

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

MÉMOIRE

Lapierre, Nicole
CNRS, France

Date de publication : 2017-07-19

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.055>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

La mémoire ne fait pas partie des notions classiques de l'anthropologie. Dans l'étude des traditions, des mythes, des croyances ou des rituels, elle est restée longtemps non problématisée. Incluse dans les mécanismes de reproduction de la culture, implicite dans la transmission des manières de faire et de penser, elle n'était que le support indistinct d'une permanence. Pourtant, il n'y a pas plus de sociétés sans mémoire qu'il n'y a de sociétés sans histoire.

Ce constat s'est finalement imposé. A partir des années 1970, la mémoire est devenue un objet d'enquête et de réflexion pour les anthropologues (Candau 1996, 1998). La prise en compte grandissante des phénomènes d'interaction ou de domination culturelles les a conduits à analyser la façon dont pratiques et croyances se transmettent, se transforment ou se dégradent dans les cultures et les sociétés. Ainsi, Roger Bastide, s'intéressant à « la survie des religions africaines dans le Nouveau Monde » (Bastide 1970), a mobilisé des concepts empruntés à Claude Lévi-Strauss et à Maurice Halbwachs et proposé la notion de « bricolage de la mémoire collective ». Celui-ci permettant de remplir les manques par des images nouvelles afin de réparer le scénario du mythe ou du rituel.

Beaucoup d'autres auteurs se sont intéressés depuis à cette plasticité de la mémoire, susceptible d'être réorganisée, voire recomposée, en prenant directement pour objet et sujet de réflexion les vecteurs et canaux des transmissions culturelles. Jack Goody, étudiant la circulation orale du Bagré chez les LoDagaa du nord-ouest du Ghana, a constaté que ce récit de près de 12 000 vers, réinterprété au fil du temps, varie selon le lieu, le moment et le récitant. Une variation, alliant continuité et changement, qu'il attribue à la flexibilité de la culture orale, par rapport à une plus grande fixité de la culture écrite (Goody 1977). Dans une approche différente, Carlo

Severi a montré comment le recours à l'image pouvait être support et outil de la mémoire rituelle dans des sociétés « sans écriture », (Severi 2007). Et Monder Kilani a observé que dans la société oasienne, la référence à une trace écrite vient conforter une construction généalogique et mémorielle modulée selon les enjeux du présent (Kilani 1992). On retrouve là l'affirmation première d'Halbwachs selon laquelle « la mémoire collective » est toujours sélective et « ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. » (Halbwachs [1950] 1969 : 70).

Toutefois, la multiplicité des temporalités dans lesquelles s'inscrivent désormais les sociétés altère les processus de transmissions eux-mêmes. Ce qui oriente les recherches vers la manière dont leurs membres perçoivent et organisent leur rapport au passé. Les ethnologues sont fréquemment confrontés à ce point de bascule où, à un moment donné, pour les membres d'un groupe ou d'une communauté, le passé, à la fois encore disponible et déjà hors de portée, devient un bien commun fragilisé. Ils se trouvent alors sollicités pour en être les conservateurs ou les passeurs. Jack Goody raconte ainsi qu'en consignait par écrit une version du Bagré, il a enfreint le secret de l'initiation, mais il a également répondu au souhait de certains LoDagaa qui considéraient cette récitation comme un fonds culturel à préserver. Il se faisait, en somme, le scribe d'une mémoire orale menacée (Goody 1996 : 71). Les sollicitations sont d'autant plus vives que la mémoire est devenue un enjeu d'affirmation ou de revendication pour les populations concernées. Partout, les mobilisations et les célébrations du passé prolifèrent. Dans ces conditions, où la curiosité des anthropologues, confrontés à l'impermanence des mondes, rencontre la demande de mémoire des peuples, les travaux se sont développés dans plusieurs directions. Lieux et milieux de mémoire, commémorations, patrimonialisation et muséification, demandes de reconnaissance des préjudices anciens et conflits mémoriels sont autant de nouveaux objets pour une anthropologie de la mémoire attentive à la façon dont les groupes humains, de diverses manières, sont à la fois héritiers et inventeurs de leur passé.

La notion de patrimoine, d'invention occidentale (Choay 1999), connaît une extension considérable, du local au planétaire et soulève la question de la pluralité des expériences et des récits. Dans la Lorraine sidérurgique, par exemple, la transformation d'usines désaffectées en écomusées et en « lieux de mémoire », a fait l'objet de luttes de représentation auxquelles participaient, aux côtés de divers acteurs économiques, sociaux, politiques et artistiques, une partie de ceux qui travaillaient là auparavant (Tornatore 2010). En Nouvelle Calédonie, de même, un projet muséographique lié à l'édification du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou, a suscité un débat entre représentants de l'État français, institutionnels kanak, acteurs du monde international de l'art, sur le sens de ce qui devait être exposé. Des discussions où affleuraient les tensions d'un passé très présent, celui des luttes indépendantistes (Bensa 2006: 199-215). A une autre échelle, les revendications des peuples autochtones, qui ont obtenu en 2007 une déclaration de l'ONU reconnaissant leurs droits, suscitent des controverses sur la définition de leur patrimoine, la reconnaissance de leur héritage, la « propriété » de leur territoire et la défense de leurs traditions, y compris quand celles-ci sont entièrement reconstruites (Bellier 2011).

Les conflits passés, surtout quand ils sont restés occultés, laissent des traces dans le présent, sous la forme de mémoires en conflits (Baussant 2007). Les demandes de reconnaissance, de justice, d'établissement des responsabilités, s'opposent alors aux silences, aux impunités ou aux amnisties. Les divers protagonistes, témoins, acteurs, ou leurs descendants s'affrontent sur les représentations et interprétations divergentes des événements. Des milieux de mémoire se constituent, des associations interviennent dans l'espace public, comme en Argentine, à propos des « disparus » sous la dictature (Crenzel 2010), mais aussi dans de nombreux pays où une lecture plurielle du passé n'a pas réussi à se faire accepter.

L'héritage des tragédies collectives constitue une ressource identitaire particulièrement forte (Candau 1998). Et la mémoire de la Shoah en est devenu « le cadre référentiel » (Lapierre 2007). Des mouvements luttent pour obtenir la reconnaissance, voire la réparation, des crimes du passé, notamment ceux de la traite transatlantique et de l'esclavage. La mémoire qu'ils mobilisent a une dimension stratégique, mais ne s'y réduit pas. Elle est à la fois produit - agrégat de traces, de fragments de récits, de transmissions diffuses sur les souffrances anciennes -, et produite à l'aune des attentes du présent (Chivallon 2011). Ces attentes, elles-mêmes, s'insèrent dans une configuration éthico-politique qui a promu la figure de la victime et redéfini la notion de traumatisme, issue de la clinique, en « traumatisme culturel ». A travers celui-ci, le souvenir des souffrances endurées par les persécutés et les vaincus de l'histoire se ravive et fonde une cause pour des générations ultérieures. Et force est de constater que « la découverte de cette mémoire douloureuse est un fait anthropologique majeur des sociétés contemporaines. » (Fassin et Rechtman 2011: 19).

Déployée sur de très nombreux terrains et questionnements, l'anthropologie de la mémoire est donc devenue un ample domaine de recherche. Au point que certains s'inquiètent désormais d'un « memory boom », dans lequel une conception trop extensive de la mémoire tendrait à se confondre avec une continuité de la culture (Berliner 2005). Les anthropologues seraient ainsi d'autant plus saisis par l'engouement mémoriel général qu'ils y retrouveraient le goût des permanences à l'origine de leur discipline. C'est néanmoins omettre qu'un tel engouement naît précisément des ruptures et des oublis.

Références

Bastide, R. (1970), « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique (1940/1948)*, Troisième série, 21, p.65-108.

https://www.jstor.org/stable/27887760?seq=1#metadata_info_tab_contents

Bensa, A. (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.

<http://www.editions-anacharsis.com/La-Fin-de-l-exotisme>

Berliner, D. (2005), « The Abuses of Memory : Reflection on the Memory Boom in Anthropology », *Anthropological Quarterly*, Vol.78, n°1, p.197-211.
<https://doi.org/10.1353/anq.2005.0001>

Baussant, M. (dir.) (2007), « Mémoires plurielles, mémoires en conflit », *Ethnologie Française*, Vol. 37, n°3, p.389-394.
<https://doi.org/10.3917/ethn.073.0388>

Bellier, I. (2011), « L'anthropologie et la question des droits des peuples autochtones », *Inditerra*, 3, p.1-17.
<http://www.reseaudialog.ca/Docs/01INDITERRA032011BELLIER.pdf>

Candau, J. (1996), *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, Que sais-je.

— (1998), *Mémoire et identité*, Paris, PUF.

Chivallon, C. (2011), *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala.
<http://www.karthala.com/esclavages/2606-l-esclavage-du-souvenir-a-la-memoire-contribution-a-une-anthropologie-de-la-caraibe-9782811106898.html>

Crenzel, E. (ed.) (2010), *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Choay, F. (1999), *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil.

Fassin, D. et Rechtman, R. (2011), *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, Champs essais.
<https://editions.flammarion.com/Catalogue/champs-essais/psychologie-et-psychanalyse/l-empire-du-traumatisme>

Goody, J. (1977) « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, Vol.17, n°1, p.29-52.
<https://doi.org/10.3406/hom.1977.367717>

— (1996), *L'homme, l'écriture et la mort. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*, Paris, Les Belles Lettres.

Halbwachs, M. [1950] (1969), *La mémoire collective*, Paris, PUF.

— [1925] (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin-Michel.

Kilani, M. (1992), *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor et Fides.

Lapierre, N. (2007), « Le cadre référentiel de la Shoah », *Ethnologie française*, Vol.37, n°3, p.475-482.
<https://doi.org/10.3917/ethn.073.0475>

Severi, C. (2007), *Le Principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, éditions Rue d'Ulm-musée du quai Branly, Aesthetica.
<https://doi.org/10.4000/books.editionsulm.1039>

Tornatore, J.-L. (2010), « La reconnaissance pour mémoire. Un parcours dans l'espace de la mémoire de la « Lorraine sidérurgique », in J.-L. Tornatore (dir.), *L'invention de la Lorraine industrielle. Quêtes de reconnaissance, politiques de la mémoire*, Paris, Éditions Riveneuve, p.161-191.