructions archétypales comme celle du premier Temple en 586 avant J.-C. et celle du deuxième en l'an 70, qui absorbent les événements plus récents pour leur donner sens et ouvrir sur l'espoir de jours meilleurs, sur cette attente messianique qui rendait l'espérance inéluctable en quelque sorte.

La mémoire de l'extermination des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, elle, commence à être verbalisée conjointement avec la revendication identitaire juive en France après la guerre des Six-Jours, laquelle avait fait craindre à ses débuts un second génocide. La victoire israélienne sur les Arabes et le soutien de la population française à Israël – cela en plein deuil encore inachevé de la décolonisation – avaient aussi représenté une revanche pour les Juifs d'Afrique du Nord, en particulier ceux d'Algérie, venus massivement en France, et qui attribuaient les malheurs de leur exil aux mêmes Arabes³.

Si les Juifs avaient quitté les pays du Maghreb après leur indépendance, c'est qu'ils avaient été historiquement du côté des colons de qui ils attendaient l'amélioration de leur statut sur place, ce qui ne les avait pas encouragés plus tard à prendre part massivement aux mouvements d'indépendance nationale. De surcroît, en Algérie, selon le bon vouloir de la France colonisatrice, ils avaient accédé dès 1870 à la nationalité française, laquelle avait été refusée aux indigènes. Si celle-ci ne leur fut pas automatiquement octroyée dans les protectorats français, nombreux furent ceux qui l'obtinrent, en particulier en Tunisie, ce qui éclaire sous une autre perspective, et en partie seulement, le contentieux entre Juifs nord-africains et Arabo-musulmans en France, réactivé en période de crise comme à partir de la deuxième Intifada.

Dans la foulée de la guerre des Six-Jours, l'image des Juifs en France s'améliore et on assiste en même temps à leur réconciliation avec leur

3. Joan B. Wolf, *Harnessing the Holocaust. The Politics of Memory in France*, Stanford University Press, 2004, p. 25-78.

identité juive. Dans la France jacobine, le judaïsme était considéré comme une religion et à ce titre restait voué à l'espace privé. C'est donc en passant par la mémoire du génocide que s'opère la revendication de l'identité juive. Cette binarité s'érige désormais en paradigme pour les autres revendications identitaires. Le *Juif imaginaire* d'Alain Finkielkraut, paru en 1980, l'illustre assez bien. Dès lors, on entre dans l'exclusivité d'une mémoire qui marque la distanciation avec l'universalisme si répandu dans la vocation du Juif moderne à vouloir changer le monde. La rupture de contrat entre les Juifs et les pays qu'ils habitaient lors de la Seconde Guerre mondiale avait préparé ce tournant qui se fait encore plus net avec l'impasse du conflit israélo-palestinien. Dans son ouvrage, Alain Finkielkraut l'annonçait ainsi : « *Je pensais, moi, être fidèle à la vocation d'Israël en jouant non seulement le Juif, mais le Noir, le colonisé, l'Indien ou le miséreux du tiers-monde : années heureuses et volubiles, où en toute innocence je collais à mes origines. Ça ne marche plus. Le ressort dramaturgique s'est cassé. [...] Je ne peux même plus affirmer "Je suis juif" sans avoir aussitôt l'impression pénible de tirer le génocide à moi et de me draper dans le supplice des autres*⁴. » C'est dans une vallée de larmes que se bâtit cette mémoire comptabilisant progressivement tous les malheurs et souffrances du peuple juif résumés dans l'extermination finale, comme si une chaîne ininterrompue devait y mener inéluctablement. Après la guerre des Six-Jours, la fidélité quasi inébranlable à l'État d'Israël, refuge éventuel pour des jours de malheur et en même temps symbole de fierté, s'érige en second pilier identitaire juif. Faisant fi de la genèse du sionisme qui se forme dès le XIX^e siècle dans la foulée des grands mouvements nationalistes européens de l'époque et prépare la naissance du futur État, celui-ci est perçu d'emblée comme une victoire contre le génocide, comme s'il en était inséparable.

Génocide et État d'Israël constituent dès lors un ensemble et demeurent à la même enseigne dans la mémoire des Juifs diasporiques. Ce qui facilite la tâche des hommes d'État israéliens qui jouent à loisir sur cette combinaison pour activer leur sionisme, tout en jouant parallèlement sur la culpabilité de l'Occident pour neutraliser le rôle d'Israël dans le conflit israélo-palestinien, le peuple palestinien étant ramené au bourreau agissant sans merci contre un peuple victime de tout temps, avec en arrière-fond Auschwitz. Cette dernière image s'est renforcée surtout depuis l'arrivée au pouvoir du Likoud en 1977.

Parallèlement, le 16 juillet 1995, lors du 53^e anniversaire de la rafle

4. Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, rééd., Seuil, coll. « Points », 1983, p. 43.

du Vél'd'Hiv, Jacques Chirac, élu président le 7 mai précédent, prononce un discours où il reconnaît la « *responsabilité de l'État français* » dans la déportation des Juifs de France et où il évoque la « *faute collective* ». Paroles qui constituent une véritable rupture avec les propos de ses prédécesseurs qui faisaient la distinction entre deux France, celle de Vichy et l'autre, la républicaine. Désormais, cette reconnaissance allait permettre de consolider une mémoire meurtrie tout en la faisant entrer progressivement dans la mémoire collective française, étoffant par là une identité juive dont le génocide était devenu un des principaux marqueurs. Cette mémoire distillée à haute dose par les institutions communautaires et leurs organes, à défaut d'une culture juive riche et créative, permet de rassembler leurs ouailles longtemps dispersées dans les luttes citoyennes et dans les idéologies des années d'après-guerre.

Du culte des mémoires

Si la Shoah s'est transformée progressivement en religion séculière, l'État d'Israël a acquis par là même une nouvelle sacralité au fil du temps, bien distincte de celle qui lui était attribuée dans le cadre d'un univers religieux et qui concernait plutôt la *terre* d'Israël qu'un quelconque *Etat* hébreu⁵. Le tout contribuant à asseoir un certain refus de mettre en perspective la mémoire du génocide avec d'autres, ce qui aurait pourtant conduit à la rendre plus lisible et plus universelle. Au lieu de choisir cette voie, d'aucuns ont proclamé l'unicité du génocide juif, son ineffabilité, l'impossibilité de le représenter, etc. Ainsi la mémoire du génocide a-t-elle fini par devenir une religion fermée sur elle-même avec ses propres codes, courant avec le temps le danger de l'isolement. Or rien de ce qui est humain n'est unique et tout peut se reproduire.

La mémoire du génocide a incontestablement servi de modèle. D'autres mémoires, comme celle de l'esclavage ou celle de la colonisation, et même si chacune a sa propre histoire et sa propre spécificité, tendront à leur tour à s'ériger en une sorte de culte séculier, avec des rites, des cérémonies, des interdits exercés à l'endroit de quiconque n'accepterait pas leur hégémonie. La reconnaissance des mémoires blessées, meurtries, est une étape indispensable pour l'élaboration des identités individuelles dans nos sociétés de plus en plus sécularisées. Cette reconnaissance revient

5. Esther Benbassa, « La Shoah comme religion », in *Libération*, 11 septembre 2000.

aussi à l'acceptation par les États des crimes commis dans le passé, ce qui soulage en même temps les porteurs de ces mémoires douloureuses.

Cette étape franchie, on devrait se diriger vers leur historicisation afin que leur transmission se fasse pour les générations futures. Il n'y a pas que les historiens pour accomplir ce travail. Si ce n'est pas leur domaine réservé, c'est tout au moins leur profession d'écrire l'histoire de ces mémoires, de reconstituer comme un puzzle, avec la distanciation que requiert ce genre de travail, le contexte qui a rendu possible ces crimes et ces injustices. Séparer l'histoire de la mémoire est une illusion : l'une et l'autre sont intimement imbriquées. Néanmoins, l'émotion, qui rend incandescentes les mémoires, s'atténue dans le processus d'entrée en histoire.

À l'ère des revendications identitaires où nous nous trouvons, les mémoires sont placées sur un piédestal, d'autant plus que nos points de repère sont de moins en moins fixes et enracinés dans des traditions héritées du passé. Plus nos frontières bougent, plus la mondialisation nous aspire dans l'inconnu, plus les mémoires se renforcent et remplacent ce qui nous manque. En ces temps de crise économique et de flottement que connaissent nos sociétés occidentales, nous assistons à un durcissement nationaliste centripète, auquel les minorités visibles ou pas répondent par des nationalismes identitaires et le repli dans des communautés (de « solidarité ») imaginées, dont l'étendard est la mémoire, et bien sûr une mémoire victimaire difficilement transmissible, avec la même intensité, aux générations à venir.

La mémoire de la Shoah sert d'exemple à différents groupes qui à juste titre demandent que leur mémoire de souffrance trouve sa place dans la mémoire collective française. Que ces mémoires soient enseignées aux jeunes Français dès les premières années de l'apprentissage scolaire n'est que justice et peut se révéler unificateur pour toutes les composantes de la nation qui partageraient dès lors les heurs et malheurs de leur histoire enfin devenue commune. Les communautés imaginées se construisent sur des mémoires de meurtrissures, de blessures et de souffrances. Si communautarisme il y a, il ne correspond pas du tout à ce que l'État s'imagine, à savoir une sorte de nation dans la Nation. Aujourd'hui, les minorités visibles aspirent à des communautés imaginées, expression de leur nationalisme diasporique. Il s'agit en fait de patries qui remplaceraient celles auxquelles on aimerait se rattacher, souvent symboliquement. Un beur est plus français qu'algérien, tunisien ou marocain. Et il ne lui serait pas aisé de trouver sa place dans le bled du père ou du grand-père, d'autant plus qu'il ne connaît même pas l'arabe. Il en est de même du Juif fortement attaché à Israël, où il se contente d'aller en vacances ou d'acheter un appartement au cas où un jour il aurait à y chercher refuge, reproduisant mentalement les épisodes douloureux vécus par les générations précédentes

pendant la guerre. On n'aurait pas de mal à retrouver le même processus chez les Noirs de métropole. La mémoire sert de liant pour ces nationalismes d'un type nouveau.

Et l'écoute est proportionnelle à la quantité de souffrances invoquée. Ainsi, la place sur l'échiquier politique et social se mesure par une échelle de Richter de la souffrance. La *guerre des mémoires* résulte de cette compétition inévitable, puisqu'il n'y a pas assez de place pour toutes les victimes. D'où la surenchère *victimaire*. Ce courant nous vient des États-Unis et nous ne sommes qu'au tout début de la future concurrence des victimes qui menace d'occulter le vrai débat politique. Le *diktat* des mémoires est un *diktat* implacable, culpabilisant, avec une multitude de *devoirs de mémoire* qui enferment dans un labyrinthe où la liberté et la pensée sont étouffées. Surgissent en même temps les activistes de la mémoire, sorte de police qui impose ce qu'il convient de faire ou pas, qui enregistre tout éloignement de la *doxa* établie d'avance. Ainsi, la mémoire passe-t-elle de son statut de marqueur identitaire à celui de chape pesant sur l'individu, le repliant sur lui-même et sur les siens (ou ceux qui sont considérés tels), et le coupant à la longue des autres.

Qui gagne, qui perd la guerre des mémoires ?

L'article 4 de la loi du 23 février 2005 demandant aux programmes scolaires de reconnaître le « rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord » s'est mué en sujet de polémique à la suite des émeutes du mois de novembre de la même année dans les banlieues, libérant de la sorte les revendications mémorielles sans pour autant résoudre les problèmes qui avaient conduit à ces troubles. Dans le palmarès des mémoires, celle des Juifs est perçue à tort comme une passerelle vers la réussite. Ceux qui se trouvent à l'extérieur de la sphère du pouvoir (les *outsiders*), tels les Arabo-musulmans et les Noirs, auraient tendance à considérer les Juifs comme ceux du dedans (les *insiders*), puisque eux-mêmes ont tendance à se qualifier comme les « *sentinelles de la République* ». Ce n'est pourtant pas la mémoire du génocide et la culpabilité qu'elle a induite qui ont suscité la protection et la bienveillance dont ils sont censés jouir au sein du pouvoir et dans sa périphérie. Leur longue expérience diasporique, leur ancienneté en France pour une certaine catégorie d'entre eux, leur nationalité française à leur arrivée en France pour ceux venus d'Algérie, leur ont permis une ascension sociale plus aisée et pour les derniers venus en France en tant que minorité une meilleure intégration.

Quant à leur supposée proximité du pouvoir, la place de choix qu'occupent certains membres du groupe juif dans les différentes strates de la société éveille naturellement l'attention des partis, ne serait-ce que dans leur course aux voix, sans compter que la vieille tradition juive en diaspora, l'alliance royale, celle qui consistait à se mettre sous la coupe des puissants, fonctionne encore aujourd'hui, à l'heure où les Juifs sont des citoyens.

Reste que cette position ne comporte pas que des avantages puisque, dans le passé, elle leur valut déjà l'ire de ceux qui s'opposaient aux souverains et conduisit le plus souvent à des expulsions⁶. Étant les plus fragiles autour du pouvoir central, c'est à eux qu'on s'attaquait en premier. Actuellement, d'une manière similaire, le ressentiment des minorités éloignées du centre se retourne contre les Juifs, sous différentes formes : antisémitisme, agressivité, incivilités au quotidien. S'ajoutent à cela les répercussions du conflit israélo-palestinien sur la scène occidentale et l'identification des Palestiniens aux *outsiders* et des Israéliens aux *insiders* du territoire français.

La loi du 23 février 2005, passée inaperçue dans un premier temps, a percé à jour non seulement la cacophonie politique régnant dans notre pays, mais aussi les diverses récupérations de ces mémoires, variant selon la position de force qu'occupaient leurs dépositaires. Curieusement, cette loi aurait dû davantage mobiliser les Maghrébins, héritiers directs et encore vivants du passé colonial. L'esclavage, en effet, remonte à un passé plus reculé, tandis que la colonisation et la décolonisation, elles, sont encore très proches. D'ailleurs, la loi précisait bien « *notamment en Afrique du Nord* », et elle avait été promulguée en faveur des « Français rapatriés. »

La lutte contre les discriminations des populations noires a sa propre histoire. En conformité avec le schéma du devoir de mémoire juif, la mobilisation a pu se faire de ce côté avec plus de savoir-faire, en particulier sous l'impulsion des citoyens français des Dom-Tom, davantage en phase avec les modèles politiques du pays. En témoigne à sa façon le CRAN (Conseil représentatif des associations noires de France), calqué sur le CRIF, représentation politique des Juifs de France.

Quant aux Arabes et aux musulmans de France, ayant moins l'expérience de ce type de stratégie politique, renvoyés à leur islam, et cela avec toutes les connotations négatives qui lui sont attachées depuis le 11-Septembre, ils n'arrivent pas à se dégager de la perception religieuse où ils sont englués et qui les empêche de prendre place sur l'échiquier

6. Pierre Birnbaum, *Prier pour l'État. Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Calmann-Lévy, 2005, p. 7-88.

politique. Et la mémoire de la colonisation et de la décolonisation, politiquement plus embarrassante que celle de l'esclavage, a pris du retard dans la course des mémoires. À cette occasion, nous avons assisté à une véritable concurrence des victimes, celles de la colonisation sortant provisoirement perdantes, et celles de l'esclavage gagnantes et soutenues brièvement par les Juifs, suivant en cela l'exemple de leur implication très forte aux États-Unis dans les années 1950 et 1960 aux côtés des Noirs dans leurs luttes contre les discriminations, avant que les relations ne se dégradent définitivement entre les deux groupes. L'assassinat barbare du jeune Ilan Halimi par un Noir en février 2006 brida cependant tout à coup les vellétés de rapprochement, l'affaire se communautarisant autour du motif antisémite retenu par le juge d'instruction.

Dans les années à venir, les minorités visibles se rapprochant peu à peu des lieux du pouvoir, la concurrence des victimes risquerait de s'aggraver, chaque groupe cherchant à se positionner de la manière la plus avantageuse sur un échiquier socio-économique étroit, dans une société à la mobilité grippée et tellement hiérarchisée qu'elle résiste aux forces nouvelles qui finiront bien pourtant par en enfoncer les portes.

Les revendications mémorielles sont fortes et pressantes au sein des élites de ces minorités. Reste à savoir si elles sont en résonance avec les attentes des masses issues des mêmes groupes, qui se battent au quotidien contre toutes sortes de discriminations et qui peinent à se faire une place décente dans la société française. Les couches les plus jeunes n'auraient-elles pas tendance à répondre plus facilement aux appels de la religion, plus concrets et plus immédiats, qu'à se montrer sensibles à des revendications abstraites, traduisant le besoin de reconnaissance des élites ? Ahmed Djouder, dans son très beau récit, *Désintégration*, écrit : « [...] *La France, en tant que personne morale, a un honneur à sauver qui doit passer par une reconnaissance de ses oublis et manquements et rectifier le tir. Comment ? En changeant de regard sur nous. En portant sur nous un regard positif et tendre. Un regard positif et tendre. C'est tout. Vous verrez, la France, ce sera le paradis.* » Mais ce regard positif, encore faudrait-il lui donner les moyens de se former. La *guerre des mémoires*, les offres compassionnelles à coups de journées de commémoration consolident les stratégies électorales de partis politiques qui n'hésitent pas à communautariser au gré des contingences, alors qu'ils auraient mieux à faire en poussant jusqu'au bout la réévaluation d'une nation qui répugne à accepter sa multiplicité. Et si, enfin, celle-ci pouvait agir comme une entité pluraliste, libre, égalitaire et revigorée par l'énergie de sa mixité enfin digérée ? Une possible issue à la concurrence des victimes.