



Revue des doctorants en anthropologie du Québec
ISSN 1205-8009

Volume 1, numéro 1 (Automne 1996)

Article

Considérations générales sur la mémoire et l'oubli dans les sociétés

Ignaki Olazabal
Dép. Anthropologie
Université de Montréal

Résumé

Cet article se veut, en un premier lieu, un commentaire des notions de *mémoire sociale* et de *mémoire collective*. Malgré la force "expressive" de ces concepts, il faut reconnaître les limites de leur existence. C'est pourquoi il nous faudra ensuite insister sur leur contraire complémentaire, soit l'oubli en tant que censure, volontaire ou non, de la mémoire lors de l'acte de transmission.

Introduction

Il est important de comprendre la nature d'un des lieux fondamentaux du lien social, et nous parlons ici de l'acte de faire mémoire en commun. Cette quête, toutefois, s'avérerait vaine si nous ne considérions pas la réalité antonymique que représente l'oubli, l'amnésie collective en tant que résultat du filtrage de la mémoire par une transmission censurée, en révélant du coup la face cachée de la représentation que se font les groupes du souvenir de leur existence. Si l'on croit, couramment, que les groupes sociaux ont une mémoire commune, en fait, "la seule chose que les membres d'un groupe ou d'une société partagent réellement, c'est ce qu'ils ont oublié de leur passé commun" (Candau 1996:64). C'est l'acte de transmission qui intéresse donc l'anthropologue, car il est le processus fixant en dernière instance ce qui doit être rappelé ou mis hors mémoire. L'enjeu mettant aux prises la mémoire et l'oubli collectifs est, au moment où l'on nous annonce la "mort des grands récits", plus important que jamais. Il sera question dans cet article d'une discussion des notions de mémoire collective et de mémoire sociale, afin de reconnaître la limite de leur portée. Nous verrons en deuxième lieu que les raisons d'oublier le passé ne manquent pas, que l'amnésie collective peut être de nature bien différente, s'instaurant tantôt comme déni malsain, ou, au contraire, en tant que garante d'avenir. Il s'agit là, c'est le cas de le dire, d'un "choix de société". C'est, bien-sûr, la transmission qui réglera la part de ce qui doit demeurer dans les représentations collectives et ce qu'il convient de délaissier. C'est sur une évocation de ce concept que se clora cet article.

Mémoire et oubli donc. Voilà les deux pôles entre lesquels se trouve inmanquablement marqué l'acte de transmission. Chaque situation de génération (1) se situerait sur un point toujours différent si nous la placions sur l'échelle mémoire-oubli, de la même façon que deux individus n'interpréteront jamais de manière identique ce qui leur a été dit. Ces concepts sont trop plastiques toutefois pour les soumettre à la

rigueur des branches d'une échelle à mesurer. Ils seraient plutôt entés l'un et l'autre au sein de cet inexorable processus qu'est la transmission, la passation des responsabilités civiles et des statuts parentaux d'une génération à l'autre. Il arrive que la mémoire se rétrécisse et que, de l'oubli, naissent de nouveaux lieux fondateurs de mémoire, comme le démontre l'acte d'anamnèse. Le processus assurant la transmission agit tantôt comme un filtre et tantôt dans un processus purement dialectique. Si les nouvelles générations ne reçoivent pas tout des générations précédentes, et nous sommes ici en butte à un certain non-dit, il se peut aussi que ce qui est se transforme en son contraire, que de la mémorisation l'on passe à l'état d'amnésie collective, ou encore que le non-dit éclate au grand jour en faisant par là acte d'anamnèse.

1. Quelle mémoire ?

Si la mémoire humaine est cette faculté personnelle qui donne à l'individu le sens de la durée, mais aussi d'une certaine spatialité, on est en droit, à l'instar de Halbwachs (1968), d'extrapoler cette idée d'espace-temps aux groupes sociaux. Nous ne nous intéresserons ici qu'à la mémoire des groupes, car la mémoire personnelle - la seule étant véritablement attestée -, si elle influence sans aucun doute la première, ne saurait être toujours déterminante dans certains des grands récits toujours en vigueur, comme l'ethnicité ou le nationalisme culturel, faits sociaux et culturels dépassant largement les limites de la singularité. Il serait, bien-sûr, possible de prouver que certaines pratiques de la mémoire des groupes aient été induites par les mémoires personnelles de quelques individus, et que l'on en soit venu à considérer ces pratiques comme étant le produit d'un imaginaire commun. Quoi qu'il en soit, il apparaît assez clair que des groupes reconnaissent, tacitement ou de manière avouée, des faits, des événements, des lieux et des symboles comme patrimoine propre à leur communauté. Des " lieux " investis de mémoire agissent comme générateurs, en actualisant les expériences antérieures, dans la reconnaissance de l'ordre du monde, à l'intérieur d'une supra-collectivité formée par de multiples réseaux, chacun doté de sa mémoire propre. Ces réseaux de la vie sociale doivent être marqués par le sens de la durée et de la spatialité, ils doivent être légitimés par la reconnaissance des repères qu'ils se sont jadis fixés. Mais l'interaction entre les différents réseaux de mémoire, ainsi que celle entre ces réseaux et la cognition propre de chaque subjectivité, rendent forcément tout consensus impossible (la mémoire de la nation ne sera jamais partagée d'égale façon par deux citoyens, pas plus que la mémoire de la famille). En fait, pour que la mémoire des groupes soit parfaitement attestée, il faudrait un clonage mémoriel entre les divers membres. Or la psychanalyse et la neurobiologie montrent à quel point le fait d'être doté de la parole rend les individus interprètes de ce qu'on leur dit, de ce qu'on leur montre. En prenant conscience de la multiplicité des cadres sociaux de la mémoire concernant chaque individu - familiale, des groupes religieux, des classes sociales, pour suivre Halbwachs, et l'on pourrait ajouter la mémoire de la nation ou du groupe ethnique -, on s'aperçoit aussi que celui-ci se réfère, à des degrés variables, aux cadres sociaux le concernant. Il est effectivement impossible que les différents cadres sociaux de la mémoire rejoignent avec une même intensité les individus membres d'une même situation de génération, comme il est impossible qu'ils imprègnent également les générations successives.

Des modifications auront donc lieu au moment de la transmission par les aînés et de la réception par les nouvelles situations de génération au sein de ces cadres sociaux de la mémoire. Cette *mémoire collective* ne peut subsister, nous dit Bastide dans la foulée de Halbwachs, "que dans la mesure où elle peut s'inscrire dans la praxis, soit des individus, soit des groupes" (1970 :79). C'est en sélectionnant "ce qui dans ce passé est utile à l'action présente" (ibid) que la mémoire des groupes est transmise. La mémorisation, lorsqu'elle a comme but la perpétuation des origines, se heurte naturellement à l'invention, à la réactualisation des *habitus*. Aucun acte ou parole perpétuants, même au nom d'une tradition, ne sont exempts d'innovations, de ré-interprétations, de ré-invention même. Yerushalmi (1987 :14-15) relève bien cette réalité quand il évoque l'acte d'anamnèse collective que fut le rappel de la Torah par Ezra et les Lévites, stipulant que "les anamnèses transforment inévitablement leur objet : l'ancien devient nouveau ; inexorablement, elles dénigrent le passé intermédiaire, décrétant qu'il est bon pour l'oubli. Mais ce qui résulte de ces anamnèses, s'il ne se révèle pas éphémère, devra à son tour devenir une tradition avec tout ce que cela entraînera".

Ceci dit, nous pouvons supposer, avec Leroi-Gourhan (1964), que l'activité de la mémorisation en

commun s'inscrit dans le cours même de l'humanisation. De nombreuses pratiques culturelles (telles le langage, les pratiques du corps, ou le politique, duquel font partie la parenté ou le pouvoir) et activités matérielles (les arts par exemple (2)) ont été transmises au cours de centaines de générations.

S'il est difficile d'établir la genèse de l'idée de mémoire en tant que support du lien social, nous pouvons du moins situer quelques unes de ses manifestations dans l'antiquité grecque et juive. " Dans la Grèce archaïque, nous dit Jacques Le Goff, avant l'avènement de la mémoire écrite, le mnémon est une personne qui garde le souvenir du passé en vue d'une décision de justice. Ce peut être une personne dont le rôle de "mémoire" est limité à une opération occasionnelle. Par exemple, Théophraste signale que dans la loi du Thurium les trois plus proches voisins du fonds vendu reçoivent une pièce "en vue de souvenir et de témoignage" (Le Goff, 1988 :123).

En ce qui concerne les Juifs, le peuple dit " de la mémoire ", le Deutéronome " appelle au devoir du souvenir et de la mémoire constituante " (ibid :131). Avant cela, dans l'Exode, Dieu avait déjà exigé de son peuple qu'il se souvienne du moment décisif de l'alliance : " C'est d'une main forte que le Seigneur t'a fait sortir d'Egypte : voilà qui te tiendra lieu de signe sur la main, de mémorial entre les yeux, afin qu'en ta bouche soit la loi du Seigneur " (Ex 13.9) (3). Ici, signe et mémorial agissent en synonymes, et chez les Juifs ce signe distinctif est matérialisé dans l'usage des " phylactères ", signe qui démarque et qui rappelle la présence de Dieu. Le processus de mémorisation apparaît, dans le cas des Juifs, tout à fait déterminant, en ce sens qu'il se situe au-delà de toute pratique historiographique. Yerushalmi (1984) dresse, dans Zakhor, histoire juive et mémoire juive, un certain nombre de lieux de mémoire, dont celui du Livre d'Ezra, qui demeure un des moments référentiels dans l'histoire du judaïsme. C'est par un acte d'anamnèse collective ayant lieu vers la moitié du Ve s. av. J.C. que les Lévites, sous la férule d'Ezra, rappellent au peuple Juif l'alliance établie entre Dieu et les ancêtres, dont le souvenir se dissipait dans l'exil babylonien (Yerushalmi 1987 :15 ; Le Livre d'Ezra). Par le rappel de cet épisode, Yerushalmi veut établir une claire distinction entre *mémoire collective* et processus historiographique, de la supériorité de la Loi (halakhah) sur l'histoire. D'un point de vue anthropologique, cela aura toute son importance. Ce qui est dit devient donc bien plus important que ce qui serait en réalité.

Une question demeure toutefois: faut-il parler de mémoire de la société ou de mémoire de la collectivité ? En apparence, il s'agit là de deux synonymes, et en fait ils sont généralement considérés comme tels. Comment nommer cette mémoire du groupe ? Doit-on parler - comme on le fait toujours, d'après la " tradition ", en France - de *mémoire collective*, ou faut-il embrasser le terme, plus opérationnel (4), de *mémoire sociale* ? Jusqu'à quel point l'un et l'autre sont synonymes? Si les sciences sociales s'intéressent au phénomène du souvenir en commun en tant que vecteur de la cohésion des groupes, l'emploi indifférencié de ces deux notions ne mène-t-il pas à une certaine confusion (ceux-ci signifiant deux choses différentes pour Halbwachs par exemple)?

1.1. sur la *mémoire collective*

La notion de Mémoire collective est un concept qui semble toujours faire, en France, meilleure figure que celui de *mémoire sociale*. Halbwachs le premier, ainsi que Léroi-Gourhan (1964), Bastide (1970), ou encore Nora (1978), Le Goff (1988) ou Namer (1987), semblent faire allusion sensiblement à la même chose que ce que Connerton (1989) entend par *mémoire sociale* (voir section suivante). Nora donne la définition suivante :

La *mémoire collective* est le souvenir, ou l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité de laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante. Souvenirs d'événements directement vécus [...] ou transmis par la tradition écrite, pratique ou orale [...] ; mémoire active, entretenue par des institutions, des rites, une historiographie, ou mémoire

latente et parfois reconquise (comme celle des minorités ethniques ou sociales opprimées ou assimilées) [...] La *mémoire collective* est ce qui reste du passé dans le vécu des groupes, ou ce que ces groupes font du passé (1978:398).

Il faut désormais distinguer, de soutenir les théoriciens de la nouvelle histoire (avec Le Goff et Nora en tête de file), entre *mémoire collective* et mémoire historique (5), ce qui nous rapproche ainsi de l'ethnologie tout en nous distanciant de l'histoire en tant que " science du passé ". Mais c'est que la " tradition " conceptuelle française conserve un certain nombre de termes-monuments difficilement ébranlables. Le concept de *mémoire collective* semble être une de ces idées qui, tout comme celles évoquant la nation, la République ou l'Histoire, ramène les interlocuteurs dans le temps imaginaire, réel et symbolique des ancêtres (6).

Il est intéressant de constater que Halbwachs faisait une distinction entre l'idée de *mémoire collective* et celle de *mémoire sociale*. Par *mémoire sociale*, il entendait la mémoire individuelle fondée sur des repères communs à la société, et Namer (1987:23), commentant *Les cadres sociaux de la mémoire*, résumera l'idée halbwachsienne de *mémoire sociale* en parlant " [d'] une totalisation d'un grand nombre de mémoires collectives ", ce qui réfère à l'interaction d'un grand nombre d'expériences personnelles qui se recoupent autour de certains lieux de la mémoire communs aux diverses collectivités. Par cette idée, Halbwachs conteste, en se situant sur un tout autre registre, la théorie spiritualiste de Bergson (7) en faisant de la mémoire une activité sociale trouvant sa légitimité dans la reconnaissance par autrui (elle est mémoire inscrite dans le groupe dès qu'elle est reconnue par un tiers).

La distinction qu'Halbwachs effectue entre *mémoire sociale* et *mémoire collective* est intéressante. Il utilise, entre autres, l'exemple des Mémoires de Saint-Simon, rédigés vers la fin du XVIIe siècle et publiés en 1830, pour expliquer comment l'interprétation des idées en cours au temps du mémorialiste ne pouvait correspondre à l'idée du passé que se faisaient les gens en 1830. Ce qui fait dire à Namer : " En bref, la mémoire des textes de Saint-Simon, même si elle était portée par un groupe d'érudits, ne serait pas une *mémoire collective* ; mémoire dans la société, et non mémoire de la société, elle serait une *mémoire sociale* " (1987:28-29). Namer, dans un autre commentaire exégétique de la pensée de Halbwachs, parlera de " la *mémoire collective* comme pratique de la mémoire sociale ", tout en tentant de clarifier la portée de chacune de ces mémoires:

En gros la *mémoire collective* peut être à l'origine lointaine de la mémoire sociale qui pourrait en être une forme dégradée, c'est la première approximation de l'idée, mais elle pourrait aussi bien, et ce sera le second système, être une pratique de mémoire sociale, c'est-à-dire une reconstruction de mémoire de groupes à partir de courants de pensée préexistants (1993:111).

En clair, cela signifie que Halbwachs considère l'individu plutôt que le groupe comme le véritable dépositaire de la mémoire concernant autrui et autrefois. La mémoire sociale est ici une affaire liant singularité et représentation sociale d'un événement du passé, elle fait appel à l'intériorisation du social par l'individu, qui, forcément produit une reconstruction où concepts et images sensibles se superposent

Halbwachs est sans doute influencé par la notion durkheimienne de représentation collective. Pour Durkheim, ces mécanismes qui activent la mémoire de l'individu doivent pouvoir s'adapter à la vie sociale (8). C'est en voulant dépasser l'idée philosophique de la mémoire individuelle pour la canaliser vers l'association des diverses individualités qu'il en vient à considérer comme inférieures au tout social que Durkheim devient sociologue. Halbwachs s'inscrit dans la même foulée en juxtaposant cadres sociaux et images sensibles, se rapprochant ainsi de l'idée de conscience collective. La contribution de Halbwachs est originale en ceci qu'elle relève, comme l'a très justement remarqué Clain, " les conventions verbales formant les systèmes de différenciation chronologique, topologique, significative et logique qui permettent aussi bien la spécification de la représentation isolée de l'événement que sa localisation dans le temps et l'espace. " (Clain 1990:1591)

Mais comment délimiter empiriquement l'étendue de ces phénomènes collectifs que constituent les diverses communautés de croyance? Voyons cela à travers quelques exemples. Le premier nous est fourni par Maurice Bloch, qui explique comment le souvenir du soulèvement de 1947 à Madagascar est "fidèlement" reproduit, dans son image sensible et son évocation conceptuelle, à travers plusieurs générations. Établissant un parallèle intéressant entre la mémoire autobiographique et la mémoire sémantique - soit les faits que le sujet a appris par l'intermédiaire d'autres personnes -, l'anthropologue montre comment "le souvenir qu'un sujet conserve de ce qu'il a vécu pendant sa vie - sa mémoire autobiographique - n'est pas d'une nature très différente de la connaissance qu'il a des événements historiques plus éloignés qu'il ne peut en aucun cas avoir vécus " (Bloch 1995:61). Bloch pense que la psychologie cognitive, rejetée par les anthropologues, doit être remise à l'honneur puisque ce n'est qu'à partir de celle-ci que l'on peut conclure que le souvenir, plus qu'une simple représentation collective, est aussi un phénomène social (ibid: 76). Par une disposition psycho-sociale spécifique, l'auteur est d'avis que les enfants qui l'accompagnaient sur le site du soulèvement, à la fin des années 1980,

pourront transmettre le souvenir du soulèvement d'une manière assez semblable à celle par laquelle ce souvenir leur a été transmis, c'est-à-dire non pas en récitant une fois de plus ce qu'on leur avait raconté, mais en réimaginant des événements qui, à la fois, faisaient et ne faisaient pas partie de leur expérience, et en construisant des récits fondés sur des informations accumulées dans leur mémoire, accumulées, nous commençons à le comprendre, comme peuvent l'être dans notre cerveau les traces du passé. (ibid:69).

On voit à travers cet exemple le caractère "expressif" de la *mémoire collective*. Il s'agit d'une narration, "cérémonisée", à partir du lieu concret du drame, mettant les sujets collectivement assemblés dans une disposition psychologique leur permettant de visualiser les faits "comme s'ils y étaient". Nous comprenons bien l'idée défendue par Bloch. Même si les images qui défilent dans la tête des participants diffèrent sans aucun doute, le film demeure le même.

Michael Billig, dans une intéressante étude sur la *mémoire collective* et la famille royale en Grande-Bretagne (Billig 1990), fait un lien entre *mémoire collective* et idéologie. Il soutient que la notion de *mémoire collective* s'impose afin de comprendre la logique de la représentation collective. Il faut ici concilier, à l'instar de ce qui arrive dans les mythes, une contradiction en apparence insurmontable. Alors que le faste de la famille royale contraste avec les conditions de plus en plus pénibles de la population ordinaire, Billig relève dans le discours de ses informateurs une sorte d'union mystique entre la famille royale et la famille britannique ordinaire, puisqu'ils extraient de la famille royale ce qu'ils estiment les caractériser, soit une fibre morale exemplaire.

Ceci dit, la *mémoire collective*, dans le sens très précis que lui attribue Halbwachs, nous intéresse à partir du moment où elle peut être circonscrite dans des segments précis de la vie sociale, les collectivités ou groupes sociaux apparaissant ici comme des unités inférieures au social - ce que Durkheim appelait justement les "groupes sociaux secondaires". Roger Bastide (1970) a bien souligné l'importance du concept de *mémoire collective* dans ses recherches sur les religions africaines au Brésil, mais c'est en la jumelant à la notion lévi-straussienne de bricolage qu'il arrive à montrer la vivacité de la mémoire des groupes, leur adaptation à différents environnements écologiques et idéologiques tout en conservant l'objet d'origine matérialisé et symbolisé à travers des catégories logiques et significatives.

Or la portée du concept est quelque peu labile au moment d'en jauger son aspect plus concret. En fait, Joël Candau a probablement raison lorsqu'il soutient que: "Au sens strict, parce qu'elle est comme [toutes les réthoriques communautaires], davantage expressive qu'explicative du réel, on serait tenté de dire que cette notion est plus poétique que théorique" (1996:68). Et toutefois le "faire-mémoire-en-commun" est un processus social dont la réalité est

indiscutable, même si celle-ci est "expressive", plutôt que "explicative". Il est indéniable que certains groupes sociaux se perpétuent grâce au maintien d'un souvenir fondateur lointain et une re-présentation des mots et des gestes collectivement assumée - et nous ne pouvons nous empêcher de penser au judaïsme orthodoxe par exemple. Nous serions ainsi porté à embrasser le terme plus "juste" de *mémoire sociale* car il nous semble plus proche de l'anthropologie sociale que celui de *mémoire collective*, cette dernière n'explicitant pas aussi clairement les médiations symboliques qui passent par le rituel.

□

1.2. sur la notion de *mémoire sociale*

La notion de *mémoire sociale* désigne une réalité moins figée que celle essentialisée par la notion de tradition, celle-ci étant faite de processus plus ou moins conscients, reconnus et intériorisés à travers plusieurs générations, avec toujours des variations adaptatives, et ceci dans un but précis (notons que ces variations adaptatives - l'"efficacité" commémorative - sont essentielles à la perpétuation). Elle se distingue à son tour du concept de *mémoire collective* en ce qu'elle met de l'avant les processus symboliques re-présentant l'ordre du réel et de l'immatériel. Connerton (1989:3) écrit que ces images du passé confèrent une légitimité à l'ordre social actuel. Cette *mémoire sociale*, poursuit Connerton, est effectivement et sans cesse légitimée par des rituels de commémoration et des pratiques du corps, réglant du coup les modalités sociales de la transmission. Les nombreux actes de passation de la mémoire à travers les générations auront forcément pour conséquence une certaine distorsion de la signification du message transmis.

Les lieux de la mémoire n'ont pas toujours été célébrés avec la même intensité. Toutes les sociétés ont ainsi des moments fondateurs, des emblèmes, des héros qui marqueront le début d'une vénération. Par contre, nous le verrons, il est relativement facile de détourner les symboles de la mémoire d'un groupe, comme il arrive souvent dans le monde communiste, ou encore dans l'idéologie jacobine française (9). En ce sens nous préférons parler de *mémoire sociale* parce que la mémoire des groupes a véritablement affaire avec l'ordre social (ancien ou nouveau). Nous voulons signifier par là que la mémoire des sociétés est toujours plastique. Si nous considérons qu'il existe forcément un décalage dans l'acte de la transmission d'un legs idéal (des croyances sur l'ordre de la moralité, de la présentation de soi, ainsi que des pratiques religieuses, ethniques ou nationales, par exemple), qu'il existe un lieu d'interprétation entre l'acte de la transmission et l'héritage mémoriel (lieu comblé par chacune des générations), il nous faudra considérer le terme de *mémoire sociale* comme plus apte à rendre cette réalité. La mémoire sociale est aussi plastique, dans la durée, que les organisations sociales. En ce sens, prendre pour un tel concept implique que nous nous distancions de celui de tradition - terme plus fixiste - et de celui de *mémoire collective*, notion qui ne situe pas toujours convenablement l'objet empirique. En effet, et c'est là un élément décisif dans le choix du concept, Connerton reproche à Halbwachs que,

even though he makes the idea of collective memory central to his inquiry, [he] does not see that images of the past and recollected knowledge of the past are conceived and sustained by (more or less) ritual performances... [Halbwachs] leaves us with no explicit sense that social groups are made up of a system, or systems, of communication" (1989: 37-38).

La *mémoire sociale* identitaire, c'est donc la mémoire des groupes idéologiques (religieux, ethniques, nationaux) et institutionnels (familiaux, corporatistes), ces cadres sociaux dont parlait déjà Halbwachs en 1925. La reconnaissance par la répétition de gestes ou de paroles réalisés ou énoncés dans un temps antérieur sert de support à la légitimité de l'existence d'un groupe (religieux, parental, ethnique, politique ou culturel). À ces gestes et paroles s'allie la

dimension spatio-temporelle du lieu (réel ou mythique) de mémoire qui nous interpelle parce que "nous connaissons déjà", parce qu'il est doté de signification, mais il n'est véritablement évocateur que pour le groupe qui reconnaît ou revendique ce lieu - à travers un souvenir à la fois légué et reconnu par le légataire - comme étant le sien. C'est par l'entremise des lieux de mémoire, les repères symboliques, que la *mémoire sociale* est médiatisée, mais aussi, et surtout, par l'action co-mémorative.

□

1.2.1. lieux de mémoire et pratiques commémoratives

P. Nora donne, pour lieu de mémoire, la définition suivante □ "unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté" (Grand Robert). La terre d'Israël, par exemple, est un lieu de mémoire, autant pour le judaïsme que pour la judaïté, c'est-à-dire qu'elle évoque quelque chose de plus ou moins intense pour tous ceux ayant été élevés dans les cultures juives (ashkénaze, sépharade, soviétique, américaine...), et qui ont traversé la shoah. En ce sens nous dirons qu'Israël est un haut lieu de mémoire parce qu'elle constitue une unité significative relevant, et du matériel (le pays, l'Etat), et de l'idéal (un présent fonction d'un passé mythique). Ainsi, le lieu de mémoire n'est pas forcément un territoire physique. Si nous nous fondons sur la définition du dictionnaire, telle que suggérée par Nora (10), le lieu de mémoire peut être aussi bien évoqué par un personnage illustre, la date d'un avènement, ou encore par une bande dessinée. Astérix, en l'occurrence, ramène la France aux origines mythiques de son existence avec le célèbre lieu de fondation qu'est le "nos ancêtres les Gaulois", prononcé à l'école par tous les "enfants de la nation", indépendamment de leur origine réelle. Ce qui importe ici, ce n'est pas une certaine réalité ethnique, mais plutôt de reconnaître, symboliquement, le mythe fondateur de la nation (11). Astérix représente ainsi un des hauts lieux de la *mémoire sociale* de la France républicaine, en tant que sorte d'ancêtre éponyme de la "nation" (12). Il est vrai, d'autre part, que ces lieux de mémoire correspondent souvent à des idéologies politiques non universellement partagées (Le Pen, en l'occurrence, décide d'activer le souvenir de Clovis en tant que fondateur de la France chrétienne).

Connerton suggère, avec éloquence, comment la *mémoire sociale* - ce substrat dynamique fait de commémoration et de pratiques somatiques où se marient réel, imaginaire et symbolique - est reconnu à travers le rituel. Toutes les sociétés sont régies par un ordre réel et symbolique, en même temps que les rites "have the capacity to give value and meaning to the life of those who perform them" (p.45). Il faut distinguer, dit-il, entre forme et contenu du rite, et ce qui nous importe avant tout c'est bien la forme (p.52) - cela ayant déjà été souligné par Bastide (1970) lorsqu'il parle des religions africaines au Brésil. L'accomplissement du rite se distingue de la narration du mythe en ce sens que, structurellement, les rituels offrent une variance moindre que les mythes et se présentent toujours sous la forme de la représentation ("if there is no performance, there is no ritual." p.58). Cette représentation a lieu par l'entremise de postures, gestes et mouvements, mais aussi par un langage rituel formel (p.59-60). En somme □

A ritual [s] master narrative is more than a story told and reflected on □ it is a cult enacted. An image of the past, even in the form of a master narrative, is conveyed and sustained by ritual performances. And this means that what is remembered in commemorative ceremonies is something in addition to a collectively organised variant of personal and cognitive memory (p.70-1).

Si ce constat nous semble évident dans son ensemble, il faut bien comprendre que la *mémoire sociale*, ou les cadres sociaux de la mémoire, est reconnue au travers de l'activité rituelle. Il s'agit donc de l'évocation signifiante et fondée sur l'action commémorative du lien soutenant les différentes mémoires des groupes sociaux, et pas seulement ces évocations basées sur la

simple mémorisation. Mais la commémoration, en tant que pratique sociale, n'en est pas moins problématique. Nous nous contenterons d'évoquer ici quelques problèmes liés à l'acte commémoratif, pour revenir ensuite sur les avatars des *lieux de mémoire*.

Les nations choisissent leurs symboles et leurs idoles, et les fêtes patriotiques, comme les Jeux Olympiques par exemple, sont le meilleur moment de recréer une union que les gouvernements voudraient toujours aussi légitimée et exaltée. Halbwachs considérait la nation comme "la forme la plus achevée d'un groupe, et la mémoire nationale la forme la plus achevée d'une *mémoire collective*" (Pollak 1993:16). Le drapeau, un hymne national souvent séculaire, sont spontanément et de commun accord ressentis avec une vivacité particulière par tous les membres concernés qui célèbrent, en le commémorant, l'État-nation. Durant les Jeux Olympiques, les questions ethnique et raciale sont mises au ban par les Américains comme par les Autrichiens, lesquels reconnaîtront Carl Lewis ou Michael Goldenberger membres à part entière d'une commune nation (américaine ou autrichienne) dans un moment tout à fait "anormal" d'idéalisation non dysfonctionnelle. Nous voulons dire par là que les États-Unis ne considèrent pas, au moment de cette célébration de la nation américaine, les personnalités ethniques (Devereux 1985 [1970]) - Noirs, Asiatiques ou WASP - comme significatives (déterminantes). C'est America qui remporte la médaille d'or, et c'est en ce sens que l'identité nationale prend ici le pas sur la personnalité ethnique. Cela vaut aussi bien pour la France que pour la Grande Bretagne, ou le Canada. Cette commémoration rituelle des nations est effectivement un moyen que s'accordent les gouvernements (aidés il faut le dire par une médiatisation véhiculant un discours glorieux et patriotique) afin d'être, ne serait-ce que symboliquement, plébiscités, reconnus par l'ensemble des citoyens au sein d'une seule mère patrie. La question raciale laissée de côté, la nation américaine se trouve, pendant la durée des Jeux, parfaitement consolidée. Il va de soi que ces rituels visent l'exaltation du groupe, dans le ton le plus optimiste possible, mais le souvenir est collectivement assumé dans une espèce de liesse carnavalesque où l'ordre normal des choses se trouve inversé (i.e. que l'identité nationale submerge la personnalité ethnique).

Mais il faudrait peut être distinguer entre ce genre de commémoration, effectivement ressenti par des gens qui, le moment d'une Olympiade, sont entièrement soumis aux émotions évoquées par une mère patrie, et l'ère de la commémoration dans laquelle, affirme Nora (1992), nous vivons. Tout est aujourd'hui prétexte à centenaires, cinquantenaires, bi et tricentenaires. L'engouement nouveau des Français pour les gestes commémoratifs procède dans une inversion quelque peu déroutante.

L'originalité du Bicentenaire [de la Révolution] tient tout entière dans ce décalage entre ce que l'on a voulu faire passer et ce qui s'est réellement passé. À peine est-il exagéré de dire qu'il aura réussi en dépit des efforts des organisateurs. Du moins aura-t-il clairement révélé ce qu'il importait ici de mettre en valeur à savoir que le fait même de commémorer la Révolution était plus important que la Révolution que l'on commémorait. (p.991).

"La métamorphose de la commémoration", poursuit Nora, se déroule dans la confusion entre commémoration (dans le sens de Connerton) et mémoire historique, dans une quête affolée pour *La* signification. Au début de son ouvrage monumental (vaille le jeu de mots) sur les lieux de mémoire en France, Pierre Nora y va d'une définition tout à fait postmoderne de ces lieux.

Les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes. La forme extrême où subsiste une conscience commémorative dans une histoire qui l'appelle, parce qu'elle l'ignore. C'est la déritualisation de notre monde qui fait apparaître la notion. Ce que secrète, dresse, établit, construit, décrète, entretient par l'artifice et par la volonté une collectivité fondamentalement entraînée dans sa transformation et son renouvellement. Valorisant par nature le neuf sur l'ancien, le jeune sur le vieux, l'avenir sur le passé. Musées, archive cimetières et collections, fêtes, anniversaires, traités, procès-verbaux, monuments, sanctuaires, associations, ce sont les buttes témoins d'un autre âge, des illusions

d'éternité. D'où l'aspect nostalgique de ces entreprises de piété, pathétiques et glaciales. Ce sont les rituels d'une société qui désacralise des fidélités particulières dans une société qui rabote les particularismes des différenciations de fait dans une société qui nivelle par principe des signes de reconnaissance et d'appartenance de groupe dans une société qui tend à ne reconnaître que des individus égaux et identiques (1984:XXIV).

Le style prosaïque de Pierre Nora ne doit pas aveugler le lecteur. Il trahit, en effet, une certaine façon canonique de voir le monde, un ancrage manifeste de la croyance en la désacralisation de l'univers, du "désenchantement du monde" ou du "déficit mythique" (dans le sens des Gauchet, Castoriadis ou Louis Dumont). Augé (1994:47 et sqq.) a déjà mis en cause l'idée que se fait Nora de la commémoration en l'absence de véritable *mémoire collective*. "Les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes" illustre bien la valeur que Nora leur accorde, celle de résidus, amplement dépourvus de signifiant (du signifiant qui les a, jadis, empli). Augé, par contre, montre la tenacité du dispositif rituel ("dispositif rituel élargi" (13)) dans les mondes contemporains, prouvant que cette déritualisation n'est qu'apparente. Il ne fait pas de doute, poursuit Augé, que l'on assiste à des phénomènes de déplacement et non pas d'effacement. Ainsi, le caractère religieux de la politique est bien une preuve que

le mythe et le rite ne peuvent jamais vraiment mourir tout au plus arrive-t-il qu'ils se substituent l'un à l'autre, lorsque le rêve remplace l'action ou lorsque inversement celle-ci se fait machinale et routinière. Le rituel politique, lui, parce qu'il se met en oeuvre dans un dispositif élargi, semble parfois bien éloigné des mythes qui, en amont et en aval, fondent son existence et son projet. Mais ses responsables savent que légitimité et finalité doivent être représentables et représentées et, s'ils l'oublient, l'histoire et les hommes en société se chargent de le leur rappeler (p.126).

En fait, ce que Nora évince dans sa conception du sens actuel des lieux de mémoire c'est justement son caractère imaginaire, et prétend ainsi vider ces lieux de leur sens fondamental (c'est pourquoi ils agiraient en l'absence de *mémoire collective*). Les lieux de mémoire qui fondent la France républicaine ne sont-ils plus que des bornes, repères d'un autre temps, que l'on nous oblige à commémorer en état amnésique? Or qui oblige qui? N'est-ce pas une génération qui, s'adressant à la génération plus jeune, l'oblige de charrier à son tour les repères symboliques du groupe? Nous parlons de l'acte de transmission en tant que violence, cette violence se manifestant dans la volonté de la perpétuation avec toutes les impositions que suppose le processus de socialisation. Il n'empêche que les générations se succèdent à l'intérieur des divers cadres sociaux de la mémoire, et cela grâce à la légitimité que confère l'activité mémorielle. Cette activité mémorielle est forcément munie de sens et cela même si l'aspect imaginaire du dispositif semble momentanément absent, le temps que l'imaginaire retrouve sa place dans l'articulation entre les champs du réel et du symbolique. Les images peuvent bien dormir, l'activité rituelle continue son déploiement, maintenant éveillée la conscience du groupe.

La conceptualisation du problème de la mémoire des groupes n'est pas toujours aisée. À preuve cette confusion relative à laquelle nous mène l'utilisation des adjectifs "sociale" et "collective", confusion provoquée peut-être par des traditions conceptuelles distinctes (française, allemande, britannique...). Mais laissons là cette petite dissension terminologique, car un adversaire de taille leur est commun. Nous parlons bien-sûr de leur contraire, à savoir l'oubli, dispositif inéluctable qui se retrouve dans ce processus parfaitement ambivalent qu'est l'acte de transmission de la mémoire et du non-dit à travers les générations.

□

2. l'oubli, partie intégrante de la transmission

2.1. l'oubli, trou dans la mémoire des groupes ou partie indispensable de la transmission?

La mémoire des groupes, lorsqu'elle est trop forte, doit être contrée. Nicole Loraux (1987) rappelle comment la mémorisation des malheurs vécus par les Ioniens pouvait être proscrite dans la Grèce antique. En fait ce sont ces deux événements dramatiques mettant de l'avant le processus contraire, celui de l'oubli. Voulant effacer de la conscience des citoyens la défaite de Milet aux mains des Perses, Hérodote raconte comment les Athéniens proscritrent toute représentation théâtrale de ce sujet, et Phrynikhos, qui eût la hardiesse de procéder à l'une de ces représentations, se vit imposer une amende de mille drachmes et le bannissement de sa pièce (ibid 25). Le deuxième événement, ayant comme cadre le retour au pouvoir des démocrates en 403 av. J.C., après le règne despotique des Trente, instaura l'amnésie comme processus social d'amnistie. Il était désormais "interdit de rappeler les malheurs" vécus sous l'empire de la tyrannie, la peine capitale s'appliquant à celui qui y dérogeait (p.27-30). Autrement dit, la seule façon de restaurer la démocratie passait par l'oubli, en tant qu'acte législatif légitimé par l'ensemble des citoyens. Ceci n'est pas un exemple anachronique, loin de là. En Argentine et au Chili, l'obligation de se rappeler des disparus et d'oublier les atrocités commises par les régimes militaires devient un labeur pour les enfants et parents des disparus, mais la prescription sociale d'oublier s'avère le seul garant de paix sociale. Que l'on ait dû faire comme à Athènes, deux millénaires et demi plus tard, afin d'éviter que la très compréhensible obsession du souvenir ne rende impossible l'exercice de la démocratie, cela est tout de même révélateur.

Ces épisodes montrent bien que la mémoire ne va pas sans son contraire, que Mnémosunè est indissociable de Lèthè (14). Les faits qui ne correspondent plus aux pratiques du présent ou qui doivent absolument être censurés sont volontairement effacés lors de la transmission dans un souci plus ou moins conscient de raccommoier ou de reconstruire ce qui a réellement été. Il s'agit, en quelque sorte, d'une socialisation du présent. L'oubli de ces deux événements dans la Grèce républicaine apparaît ici en tant que processus palliant une honte collective, et, s'il s'instaure en déni, il se veut le seul processus d'amnistie possible (en gommant le souvenir des atrocités on espère qu'elles ne se reproduiront plus). Ceci n'est évidemment possible que venant du côté du groupe ayant subi l'oppression, car l'oubli venant de celui ayant commis les exactions vise davantage la déculpabilisation qu'une véritable volonté de racheter les fautes des générations précédentes. La thèse de Loraux (1987, 1988) est fascinante en ce sens qu'elle énonce, à travers les deux exemples cités en introduction, comment il devient impossible, dans le cadre d'une société, de mettre en valeur tout ce qu'il advint dans le passé, et surtout lorsque l'évocation de ce passé servirait à socialiser et à légitimer la haine; en même temps que ces deux épisodes illustrent le caractère irréductible de la haine. Il se dégage de la thèse de Loraux que l'oubli en tant que processus social d'amnistie (ce qui pourrait s'avérer la seule solution au Rwanda ou en Bosnie-Herzégovine afin de réparer l'horreur instituée et non viable) agit en tant qu'épurateur du système de la mémoire des sociétés et des collectivités. La résurgence de haines inter-ethniques-confessionnelles dans les Balkans, "oubliées" (ou mises en veilleuse?) entre la fin de la Deuxième guerre mondiale et la dissolution de la nation yougoslave, suffit comme exemple.

Un autre type d'oubli, de nature purement instrumentale cette fois, caractérise les régimes idéologiques désirant "nettoyer" la conscience collective d'une *mémoire collective* gênante (tout régime politique transitoire agit en transformateur de mémoire, de même qu'à l'intérieur de la famille - de chaque famille - se produit une altération de la mémoire entre deux générations). Ceci dit, il existe une grande différence entre l'altération de la mémoire familiale et la falsification ou la manipulation orwelienne de la mémoire. Nous y reviendrons.

Yerushalmi et al. (1987) parlent justement des usages de l'oubli. Dans ce livre, H. Mommsen explique les effets de la "rééducation" sociale post-1945 en Allemagne, et qui ordonnait l'oubli collectif (15). Mais l'oubli, en tant que processus social d'amnistie, s'il constitue bel et bien une pratique instituée, normative, s'inscrivant dans un refoulement prescriptif (il est interdit de se souvenir de la défaite des Ioniens aux mains des Perses ou du règne de Hitler),

est-il toujours légitime? Des concepts-réalités ayant déjà été institués normativement dans le passé (comme par exemple *völkisch* ou *Aunslusch*) deviennent, en Allemagne réunifiée, interdits de mémoire sous peine de banissement, et cela même s'ils continuent à être en vigueur! Gunther Grass risque de subir le sort de Phrynikos, et la censure barbare de Marcel Reich-Ranicki, grand prêtre de la culture dans l'Allemagne contemporaine, met le romancier au défi de ne pas aller plus loin dans sa lutte contre l'oubli (amorcée avec *Le tambour* en 1960, et se prolongeant durant 35 ans, pour aboutir à son dernier réquisitoire, *Ein Weites Feld*) (16). Mais ceci est loin d'être une spécificité allemande, comme le souligne à juste titre Alfred Grosser (1996). La mémoire collective française, souligne-t-il, est composée de plus d'oubli que de mémoire, la mémoire officielle occultant tous les faits non conformes à l'idée de la juste République (les atrocités commises durant la collaboration ou les guerres coloniales étant soigneusement cachés).

Quelle est la véritable portée de la mémoire que les sociétés désirent se donner d'elles mêmes? La transmission, en tant que legs intergénérationnel, agit souvent en déformant - en instituant l'amnésie collective, en l'imposant aux nouvelles générations, et pas toujours en tant que processus social d'amnistie. Et lorsque la transmission devient purement instrumentale? Balandier rapporte comment les généalogies sont systématiquement trafiquées par les Bété du Camérout, "stratégie qui permet aux individus ambitieux et entreprenants de légaliser une prééminence contestable" (1985: 226-27) - ce qui remet en cause l'idée que l'on a pu se forger au sujet de la tradition. C'est donc dire, dans un cas pareil, que l'acte de se référer à l'ancêtre à travers une organisation sociale clanique se rapporte davantage à l'ordre symbolique (on accepte cette transmission car elle valide un ordre social *hic et nunc*). Mais c'est là aussi que la fragilité de la *mémoire collective* se fait sentir. Si l'oubli s'institue socialement et demeure partie intégrante et indispensable de la transmission, ce n'est pas sans affaiblir son contraire. Cet oubli dans la transmission peut se vérifier au sein des différents cadres sociaux de la mémoire (la parenté, la nation, le groupe confessionnel...), à travers tous les mécanismes de refoulement, de non-dit, ou de non-reconnaissance qui caractérisent chacun des drames personnels à l'intérieur des cadres sociaux dans lesquels les individus sont inscrits.

2.2. la réelle transmission

Alfred Grosser se prononce comme suit: "La *"mémoire collective"* existe-t-elle? Il n'y a pas de mémoire. Il y a transmission" (17). Par cette sentence, nous pourrions peut-être relancer la discussion au sujet de la réalité du geste et de la parole (de cette dernière surtout), du reçu et du donné dans le processus de socialisation et d'idéologisation, mais aussi d'individuation du membre d'un groupe. Il est vrai que la mémoire peut être factice d'un point de vue objectif, créée par un ensemble générationnel en particulier (18), tandis que la réalité de la transmission demeure un fait directement observable (Simonis 1994): celle-ci est en effet plus fiable quant aux possibilités qu'elle offre en vue d'une interprétation. On sait que les commémorations sont imposées aux sujets, tout d'abord, avant d'être plus ou moins intériorisées par ceux-ci. Ce n'est qu'ensuite que la commémoration fera image commune, et c'est à partir de ce moment que les sujets deviennent membres du groupe. Cette image, dont la représentation diffère forcément d'un sujet à un autre, sera forcément transmise par des plus anciens et correspondra plus ou moins à ce que ces derniers ont reçu à leur tour. Nous parlons ici de la transmission du symbolique et de l'imaginaire, la transmission du réel étant bien attestée par de nombreuses recherches ethnographiques (Augustins 1989, Simonis 1994). L'exemple le plus clair, nous le retrouvons dans l'idéologie du *völkisch* (19), célébrée avec grand apparat par les nazis, et complètement hors de mémoire chez les Allemands d'aujourd'hui (Faye et de Vilaine 1993:27 et *sqq.*). Si, aujourd'hui, l'on se plaît à dire des Juifs qu'ils sont le peuple de la mémoire, nous pourrions aussi bien dire que les Allemands sont celui de l'oubli. L'idéologie du *Sonderweg*, ce cheminement propre aux Allemands, il a bien fallu ne plus la transmettre. Pour ce faire, l'État (la RFA), a dû transformer l'idée de l'État-nation que se faisaient les sujets allemands depuis plus de cent ans, en cessant de faire croire en l'idée de l'État comme soi

collectif.

Même s'il est évident que la *mémoire sociale* est un processus idéologique inscrit dans une temporalité plus ou moins mémorable où s'entremêlent des faits avérés et une bonne part d'oubli, processus, en somme, qui rencontrera forcément dans le cours des générations toute sorte de modifications plus ou moins adaptatives, Grosser exagère sans doute lorsqu'il remet en question la *mémoire collective*, en la déclarant idéalisation non avenante, croyance manipulable et donc dénuée de vérité. La *mémoire collective* étant faite surtout d'oubli, seul ce qui est dicté comme devant être rappelé constitue cette mémoire. Il est vrai pourtant qu'il demeure des façons d'imaginer le monde et l'ordre actuel des choses qui ne sont pas nouvelles, qui sont léguées et acceptées tacitement, comme par exemple la fonction du père en tant que fonction sociale, toujours aussi enracinée dans la mémoire des groupes. On peut affirmer ici que la transmission sociale de la croyance en la paternité se trouve en parfaite harmonie avec la famille en tant que cadre social de la mémoire. Pierre Legendre parle justement de "l'inestimable objet de la transmission", pour signaler à quel point la figure du père est l'élément fondamental de la transmission d'une génération à l'autre. Tout n'est pas dicté par des lois nationales ou identitaires. Certaines façons de concevoir nous viennent par legs parental ou institutionnel, et cela bien que l'héritage en question subisse d'inévitables transformations, voire même des écarts interprétatifs par rapport à la façon dont il pouvait être compris par des générations précédentes.

Il est vrai aussi que la transmission demeure partiellement ratée lorsqu'elle ne réussit pas à faire image, lorsque les repères symboliques perdent leur définition, et cela se traduit dans la "qualité" de la *mémoire sociale* ou collective. Les gestes commémoratifs, gage de la survie de la mémoire des groupes, sont faits de manifestations symboliques sélectionnées et sanctionnées par une intériorisation de la loi, mais ils doivent, génération après génération, être plébiscités. Ainsi, la mémoire peut se révéler enjeu, comme le montrent tous ces exemples de confiscation de la *mémoire collective* par les régimes politiques (20). Le pouvoir de destruction de la mémoire - laquelle tend de plus en plus à se centrer sur l'individu - peut être réellement efficace, et ce qui faisait partie de la *mémoire collective* peut tendre à devenir une "mémoire dans la société", plutôt que "mémoire de la société". Or est-ce possible de rayer de la mémoire des sociétés ce qui a une valeur emblématique? Il est vrai que la transmission peut s'inscrire en faux pendant quelques générations, mais rien n'est plus facile que de régénérer une mémoire sociale.

Conclusion

Nous défendons ici le concept de *mémoire sociale* au détriment de celui de *mémoire collective*. Il s'agit là, essentiellement, d'un choix sémantique. Nous croyons que la réalité exprimée couramment par ces deux concepts est relativement coïncidente, et d'ailleurs nombreux sont les auteurs qui ne s'incommodent pas d'une utilisation alternative de ces deux termes (Le Goff 1988, Leroi-Gourhan 1964, entre autres). Nous avons opté dans ce texte pour le terme de *mémoire sociale* (dans le sens de Connerton 1989) en tant que concept désignant le processus par lequel se trame le réel, le symbolique et l'imaginaire des groupes sociaux établis sur la longue durée, tout en reconnaissant la signification qu'Halbwachs lui attribue - et qui est très différente puisqu'elle fait appel au souvenir de l'individu. S'il est un terme que nous refusons, cependant, c'est celui de tradition lorsqu'employé dans le sens de mémoire du groupe et voulant désigner la perpétuation immuable à travers les générations de pratiques légataires et rituelles (21). La *mémoire sociale*, qui s'articule autour de la structure sociale et de son champ symbolique, n'est pas un vieux concept mais un substitut plus pragmatique de ces deux termes (tradition et *mémoire collective*.) toujours en vigueur. Ces concepts-monuments, qui s'opposent, au sein des sciences sociales contemporaines, au mythe de la fin de l'histoire, ont avec eux le poids de l'historicité, mais souffrent tous deux d'un déficit. En effet, l'un comme l'autre commémorent ce qui a été fixé en lieu et date, que cela relève du matériel (statues,

institutions, lois...) ou du symbolique-institutionnel (la parenté, la constitution de la nation...), en sacralisant les origines et en dotant d'immanence le moment fondateur (du groupe, du lieu, de l'ère...), lequel demeurerait une référence non contaminée dans le présent. Parler de *mémoire collective*, de tradition ou de *mémoire sociale* implique ainsi, forcément, une prise de position dans la considération du fait étudié.

Aussi, un certain nombre des rituels commémoratifs meurent de leur belle mort (22), bien qu'ils puissent être ressuscités sous des modalités "nouvelles", afin de combler un manque ou afin de servir à leur tour de support idéologique. Le processus postmoderne de l'individuation à outrance participe en bonne mesure à la mise au ban de ces rituels, sinon de l'imaginaire collectif qui les soutient, affirment les désenchantés du monde. Nora remarque que l'acte de commémorer est devenu plus important que la commémoration elle-même. La société de l'éphémère semble encore considérer l'acte de la commémoration, mais dans une inversion des sens, comme le souligne une fois de plus Le Goff.

Recherche, sauvetage, exaltation de la *mémoire collective*, non plus dans les événements mais dans le temps long, quête de cette mémoire moins dans les textes que dans les paroles, les gestes, les rituels et la fête, c'est une conversion du regard historique. Conversion partagée par le grand public, obsédé par la crainte d'une perte de mémoire, d'une amnésie collective, qui s'exprime maladroitement dans la "mode rétro" exploitée sans vergogne par les marchands de mémoire, la mémoire étant devenue un des objets de la société de consommation qui se vendent bien (p.170).

Si le grand public est effectivement "obsédé par la crainte d'une perte de la mémoire", il faudrait voir là plutôt un bon signe pour la *mémoire sociale*. On ne peut prendre pour acquis que la dynamique est immuable et qu'il ne s'opérera pas de retour en force. Autrement dit, l'obsession de la perte de la *mémoire sociale* implique que cette mémoire nous tient toujours, et que nous prenons conscience qu'elle se dilue plus ou moins dangereusement. D'autre part, si nous reconnaissons le "dispositif rituel élargi" dont parle Augé (1994), il nous faudra avouer qu'il n'y a pas abolition, mais déplacement, le rituel étant une médiation sociale incontournable.

Que retirer de la discussion sur la *mémoire sociale* et la *mémoire collective* - vis-à-vis de la transmission - si ce n'est constater qu'elle fonctionne avant tout sous un mode purement expressif, comme l'a justement constate Joël Candau (1996)? Il ne demeure pas moins que la *mémoire sociale* est une entité idéale ayant pour but de légitimer l'ordre du réel, de lui conférer une grande partie de son sens. En fait, la *mémoire sociale* se débrouille plutôt bien, puisqu'elle s'adapte aux conditions sociales de l'histoire. Les différents lieux de mémoire, tels que décrits par Nora et al., avec tous ces indices qui nous exposent un passé auquel nous sommes censés être liés, sont bien là pour nous servir de repère, même si leur sens n'est pas entièrement là en ce moment même. Un concept montre bien le travail qu'implique le maintien de la *mémoire sociale* - celui de "mémoire encadrée" (23), proposé par Henry Rousso et repris par Michael Pollak (1993). Cette idée de focalisation nous semble utile en ce sens que se trouve dévoilé le côté idéal de la *mémoire sociale*. Le cadrage s'effectue forcément d'une façon conventionnelle, une façon de voir qui nous a été transmise, en même temps qu'il délimite les contours de l'appareillage social et culturel de la mémoire des groupes, dans lequel s'inscrit forcément l'oubli, lequel se présente soit comme processus social d'amnésie, soit comme mode de refoulement, comme volonté de ne pas savoir, ou encore, et c'est souvent le cas, afin d'expurger la mémoire de certaines scories de l'histoire devenues caduques dans les nouveaux "cadrages". L'idée de cadre, dont Halbwachs est le premier à l'explicitier, suggère une limite construite.

Nous pourrions ainsi dresser le schéma suivant - la *mémoire sociale* serait ce qui parvient, matériellement (des institutions concrètes par exemple) et idéellement (à travers des médiations symboliques), d'un point A plus ou moins situable au point N actuel, avec toutes

ces transformations adaptatives (entendons: une bonne part d'oubli), qu'elles soient reconnues ou non, cette mémoire étant nourrie par un imaginaire convergeant chez les individus membres du groupe. Ces modifications, présentes dans tous les groupes sociaux, sont incontestables et prouvent du même coup que "la tradition" n'est pas une réalité fixe mais un processus. La croyance en des ordres traditionnels aux structures immuables a été faussement rapportée par certains ethnologues qui considérèrent certaines sociétés "sans histoire", alors que la *mémoire sociale* même des chasseurs-cueilleurs est faite d'adaptations successives dans les descriptions et les interprétations des mythes ou des généalogies.

Notes à venir

-Bibliographie-

ANDERSON, B.

1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (rev. ed.), Verso, London.

AUGE, M.

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris: Aubier.

AUGUSTINS, G.

1989 *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre: Société d'Ethnologie.

BALANDIER, G.

1985 *Anthropologiques*, Paris: Librairie Générale Française.

BASTIDE, R.

1970 "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'année sociologique*, no. 1

BERGSON, H.

1963 *Mémoire et vie. Textes choisis*, Paris: PUF.

BILLIG, M

1990 "Collective Memory, Ideology and the British Royal Family": 60-80, in D. Middleton and D. Edwards (eds.), *Collective Remembering*, London, Sage.

BLOCH, M

1995 "Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné", *Enquête*: 59-76.

BOURDIEU, P.

1980 *Le sens pratique*, Paris: Editions de Minuit

BOYARIN, J.

1992 *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

CANDAU, J.

1996 *Anthropologie de la mémoire*, PUF, coll. Que sais-je?

CLAIN, O.

1990 "Mémoire collective", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.2, T.2, Paris: PUF

CONNERTON, P. 1989 *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

DEVEREUX, G

1985 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris: Flammarion

DURKHEIM, E.

1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.

FAYE, J-P. et A-M de Vilaine

1993 *La déraison antisémite et son langage*, Paris: Actes Sud

GELLNER, E.

1983 *Nations et nationalisme*, Paris: Payot

GROSSER, A.

1996 "La mémoire des peuples", *Etudes*, avril (3844): 503-512.

1994 "Les identités abusives", *Le Monde*, 28 janv.:2

HALBWACHS, M.

1976 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Mouton.

1968 *La mémoire collective*, Paris: PUF.

HOBSBAWM, E.

1992 *Nations et nationalismes de 1789 à nos jours*, Paris: Gallimard.

ISAACS, H.

1977 *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, New York: Harper & Row.

LE GOFF, J.

1988 *Histoire et mémoire*, Paris: Gallimard.

LEROI-GOURHAN, A.

1964 *Le geste et la parole (La mémoire et les rythmes)*, vol.2, Paris: Albin Michel

LORAUX, N.

1987 "De l'amnistie et de son contraire": 23-48, in Yerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.

MANNHEIM, K.

1990 *Le problème des générations*, Paris: Nathan. (1e éd. 1929).

MOMMSEN, H.

1987 "Le Troisième Reich dans la mémoire des Allemands": 49-62, in Yerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.

NAMER, G.

1993 "La mémoire collective comme pratique de mémoire sociale" :111-114, in G. Gosselin, *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan.

1987 *Mémoire et société*, Paris: Méridiens Klincksieck.

NORA, P.

1992 "L'ère de la commémoration": 977-1012, in P. Nora (ed), *Les lieux de mémoire*, vol.3 (Les France), III, Paris: Gallimard.

1978 "Mémoire collective": 398-401, in J. Le Goff (ed), *La nouvelle histoire*, Paris: Retz.

PATZOLD, B.

1995 "Gunther Grass en croisade contre l'oubli":15-16, in *Le Monde diplomatique*, oct.

POLLAK, M.

1993 *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris: Métailié.

PRADÉS, J.

1992 *Durkheim*, Paris: PUF (Que sais-je?)

SECHER, R.

1991 *Juifs et Vendéens, d'un génocide à l'autre. La manipulation de la mémoire*, Paris: Olivier Orban.

SIMONIS, Y.

1994 "Succéder avant d'hériter. Enjeux et paradoxes des entreprises familiales, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, n°1:29-48.

UGARTE, L.

1995 *Chillida: Dudas y preguntas*, Donostia-San Sebastian: Erein.

YERUSHALMI, Y. H.

1984 *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris: La découverte.

1988 "Réflexions sur l'oubli" : 7-21, in Y.H. Jerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.

Retour à la [table des matières du volume 1, numéro 1](#)

Retour à la [page d'accueil de la revue *Altérités*](#)

URL du document = <http://www.fas.umontreal.ca/anthro/varia/alterites/vol1no1/olazabal.html>