

Notes autour de la mémoire dans les lieux ethnographiques

Gaetano Ciarcia

► **To cite this version:**

Gaetano Ciarcia. Notes autour de la mémoire dans les lieux ethnographiques. *Ethnologies comparées*, Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie -Montpellier III, 2002, 17 p. <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r4/g.c.htm>. halshs-00506022

HAL Id: halshs-00506022

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00506022>

Submitted on 27 Jul 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

N°4, printemps 2002
MEMOIRES DES LIEUX

NOTES AUTOUR DE LA MEMOIRE DANS LES LIEUX ETHNOGRAPHIQUES

Gaetano Ciarcia

<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r4/g.c.htm>

La pratique ethnographique pièce à conviction *traditionnelle* de la mémoire sociale ?

À travers les notes suivantes, je me propose d'avancer quelques hypothèses en vue d'une analyse centrée sur les *lieux ethnographiques*, cette expression désignant les contextes qui ont fait l'objet d'une intense activité d'enquête scientifique et, parfois, d'une notoriété livresque. Il s'agirait de lieux marqués par une présence assidue de chercheurs où il serait possible d'observer la stratification d'une mémoire et d'une tradition de matrice ethnologique auxquelles puisent, selon des formes variées et antagonistes, les différents acteurs sociaux impliqués dans la pratique de la recherche. Avant d'envisager les aspects théâtraux que ces relations peuvent revêtir, il semble utile de mettre en relief quelques-unes des significations théoriques ayant pour assise l'étude de ce genre de mémoire locale. Dans cette approche, les deux notions de *tradition* et *mémoire*, avec leur indéniable diversité sémantique, manifestent des points communs en ce qui concerne la structuration de leur densité anthropologique. C'est cette possible convergence qui va nous retenir.

L'idéologisation *ethnique* d'une appartenance culturelle est animée par l'alternance endémique entre mémoire et oubli. Cette ambivalence imprègne la fluctuation de la valeur qu'on attribue aux événements et aux objets susceptibles de devenir *tradition*. La dimension finaliste de chaque acte mémoriel dessinerait une stratégie qui intègre le souvenir dans l'oubli, et inversement. En sélectionnant dans le passé les fondements qui contribuent à donner un sens au présent, le souvenir se détache de son origine : sa reprise l'actualise à l'intérieur d'une durée qui en confirme la sécularisation. Si l'écriture peut fixer ce processus de perpétuelle création culturelle, la pratique ethnographique, dont le

savoir écrit représente l'horizon discursif hégémonique, peut fournir à la fluidité de la mémoire une référence, ou ancrage, solide par rapport aux péripéties de la parole orale. Certes, il s'agit d'une distinction qui risque de réifier une technique historiquement et culturellement diversifiée de transmission des connaissances (l'écriture) comme ligne de partage des sociétés. Il semble donc plus judicieux d'utiliser une perspective plus spécifique et souple à la fois : le *livre* ethnologique ne cristalliserait pas le contenu de la tradition, mais une étape de sa formalisation ainsi que sa valeur iconique comme élément déterminant dans les processus d'institutionnalisation d'une narration. L'anthropologue, au cours de ses séjours *exotiques* ainsi que par le biais de ses travaux (et/ou de leur écho), participe aux avatars de la tradition ; en effet, il a la possibilité, comme l'a remarqué Mondher Kilani, de faire intervenir son activité heuristique entre l'historiographie — avec ses documents écrits et ses représentants — et les pratiques locales qui visent souvent à une sorte de détermination généalogique de l'autorité plutôt qu'à une reconstruction « objective » du passé. D'ailleurs, les intermédiaires et les élites « indigènes », en administrant leurs connaissances/souvenirs comme documents, s'inscrivent dans une dynamique où le patrimoine mémoriel est déjà une *praxis*. L'anthropologue, interrogeant une « pensée », reçoit pour réponse une action ; de cette façon il alimente le marché des informations, autour duquel se focalise son expérience de terrain. Sa recherche de « pièces à conviction », nécessaires à l'élaboration d'une science sociale des contextes qu'il étudie, doit se confronter au fait évident que cette quête est déjà une « pièce » d'un discours sur la tradition qui, aussi grâce à sa présence et à l'autorité de sa loupe, est en train de se mettre à jour. Pierre Bourdieu a souligné l'importance cruciale de la relation entre l'ethnologue et l'informateur, comme un aspect des différentes « économies », matérielles et symboliques, impliquées dans cette forme d'échange de pouvoir. Le savant travaille sur un corpus de notions qui, avant qu'il ne s'y intéresse, sont affectées par des luttes intestines au sein de chaque société. La réflexion érudite du chercheur sur les interprétations « autochtones » élargit le champ de la querelle locale autour de la tradition conçue en tant que « capital symbolique ». Dans ce sens, la « relation objectivante » que l'observateur étranger instaure avec l'objet de son attention scientifique représente une rupture épistémologique et sociale qui investit la culture étudiée (Bourdieu, 1980 : 60, note 10). S'il est vrai que les membres de la communauté qui l'accueille n'attendent pas l'intrusion de leur visiteur pour se disputer la maîtrise exégétique du savoir, il nous semble évident que l'intervention de l'ethnologue modifie les termes de l'affrontement mémoriel (qui peut devenir mémorable) autour des discours constitutifs des généalogies et des mythologies.

Perspectives de mémoire

La sélection que les sciences sociales situeront à la base de l'acte anthropologique de la mémoire se présente pour Henri Bergson, comme on le sait, non comme une élaboration culturelle mais comme immanente à une prise de conscience intuitive. Se souvenir du vécu serait donc en même temps explicitation « mémoriale » de la perception et contraction de la multiplicité des moments qui l'ont constituée. Après avoir découpé le réel, la mémoire traverserait l'espace temporel de son assimilation comme matière vécue dont il faut se rappeler, et le recomposerait en établissant une durée qui va du passé au futur en passant par le présent. Dans ce sens, le temps ne cesse d'exister, c'est plutôt son usage, sujet à métamorphose, qui s'achève dans l'oubli et dans le souvenir. La faculté mentale de conserver et réveiller les images des choses vues ou écoutées ainsi que les idées acquises serait donc formée de deux moments simultanés : celui de la *translation*, qui porte l'intégralité de la mémoire dans la durée incessante du temps, et celui de la *rotation*, qui l'oriente « vers la situation du moment pour lui présenter la face plus utile » (Bergson, 1970 : 308). Le problème de la mémoire finit donc par être assimilé à celui de la durée, conçue comme synthèse où la dissociation et la juxtaposition des instants qui la composent se fondent dans une action où les individus laissent passer le temps grâce à un contrepoint crucial : l'immobilisation des faits à travers leur réminiscence. Pour Bergson, la mémoire n'est pas le produit d'une régression qui du présent rappelle le passé, elle est plutôt le devenir qui du passé va vers le présent. La mémoire serait la condition latente du présent, le souvenir qui se réactualise cesserait donc d'être souvenir, mais redeviendrait perception.

Si Bergson fonde sa réflexion sur une psychologie de la mémoire, Maurice Halbwachs développe en termes durkheimiens le thème d'une mémoire structurelle, qu'il analyse à travers la catégorie décisive de la solidarité en tant que forme de la tradition. Pour le sociologue intéressé à la connaissance des mœurs, le passé est vivant dans la « mémoire collective » à laquelle chaque mémoire individuelle apporte une perspective unificatrice. Tout en englobant les souvenirs de ses membres, cette mémoire collective ne se confond pas avec eux, du moment qu'elle offre à chaque individu la possibilité d'apprendre sa propre culture de l'extérieur, c'est-à-dire en la « rappelant » à travers la mémoire des autres. Là où l'Histoire et sa mémoire écrite établiraient clairement la distinction entre individu et société, la mémoire halbwachsienne semble en accueillir les contradictions inhérentes. La trame de toutes les mémoires serrerait et élargirait ses mailles selon les contingences, mais toujours devrait contenir et articuler les

souvenirs des individus. La mémoire collective serait l'expérience culturelle fondamentale à travers laquelle la société vit le temps ; chaque individu emprunterait à ce flux culturel continu la substance de son être social. La mémoire serait la présence du passé, tel que l'organisme collectif l'a conservé et réinventé et non, selon les termes bergsoniens, le mouvement intégral du passé ou mieux son avancement. Pour Halbwachs, l'espace social donne des lieux au devenir, le focalise dans la conscience d'un vécu commun et d'une appartenance collective : « C'est l'image seule de l'espace qui, en raison de sa stabilité, nous donne l'illusion de ne point changer à travers le temps ; mais c'est bien ainsi qu'on peut définir la mémoire ; et l'espace seul est assez stable pour pouvoir durer sans vieillir ni perdre aucune de ses parties » (Halbwachs, 1968 : 167). Dans la mémoire de ceux qui partagent un espace, se constituerait la raison sociétale par rapport à laquelle la pureté des perceptions bergsoniennes s'estompe. Le changement sociétal déformerait la nature des moments qui affleurent du passé. La collectivité imposerait l'illusion d'une réalité passée devenue la référence en ce qu'elle lie l'ineffabilité de la durée à l'invention de sa narration « mythique ». L'expérience et les actes des individus s'accorderaient avec ceux du groupe, c'est-à-dire que l'immédiateté des souvenirs se définirait dans la reproduction d'une *pensée* qui complète le sens des événements en leur communiquant une cohérence culturelle. D'après Halbwachs, « les cadres de la mémoire collective enferment et rattachent les uns aux autres nos souvenirs les plus intimes. Il n'est pas nécessaire que le groupe les connaisse : il suffit que nous ne puissions les envisager autrement que du dehors, c'est-à-dire en nous mettant à la place des autres, et que, pour les retrouver, nous devions suivre la même marche qu'à notre place ils auraient suivi » (*ibid.* : 145).

Selon Roger Bastide, dans un article paru en 1970, l'idée de mémoire telle qu'elle est conçue par Halbwachs dépasse la relation avec l'inconscient, que le bergsonisme ne résolvait pas en tant que problème épistémologique. Mais il resterait à situer le centre de cet « amalgame » que Bergson, pour la mémoire individuelle, localise dans le cerveau. Si ce dernier expliquait l'oubli à travers l'expérience de la matière, pour Halbwachs c'est un problème inverse qui se pose : comment expliquer la conservation dans la matérialité sociétale. Bastide aperçoit dans la « fausse dichotomie » durkheimienne entre individu et groupe le principe qui empêche Halbwachs de mieux structurer en termes anthropologiques sa notion de mémoire collective. La théorie solidariste, fondée sur la « contrainte » transcendant le social, constituerait un progrès du moment où elle souligne le caractère immanent de l'interpénétration des consciences. Là où Durkheim privilégie l'imperméabilité, Halbwachs aurait à l'esprit que le moteur de la mémoire collective est la perméabilité entre différentes solitudes. Malgré cela, l'élève n'arrive pas à s'émanciper du maître, en partageant avec lui

la foi dans une conscience collective au-delà et au-dessus des individus. Bastide, à ce propos, pose au centre de sa propre réflexion non le groupe en tant qu'essence, mais le groupe en tant qu'organisation et structure fondées sur des relations interindividuelles. En reprenant Bergson, Bastide intègre la découverte d'une « mémoire motrice » dans la mémoire collective halbwachsienne et donne une dynamique à la vision spatiale du disciple de Durkheim en retrouvant la sensibilité bergsonienne pour la perception dans la durée. De cette façon, il opère non seulement une synthèse entre des perspectives qu'il considère stérile de juxtaposer, mais la notion même de mémoire acquiert une consistance anthropologique. L'opposition bergsonienne entre mémoire-souvenir et mémoire-habitude est dotée, d'après Bastide, d'une utilité herméneutique, car elle semble anticiper (ou répéter) la séparation entre contexte mythique en tant que production temporelle d'une série infinie d'interprétations, et contexte liturgique où cette séquence infinie de significations se spatialise, se commémore. Le devenir, avec ses processus d'acculturation, serait le ressort d'une « transplantation », où la multiplication des événements est incorporée dans une mémoire motrice qui leur confère un ordre anthropologico-culturel. Halbwachs aurait utilisé Bergson, en soulevant la question du mécanisme inconscient de la mémoire, mais il l'aurait « prématurément » oublié, en transformant sa recherche en « pensée sociale ». Bastide, au contraire, récupère l'idée bergsonienne de communication entre les parties du cerveau, qu'il applique aux membres du groupe, à la différence d'Halbwachs qui avait échangé cette *communication* pour une *communion*. À cause de ce paralogisme, le conflit avait été évacué des cadres sociaux de la mémoire. Bastide rappelle que dans un article sur la mémoire collective des musiciens, Halbwachs avait été proche d'une attitude herméneutique plus structurelle, mais que ce travail était resté un épisode isolé et non le prélude à un changement théorique décisif. À l'idée d'une continuité articulée, Halbwachs aurait substitué, en définitive, l'image d'une conservation où l'analyse de la communication sélective des faits n'aurait pas trouvé sa place. Quelques passages du travail de Bastide méritent d'être cités ici pour leur clarté : « La continuité sociale est une continuité structurelle. Et, par conséquent, la mémoire collective est bien une mémoire de groupe, mais c'est la mémoire d'un scénario — c'est-à-dire de liaisons entre des rôles — ou bien encore la mémoire d'une organisation, d'une articulation, d'un système des rapports entre individus » (Bastide, 1970 : 92). Plus loin il spécifie : « Nous pouvons identifier alors le scénario à un schéma dynamique qui retrouve, en certains de ses fragments, le contenu des anciens souvenirs, mais qui, à d'autres moments, reste une forme, à la fois vide et pleine, vide puisqu'elle n'arrive point à se combler à l'aide des images de la mémoire collective (images impossibles à raviver, les fils de leur réanimation étant coupés), pleine cependant puisqu'elle n'est point véritablement absence, néant ou rien, mais sentiment d'un manque et

sentiment agissant, provocateur d'un effort mnémonique...» (*ibid.* : 95). Cette absence ne serait donc pas un oubli définitif, mais la possibilité latente d'un souvenir qui se fait action, qui agite et ébranle la mémoire du groupe. On tente, ainsi, de réinterpréter le « psychologisme » de Bergson à travers une référence explicite à la perspective mythologique structuraliste. Le *bricolage* sociologique lévi-straussien refléterait une dynamique de la permutabilité des signes qui, même si elle ne détruit pas leur nature, les transforme à l'infini, en en faisant des matériaux culturels. La règle de ce mouvement mythographique est analysée par Bastide à l'intérieur de phénomènes historiques, *réels*, comme ceux concernant la résistance et l'adaptation des cultures « noires » du Nouveau Monde. La mémoire des origines devient dans ce cas le miroir d'une manipulation qui réorganise les vides. Se rappeler signifierait alors reconstruire le sens social de ses propres actions, en errant parmi les ruines de l'affrontement culturel. L'imaginaire ne serait pas alors une fantaisie novatrice, mais une tension entre futur et passé.

La mémoire ethnographique des lieux

Les sciences sociales ne peuvent se confronter à la question de la mémoire sans se risquer au plan théorique à une analyse de la dimension collective du processus. À cet égard, Maurice Bloch a cerné dans le système sociologique halbwachsien des « erreurs » fondamentales : le manque de distinction entre l'acte d'évoquer et celui de rappeler ; l'identification entre mémoire autobiographique et mémoire collective ; l'opposition radicale entre mémoire et histoire ; l'absence de l'individu dans la manipulation active des processus de transmission de la tradition. Mais il insiste également sur le danger qu'il y aurait à considérer comme dépassée la perspective sociologique que la notion de mémoire collective véhicule, tel un obstacle épistémologique insurmontable pour la pratique ethnographique. En effet, d'une manière presque spontanée, le chercheur qui travaille sur les propos de ses interlocuteurs serait porté à les confondre avec leurs souvenirs verbalisés ; Bloch affirme : « Un récit se fonde sur le souvenir ; néanmoins les sujets peuvent très bien solliciter leurs images mentales pour élaborer d'autres récits lorsqu'ils sont stimulés par un contexte social [...] ou par un contexte visuel » (Bloch, 1995 : 65). Le conte ethnographique serait alors mémoire, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà souligné, rappel et oubli, donc création. L'évocation du passé, comme celle de la règle culturelle, passe à travers le filtre de la narration historico-anthropologique qui, avant de devenir écriture scientifique, est une performance de l'énonciation. Le passé est alors présent dans le souvenir donné à l'ethnographe, mais aussi dans ce qui reste non-dit. La cohérence de la mémoire s'insinue entre les

tentatives de la rendre uniforme et les paradoxes de l'invention culturelle qui parfois peuvent transposer les événements dans des nouvelles formes, provoquant la rotation des perspectives qui sont à la disposition du savant et de ses informateurs. Nous pouvons envisager ces mouvements comme propres à la construction d'un échange entre visions et volontés à la fois antagonistes et complices. Les intentions très disparates (selon les divers acteurs impliqués) de faire un lieu notamment au travers d'un itinéraire balisé de souvenirs clés, achemineraient une sorte de métamorphose théâtrale de certains espaces comme lieux d'une distanciation interprétative créatrice d'un exotisme. En ce cas, le terme d'*exotisme* semble véhiculer aussi une de ses significations les plus anodines : maîtrise d'un éloignement physique ou figuré par rapport à la stabilité imaginaire d'un ensemble de repères familiers. Les situations d'ethnographie (ou de tourisme culturel et religieux) seraient, alors, des expressions, parmi d'autres, d'un *faux* consensus producteur de nouvelles réalités.

Halbwachs illustre le jeu de représentations multiples de la mémoire en évoquant dans *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte* l'inscription mémorielle dans un territoire où les individus sont confrontés à l'*altération* mythique du paysage. La Palestine, d'après le sociologue, en tant que contexte géographique des Écritures ainsi que de la tradition littéraire européenne, alimenterait un imaginaire culturel où le caractère concret, physique, d'un *lieu*, consacré par le souvenir et la foi, perpétue l'actualité d'une éternité terrestre dans un espace qui contient l'aspiration à revivre les événements. Dans un passage du texte, Halbwachs parle de Chateaubriand qui, pendant son pèlerinage en Terre Sainte, ne cherche pas à retrouver les lieux d'une foi qui est pourtant la sienne, mais les scènes de la *Gerusalemme liberata* du Tasse. L'écrivain français « oublie le Saint-Sépulcre, la Voie douloureuse, les couvents et les religieux. Il cherche simplement à retrouver sur place le cadre, non pas des derniers jours de Jésus et de la Passion, mais des principaux épisodes héroïques et touchants de la *Jérusalem délivrée* » (Halbwachs, 1971 : 130). En effet, Chateaubriand préfigure le touriste intellectuel qui, en compagnie de son guide, le « fidèle Ali », est poussé par l'enthousiasme de reconnaître les lieux où s'est produite une épopée qui est partie d'une mémoire et d'une identité culturelle ethnocentrées. Le sentiment religieux pour les origines de sa propre foi peut alors se confondre avec le désir de vouloir posséder les origines de sa propre tradition littéraire. La mémoire culturelle chrétienne qui, en Terre Sainte, affronte les traditions juive et musulmane, non seulement invente les lieux de sa propre histoire mais, comme Halbwachs le fait remarquer, transfigure ceux qui sont revendiqués par les autres. Il se produit donc une prolifération de lieux saints, fondés sur différentes vérités ethniques, religieuses et littéraires. Prolifération de significations

idiosyncrasiques incitant la mémoire, secouée par les bouleversements de l'histoire, à retrouver dans les lieux visibles le symbole de vérités invisibles. En ce sens, les chimères de Chateaubriand me paraissent être paradigmatiques d'une contagion heuristique ; affectant — dans les lieux-objet d'une redécouverte symbolique mais aussi d'une investigation scientifique — tant les promoteurs/usagers de l'entreprise (pèlerins, ethnographes, touristes) que leurs interlocuteurs locaux. La différence de registres intellectuels entre l'émotion affective et esthétique du *simple* voyageur et la démarche supposée rigoureuse du savant ne doit pas tromper. D'abord, les diverses aptitudes peuvent se condenser dans la même personne et surtout, dans ces espaces une hégémonie politique et économique s'exprime comme exercice d'un *projet*, d'une mission et d'un désir. L'institutionnalisation des lieux ethnographiques, culturels tout comme des lieux de culte se fonde donc sur un attirail cognitif qui semble relever de principes d'autorité discursive relativement homogènes. D'ailleurs, les illusions inhérentes à la reconstruction collective du passé sont consubstantielles à l'idée même d'un partage *culturel* des mémoires individuelles. La fragmentation anamnésique, dont toute activité mémorielle est affectée, se reflète dans la partialité d'une mémoire sociale sans cesse reconstruite où les mémoires individuelles, malgré leur dispersion, ne cessent de circuler et de contribuer à l'édification d'un récit prétendument unitaire. Carla Pasquinelli a mis au jour la distinction entre une mémoire « fondée sur un régime narratif qui naît du besoin de rendre pensable le passé à partir d'une représentation collective qui confère des significations partagées à certains événements » et une mémoire (individuelle) qui « n'est pas faite de souvenirs conscients, mais de réminiscences involontaires [qui ne sont pas] une projection du présent dans le passé, mais au contraire une irruption du passé dans le présent » (Pasquinelli, 1996 : 119 ; ma traduction). Cette dissension que Bastide essaie de résoudre comme nous l'avons évoqué, se traduit pour l'ethnographe en une nécessité épistémologique, celle de contextualiser l'échange dont il est le dépositaire entre le souvenir individuel et le « caractère résiduel » (*ibid.*) de la mémoire collective que son travail sollicite et alimente. Car le récit scientifique sur les sociétés étrangères à celle du chercheur se structure souvent en escamotant le caractère fragmentaire du souvenir auquel la méthodologie professionnelle du recoupement des données et l'exposition érudite tendent à conférer toujours une unité communautaire ou ethnique.

La mémoire collective se construit souvent comme discours identitaire et devrait donc être observée à l'intérieur de la dynamique conflictuelle qui anime les échanges inégaux entre deux activités mémorielles distinctes, parvenant même dans certains cas à convertir l'oubli en mémoire folklorique. En ce sens, les péripéties de la « mémoire culturelle », pour reprendre le titre du texte dans

lequel Jan Assmann analyse les relations entre écriture et souvenir, révèlent « ce devenir réflexe dans la tradition que nous considérons comme le résultat typique des formes d'intensification de l'identité collective, c'est-à-dire du passage des 'formations culturelles' aux 'identités culturelles' » (Assmann, 1997 : 158 ; ma traduction). Par rapport à cette mouvance, le temps mythique serait « le temps du devenir », tandis que le temps historique devrait garantir « le persister du devenu ». Le folklore finit alors par représenter une forme de ritualisation, à travers laquelle la tradition d'un groupe se décline comme scène politique du mythe de sa propre histoire.

La séance ethnographique est insérée dans les tactiques mémorielles qui participent aux processus de fabrication de la tradition et au travers desquelles le chercheur est impliqué dans le travail d'invention et d'inventaire d'une tradition. Cette séance peut devenir un lieu du changement et le miroir d'une volonté, collective, qui supplante la « mémoire involontaire » de référence bergsonienne. Alors, la mémoire « proustienne », d'où le passé émerge sans passer en apparence par le filtre d'un cadre communautaire, où tous les individus (*informateurs* inclus) constituent autant d'unités périphériques susceptibles d'émettre et de recevoir simultanément de nouvelles données, subit la parcellisation de sa propre durée : quelques fragments sont choisis, « intensifiés » et célébrés. Cette situation ne condamne pas le travail de l'ethnologue à l'impasse. Au contraire, elle lui donne l'opportunité d'observer la formation d'une mémoire de la *tradition* dans son devenir, à condition qu'il sache assumer son implication dans l'interaction ethnographique. Il doit en fait accepter non pas tant de retrouver des documents de la tradition mais de participer au discours sur les documents mêmes, c'est-à-dire sur l'activité mémoriale que son travail d'enquête catalyse. En ce sens, sa pratique de *savant* en situation confère une cohérence collective écrite à la récolte des témoignages individuels et évoque l'expropriation (et la mise en scène) des restes d'un passé à valoriser qui est propre à toute procédure patrimonialisatrice. Mais cette opération d'agencement des souvenirs ne s'effectue jamais sans peine. Jeanne Favret-Saada a rappelé le sort douloureux de l'ethnographe lorsque celui-ci essaie de réduire la distance le séparant des porteurs des mémoires intimes et communautaires (avec tous leurs conflits) qu'il s'efforce d'activer. Si la mémoire est une activité téléologique plus ou moins consciente, le chercheur sur le terrain ne peut par conséquent se limiter à constater la transmission de codes culturels déjà établis, mais il a le devoir et le droit de considérer comme décisive sa position dans le contexte de l'énonciation. À propos de la reconstruction historique, Favret-Saada observe que : « Les historiens professionnels répugnent à reconnaître qu'ils sont pris, comme tout le monde, dans le travail de construction de la mémoire ; ou, pour dire les choses autrement, que leur

production est seulement un des avatars possibles de la mémoire sociale ; bref, que l'atopie et l'achronie sont des illusions constitutives de leur activité scientifique » (Favret-Saada, 1991 : 4). La tradition ethnologique, telle qu'elle se constitue à partir de l'activité ethnographique, est elle-même une forme de mémoire sociale mobile, « l'altérité n'est après tout, qu'une construction sociale comme une autre, un effet d'interlocution » (*ibid.* : 9), un lieu de mémoire, où l'on produit, en termes foucauldien, à la fois le passage du « document » au « monument » et l'accident historique qui marque l'intrusion scientifique dans les rapports entre la mémoire sociale et sa transmission.

Dans le remodelage de la signification des événements tout comme dans l'originalité ethnologique de chaque mémoire socialement partagée, s'impose l'évidence que le passé est revu et réinventé. L'ambivalence du rapport entre souvenir et oubli introduit dans la mémoire la *partialité* qui désigne le caractère fragmentaire des souvenirs et aussi le choix présidant à leur sélection. L'affirmation d'un champ local de la tradition prétendrait opposer la vérité endogène du mythe à la vérité exogène de l'histoire ; les formes spontanées de l'oubli sous-tendraient un projet volontaire et non une amnésie progressive. En réalité, comme l'a souligné Jacques Le Goff en reprenant Daniel Fabre, le mythe, bien qu'il résiste à l'analyse historique, a une historicité, c'est-à-dire est produit et producteur d'histoire. En effet, deux histoires, celle de la mémoire collective et celle des historiens, se distinguent : « La première est essentiellement mythique, déformée, anachronique [...] elle est le vécu de ce rapport jamais fini entre le présent et le passé » (Le Goff, 1985 : 16). Il s'agirait, donc, d'une histoire lente, qui semble résister à l'histoire rapide des vainqueurs. Mais l'existence d'histoires rapides (de certains historiens) invite à questionner aussi les ethnographies rapides où se confrontent des connaissances conflictuelles, celles des savants conquérants (« my people ») et des indigènes qui résistent en s'acculturant comme en « se mythifiant », au cours de la séance ethnographique, face à l'intrusion et aux exigences des plus forts. Cet affrontement, tout en exprimant des rapports de domination, a déclenché des effets socioculturels qui sont difficilement réductibles à l'opposition entre colonisateurs et colonisés. L'actualité folklorique de célèbres *fieldworks* transformés aujourd'hui en domaines touristiques et devenus des documents/monuments vivants, comme par exemple les « réserves » ethnologiques en pays dogon ou kanak, le prouve. Dans ce cas, la pratique ethnographique s'est intégrée à la sacralité d'un discours, en renforçant la transcendance qui investit le passé d'un pouvoir fondateur. Telle autorité pèserait alors sur « l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes etc. qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité *nécessaire* entre le passé et le présent » (Hervieu-Léger,

1993 : 127). Ce système de références ne fonde pas seulement une hiérarchie entre *connaisseurs* locaux et étrangers, il configure aussi l'espace du processus herméneutique grâce auquel les individus réinterprètent l'héritage de la *tradition*. L'acceptation d'un corpus de données n'implique pas qu'elles soient immobiles mais, au contraire, lance et déploie le processus continu de leur transformation. L'accélération *moderne* des mœurs et des comportements agirait donc dans les lieux où la tradition imaginaire et/ou imaginée se lie aux exigences du présent. De cette dynamique semblent émerger plusieurs situations qui sont contradictoires entre elles : l'uniformité éventuelle ou idéale d'une mémoire stéréotypée attachée à l'autorité d'une tradition peut avoir comme contrepoids la scission des comportements individuels qui, tout en se référant à une saga commune, la manipulent à l'infini. Le passé mythifié peut se transformer en une utopie, qui garantit, mais n'impose pas, son héritage sur le présent. Hervieu-Léger remarque que la « glaciation dogmatique » n'empêche pas la « routinisation innovatrice ». La représentation de l'utopie prend place dans la sécularisation de la mémoire qui rappelle le mythe tout en le transformant.

La mythographie comme lieu-théâtre de mémoire

En s'intéressant à l'invention de la mythologie dans le domaine de la culture grecque, Marcel Detienne dessine un parcours entre « les chemins de la mémoire » et « les tracés de l'écriture », soulignant le rapport séminal entre l'écriture, qui fonde la transmission de l'invention mythologique, et les modes d'analyse ainsi que les usages sociaux des mythologies. L'intervention ethnographique accroît chez les informateurs le désir d'une cohérence qui, comme le remarque Detienne, sert à garantir l'authenticité des documents. L'écriture enregistre ces derniers, les historicise comme archives. Dès lors, les transformations au moyen desquelles les informateurs construisent leurs contes ont pour objectif pratique le stockage des événements qui substitue au sens de la mémoire une activité anamnésique. D'ailleurs, le risque de confondre l'écriture ethnologique, en tant que formalisation érudite d'une tradition, et l'écriture tout court, en tant que frontière — ethnocentrique — entre deux mondes, guette le travail de l'ethnologue.

L'« écoute partagée » (Detienne) du conte mémoriel, par lequel un membre d'une société quelconque intègre son savoir aux cadres de la mémoire collective, devient, dans le cas de la pratique ethnologique, une sorte d'« écoute négociée » qui préside au *dialogue* avec le chercheur. Dans cette relation se différencie d'une manière caractéristique l'exégèse de l'ethnologue et

l'interprétation de l'informateur. Ainsi Detienne explicite-t-il une perspective introduite par Dan Sperber : « L'exégèse est le commentaire incessant, et aussi bien immédiat, qu'une culture se donne de son symbolisme, de ses pratiques, de tout ce qui la constitue en tant que culture vivante. Parole parasitaire, saisissant tout ce qu'elle peut évoquer, l'exégèse prolifère du dedans ; c'est une parole qui nourrit et fait croître la tradition à laquelle elle s'attache et dont elle tire non moins sa propre substance. Il n'y a pas de tradition vivante sans le bruissement des exégèses qu'elle se donne et qui l'habitent, qui font corps inséparablement avec elle. Tandis que l'interprétation surgit, lorsqu'il y a une distance et une perspective du dehors sur la tradition mémorielle. Une distance qui ne s'impose pas à travers n'importe quel énoncé, au cours d'une conversation, où l'« incohérence » inviterait à chercher l'allusion et déclencherait l'activité interprétative. Pour que l'interprétation s'institue, il faut que l'on se mette à discuter, que l'on commence à critiquer la tradition » (Detienne, 1981 : 131-132). Par conséquent, l'activité spécialisée d'appréciation ou de jugement concernant la valeur et le sens authentiques d'un corpus de textes, ne contribuerait pas tant à la genèse de la tradition qu'à la construction d'un espace où se déploient les discours sur les origines d'un thème culturel. La distance épistémique entre l'acte d'interpréter et l'exposition critique d'un *texte*, dans le contexte de la transmission d'une mémoire traditionnelle semble produire une importante rotation des rôles. Si la relation ethnographique implique la présence d'une mise au point exégétique extérieure (*exotique*) à la culture locale, l'écriture des ethnologues fonde l'aptitude « interprétante » des informateurs par rapport aux institutions culturelles que ces derniers doivent commenter. La discipline de l'auto-observation serait porteuse de la distance qui, d'un côté, autorise la démarche herméneutique savante tout en permettant au discours indigène d'interpréter la transformation de la mémoire locale comme narration anthropologique. La collecte/écriture ethnographique légitime la valeur traditionnelle de certaines interprétations et l'authenticité de certains objets, mais elle traduit aussi la légitimité de certains à interpréter. On assiste donc là au passage théâtral de la transmission d'un savoir prétendument ancestral à l'affirmation d'une mémoire ethnologique. Même si, à l'évidence, une distinction et une autonomie entre les deux dimensions persistent, voire s'accroissent, tous les acteurs sociaux impliqués dans l'espace ethnographié ne peuvent que constater la mise en scène identitaire de certains éléments culturels reconnus comme emblèmes patrimoniaux. Il y aurait une spectacularisation *involontaire* du passé ; la mémoire de la tradition deviendrait théâtre, selon l'image évoquée par Frances Yates dans son travail sur les *artes memoriae*.

L'échange ethnologique s'impose comme réceptacle d'une continuité historique entre la parole des indigènes et la constitution du savoir qui la décrit,

en amorçant sa transformation en système ou style de pensée, devenant lui-même mythe à répéter et à jouer. Par rapport à la culture grecque, Detienne définit comme « logographique » l'histoire des origines se présentant comme héritage d'un passé pré-historique, mais qui est en réalité un produit de la modernité, c'est-à-dire de l'écriture de l'histoire. Or, la mythologie se développe comme contexte politique traversé par plusieurs stratégies tout comme son invention logographique traduit les négociations conflictuelles qui agitent le présent. De son côté, le mythe de l'appréhension érudite d'une singularité ethnique ou communautaire ne se confond absolument pas avec un récit cosmogonique originaire, mais il exprime le devenir et les usages sociaux de l'idée même d'origine culturelle et finalement son dynamisme patrimonial comme mémoire.

Or, en rappelant l'analyse de Pierre Francastel sur les œuvres d'art du Moyen Age et de la Renaissance en Italie, œuvres que l'historien considère comme des lieux théâtraux, il semble possible de définir comme « théâtre » la rencontre de *topoi* imaginaires dans un lieu matériel, qui devient un lieu où l'on assiste au croisement critique de deux niveaux. Le théâtre est donc aussi la mise en scène de l'*illusion*, dans le sens étymologique, comme l'a souligné Johan Huizinga, de *in-lusio*, entrée dans le jeu, acceptation de règles qui laissent également place à leur sacralisation, à leur parodie, à l'innovation qui les bouleverse. À propos des *topoi* de la mémoire comme lieux théâtraux de la tradition occidentale, Johannes Fabian a fait allusion au travail de Yates. L'idée de l'existence de « places », qui non seulement aident à la conservation de la mémoire mais la mettent aussi en scène, peut éclairer l'image de la transmission ethnographique de la « tradition » comme un flux temporel où l'art de la remémoration associerait une rhétorique fabulatrice à la dimension spatiale des événements. En mentionnant quelques ethnies « classiques » comme les Kwakiutl, les Trobriandais, les Nuer, les Ndembu, Fabian les identifie comme des « lieux » du discours anthropologique qui expriment une sorte d'architecture de la mémoire ethnologique, où l'on peut assister à la construction théâtrale d'une connaissance.

D'ailleurs, Victor Turner a forgé l'expression « contre-théâtre », pour caractériser une séquence conduisant, à travers l'émergence d'une crise, à la réconciliation des antagonismes ou à la reconnaissance d'une rupture que la communauté doit absorber et élaborer comme irrémédiable. Dans le « drame social », en tant que « forme la plus importante de réflexivité plurielle dans l'action humaine » (Turner, 1993 : 194), seraient contenus « les germes des modes esthétiques » qui se manifesteraient ensuite dans l'activité théâtrale communautaire, vécue non comme un reflet de la société qui l'exprime, mais

plutôt comme un « miroir magique », déformé et déformant, lieu de représentation critique des déséquilibres sociaux. Quoique Turner applique la métaphore *dramatique* à l'analyse de la relation entre phénomènes rituels et performances théâtrales, il est possible aussi d'instaurer une relation entre cette conception et les pratiques sociales exotiques qui inspirent la représentation scénique de la recherche ethnologique. André Schaeffner avait introduit cet argument en affirmant de façon provocatrice : « À nombre de mythologues il a manqué de savoir danser, d'avoir ainsi entrevu en tout récit mythique un coin de spectacle, un théâtre embryonnaire » (Schaeffner, 1965 : 25). À son avis, les danseurs masqués Dogon *instituent* une scène, tandis que les acteurs théâtraux *entrent* en scène. Les uns instaurent un théâtre, les autres en jouissent. La première forme révélerait un *pré-théâtre* c'est-à-dire une situation où la duplicité du théâtre due à la présence d'êtres humains et de leurs simulacres est encore plus évidente. Le manque de neutralité de la scène rituelle, déjà définie par sa situation spécifique, amplifierait la puissance évocatrice « pré-théâtrale » où l'action réelle croise l'action fictive. Le fait de se masquer permettrait, en outre, d'incorporer les éléments du devenir, perçus comme des présences étrangères, à l'intérieur de l'univers « culturel » indigène. Schaeffner analyse le jeu de miroirs entre rite et changement dans la mise en scène d'une tradition dont la visibilité est évaluée par les acteurs sociaux. En définissant la théâtralisation du conte mythique, qui fait l'objet de certaines pratiques symboliques, Schaeffner distinguait trois phases : le rite/conte, l'élaboration mythique, l'analyse historico-anthropologique. Il ne s'agirait pas, en tout cas, d'une succession linéaire mais d'une série constituée par de constants remaniements interactifs des différents moments qui la composent.

En mettant de côté, juste pour un instant, la perspective de Schaeffner, il semble utile de rappeler une réflexion de Serge Gruzinski sur la rencontre ethnographique en tant que facteur acculturant : « Avant même de détruire un trait ou de le modifier, l'acculturation peut intervenir plus insidieusement, en forçant à le saisir dans une perspective distincte, à en altérer l'éclairage. La démolition des temples comme l'enquête 'ethnographique' ne sont en fait que deux façons de marquer et d'accroître l'écart entre le monde des vaincus qui s'éloigne et la nouvelle société qui émerge des ruines » (Gruzinski, 1988 : 51). Par rapport à ce processus historique, le pré-théâtre « rituel » peut acquérir les formes d'une théâtralité ethnologique et folklorique quotidienne. Les « Dogon », par exemple, désormais, *instituent* la scène de leur réalité, *en entrant*, de plusieurs points de vue, dans la scène mythique forgée par les élaborations ethnologiques. Schaeffner avait brillamment synthétisé cette situation en écrivant, à propos de l'informateur indigène qui « raconte » les mythes : « Consciemment ou non, il s'inspire de leur cérémonial, de leur mise en scène,

bref leur emprunte un certain style théâtral. Il dramatise et plus encore théâtralise le mythe » (Schaeffner, 1965 : 26).

L'efficacité syncrétique de ceux qui manipulent le collage des signes de la tradition, dans les domaines ethnographiques, rituel et folklorique, ne semble pas dériver d'un pur éclectisme mais bien du fait que leur action advient dans un « champ de stabilisation » de type foucauldien, produit du discours érudit et d'une arène locale où la tradition se déploie comme forme du politique. L'action mythographique peut donc se révéler comme une affabulation dont les réalisateurs (l'ethnographe et ses informateurs), suspendus entre des mondes « lointains », mais scandaleusement proches (par rapport à tout autre contexte historique et théorique, Ernesto De Martino avait parlé du « scandale de la rencontre ethnographique »), interprètent la modernité de la tradition. La théâtralisation de la mémoire ethnographique qui devient performance exprimerait le croisement des regards qui observent et s'observent, contribuant aux multiples possibilités de transfigurer la réalité, et donc finalement de la recréer. La tradition, qui puise dans la mémoire et devient elle-même mémoire, révélerait le caractère essentiel du mythe comme « machine à traiter l'histoire ». Cette définition de Patrice Bidou, s'oppose à l'image du mythe comme « machine à supprimer le temps », par laquelle Lévi-Strauss introduit l'entreprise de ses *Mythologiques*. Toute société préfigurerait à travers ses mythes les événements historiques qui se tiendraient ainsi à l'intérieur de ses propres possibilités d'expliquer le devenir. Dans ce contexte, les figures de l'*extériorité* se montreraient pourvues d'un rôle à la fois crucial et caché. En effet, elles apparaissent comme indispensables pour la définition d'une tradition *ethnocentrique* et en même temps, elles occupent un espace incertain, pris entre intégration, incompatibilité et dissimulation. « La transcription des mythologies » (Détienne) pose, alors, la question de la désignation de la présence, réelle ou factice, de l'étranger et de l'étrangeté, comme références fondatrices d'une identité mise en perspective entre *la culture autochtone* et les autorités discursives qui la décrivent. La révélation ethnologique d'une cosmogonie ou, plus modestement, d'une dimension anthropologiquement convenable de signifiés, ne peut pas être confondue avec un discours de mémoire, et les mémoires locales ne peuvent pas s'identifier à des narrations mythiques. Néanmoins, au sein de toute société humaine, les formes de mise en scène *théâtrale* du mythe, parmi lesquelles le récit ethnographique est une expression saillante, ont comme enjeu crucial une construction généalogique toujours renouvelée, remémoration créatrice du thème des origines et de leur devenir-tradition.

Références bibliographiques

- ASSMANN Jan, 1997 [1992], *La memoria culturale*. Torino : Einaudi.
- BASTIDE Roger, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21, pp. 65-108.
- BERGSON Henri, 1970 [1896], *Matière et mémoire*, in *Œuvres*. Paris : PUF.
- BIDOU Patrice, 1986, « Le mythe : une machine à traiter l'histoire. Un exemple amazonien », *L'Homme*, XXVI, 100, pp. 65-89.
- BLOCH Maurice, 1995, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, 2, pp. 59-76.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- DE MARTINO Ernesto, 1980, *Furore, simbolo, valore*. Milan : Feltrinelli.
- DETIENNE Marcel, 1981, *L'invention de la mythologie*. Paris : Gallimard.
- DETIENNE Marcel (dir.), 1994, *Transcrire les mythologies*. Paris : Albin Michel.
- FABIAN Johannes, 1983, *Time and the Other*. New York : Columbia University Press.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1991 « Sale histoire », *Gradhiva*, 10, pp. 3-10.
- FRANCASTEL Pierre, 1987, *Guardare il teatro*. Bologna : Il Mulino.
- GRUZINSKI Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire*. Paris : Gallimard.
- HALBWACHS Maurice, 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.
- HALBWACHS Maurice, 1971 [1941], *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris : PUF.
- HALBWACHS Maurice, 1968 [1950], *La mémoire collective*. Paris : PUF.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.

HUIZINGA Johan, 1951 [1939], *Homo ludens*. Paris : Gallimard.

KILANI Mondher, 1992, *La construction de la mémoire*. Genève : Labor et Fides.

LE GOFF Jacques, 1985, *Histoire et mémoire*. Paris : Gallimard.

LEVI-STRAUSS Claude, 1964, 1966, 1968, 1971, *Mythologiques* (I à IV). Paris : Plon.

PASQUINELLI Carla, 1996, « Memoria versus ricordo », in PAGGI Leonardo (dir.), *Storia e memoria di un massacro ordinario*. Roma : Manifestolibri, p.111-129.

SCHAEFFNER André, 1965 « Rituel et pré-théâtre », in « Histoire des spectacles », *Encyclopédie de la Pléiade*. v.19, Paris : Gallimard, p. 21-54.

TURNER Victor, 1982, *From Ritual to Theatre*. New York : PAJ Publications.

YATES Frances, 1975 [1966], *L'art de la mémoire*. Paris : Gallimard.