



**HAL**  
open science

## Mémoires partagées ?

Joël Candau

► **To cite this version:**

Joël Candau. Mémoires partagées ?. L'Anthropologie pour tous, Jean-Loïc Le Quellec & l'équipe de " L'Anthropologie pour tous ", Jun 2015, Aubervilliers, France. halshs-04368319

**HAL Id: halshs-04368319**

**<https://shs.hal.science/halshs-04368319>**

Submitted on 4 Jan 2024

**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.

# L'Anthropologie pour tous

Actes du colloque d'Aubervilliers  
6 juin 2015

édités par

Jean-Loïc Le Quellec

⊗ l'équipe de «L'Anthropologie pour tous»



Traces 2015



Cet ouvrage est publié sous licence *Creative Commons* (CC BY-NC-ND 4.0). Vous êtes autorisé à copier, distribuer et communiquer cette œuvre par tous moyens et sous tous formats, mais sans la modifier. Vous n'êtes pas autorisé à faire un usage commercial de cette œuvre, ni de tout ou partie du matériel la composant. Vous n'êtes pas autorisé à appliquer des conditions légales ou des mesures techniques qui restreindraient légalement autrui à utiliser l'œuvre dans les conditions décrites par la licence.

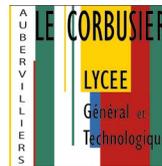
This work as a whole is licensed under a *Creative Commons Attribution*. Non-commercial Non-derivative 4.0 International license (CC BY-NC-ND 4.0). This license allows you to share, copy, distribute and transmit the work for personal and non commercial use providing author attribution is clearly stated. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material. You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

*Navigation : la table des matières est cliquable  
et tout au long du livre,  
un clic sur le logo  y renvoie.*

La Commune  
centre dramatique  
national  
Aubervilliers



MINISTÈRE  
DE L'ÉDUCATION NATIONALE,  
DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR  
ET DE LA RECHERCHE



# L'Anthropologie pour tous

Actes du colloque d'Aubervilliers  
6 juin 2015

édités par

Jean-Loïc Le Quellec

& l'équipe de «L'Anthropologie pour tous»

L'ANTHROPOLOGIE POUR TOUS

Traces 2015

Saint-Benoist-sur-Mer

Indicatif d'éditeur : 978-2-9528374

## Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	5
MARIE-JOSÉ MALIS. <b>Pour que le monde retrouve sa jeunesse</b> .....	6
CATHERINE ROBERT. <b>L'Anthropologie pour tous: du mythe à la réalité</b> .....	9
JEAN-LOÏC LE QUELLEC. <b>«La religion» et «le fait religieux»: deux notions obsolètes</b> ...	18
MAURICE GODELIER. <b>Le terrain et les outils de l'anthropologue</b> .....	33
FRANÇOISE HÉRITIER. <b>Le goût des autres</b> .....	39
PHILIPPE DESCOLA. <b>À la découverte des plis du monde</b> .....	52
BARBARA CASSIN. <b>Compliquons l'universel!</b> .....	63
BERNARD SERGENT. <b>La mythologie, ses méthodes et ses écoles</b> .....	69
JOËL CANDAU. <b>Mémoires partagées?</b> .....	74
STÉPHANE FRANÇOIS. <b>Un mythe contemporain: les <i>Illuminati</i></b> .....	86
BERNARD LAHIRE. <b>À quoi sert l'enseignement des sciences du monde social?</b> .....	94
CHRISTIAN BAUDELLOT. <b>Les vertus pédagogiques de «Thélème»</b> .....	101
FABIEN TRUONG. <b>Des racines et des ailes?</b> .....	106
CHANTAL DELTENRE. <b>«Ethnologues en herbe»: enseigner l'ethnographie</b> .....	111
NICOLAS GRIMAL. <b>Postface</b> .....	118



*Joël Candau*

*Mémoires partagées ?*

Joël Candau

## Mémoires partagées?

### Que partageons-nous?

Nous, êtres humains, que partageons-nous vraiment? Voilà, à mon sens, la question qui est au cœur du projet anthropologique. Elle n'est pas seulement à longue portée empirique et théorique, elle a aussi une fonction de critique sociale. La longue portée empirique et théorique est évidente si l'on accepte la définition classique du terme «anthropologie» donnée à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle par l'humaniste allemand Otto Casmann: *Anthropologia est doctrina humanae naturae*, elle est «la théorie de la nature humaine». Identifier ce que les *Homo sapiens* ont en commun, c'est donc, d'un point de vue empirique, documenter tout ce qui signe l'identité de notre espèce au-delà de la variabilité interindividuelle et, d'un point de vue théorique, rendre compte des processus évolutifs qui ont fait que nous occupons la place qui est la nôtre dans le règne du vivant.

La question a également une fonction de critique sociale car les réponses que lui apporte l'anthropologie dissipent nos fausses croyances. En effet, nous sommes souvent enclins à oublier ce que nous partageons vraiment et, inverse-

ment, «nous» croyons facilement partager ce que «nous» ne partageons pas réellement. J'ai mis ces deux derniers «nous» entre guillemets, contrairement au premier, car celui-ci désigne notre espèce tout entière alors que ceux-là renvoient à des sous-ensembles arbitraires de l'espèce. Dans un cas, le pronom personnel renvoie à une donnée objective: dans la classification du vivant, il y a bien une espèce du genre *Homo* que l'on appelle *sapiens* et qui nous distingue des autres espèces animales, actuelles ou disparues. Dans le second cas, le «nous» renvoie à une réalité largement subjective, même si elle prend généralement appui sur des marqueurs objectifs (des caractéristiques phénotypiques, des pratiques culturelles) qui lui préexistaient ou qui ont été induits par elle: la représentation qu'un groupe humain se fait de lui-même comme une entité différente des autres groupes humains, distinction universelle «nous» / «eux» qui peut prendre la forme tragique de l'opposition «nous» *vs* «eux». Qu'est-ce que le nous de l'espèce est enclin à oublier dans ce que nous partageons vraiment et qu'est-ce que le «nous» des groupes d'appartenance croit partager qui ne l'est pas réellement?

► Joël Candau est professeur d'anthropologie à l'Université de Nice Sophia Antipolis, LAPCOS (EA 7278). Il travaille principalement sur l'anthropologie de la mémoire et des odeurs, et a notamment publié:  
*Mémoire et identité*, Presses Universitaires de France, 1998.  
— *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Presses Universitaires de France, 2000.  
— *Fragrances, du plaisir au désir*, Marseille, Jeanne Laffitte, 2002. — *Anthropologie de la mémoire*, Armand Colin, 2005.

### Une nature puissamment culturelle

Si les êtres humains savent user de la diversité culturelle à des fins pacifiques (les échanges interculturels sont innombrables et l'ont sans doute toujours été), l'actualité nous montre quotidiennement qu'ils en abusent parfois pour s'opposer entre eux, souvent sous l'influence d'idéologies diverses, politiques ou religieuses. Il y a quelque chose de paradoxal à voir ainsi la culture instrumentalisée à des fins de division des êtres humains, alors que l'aptitude à la culture est précisément ce qui les réunit tous. En effet, il est impossible de trouver un seul individu sur la planète qui ne soit pas culturel, au sens anthropologique de ce terme, c'est-à-dire qui ne partage pas avec certains de ses semblables des manières d'être, de faire, de penser, de sentir qui ne sont pas simplement des automatismes biologiques. Cette aptitude unanimement partagée par l'espèce est à ce titre un phénomène naturel, constitutif de la nature humaine. Certes, on observe des formes culturelles ou protoculturelles chez les singes<sup>1</sup> et dans des espèces bien plus éloignées de la nôtre que les primates non humains<sup>2</sup>. Cependant, la culture humaine est absolument unique du fait de sa prévalence, sa diversité, sa complexité, son évolution cumulative, son inclination à l'innovation, ses différents modes de transmission (verticale, horizontale, oblique, de un à plusieurs, de plusieurs à un, etc.), et son incorporation massive dans l'environnement, notamment dans des institutions sociales et dans une multitude de sociotransmetteurs<sup>3</sup> tels que les objets, le lan-

gage, des émotions, des messages sensoriels, etc. Elle est également unique du fait de l'étendue et de l'intensité de son pouvoir. Elle envahit les vies humaines, du génome et de l'épigénome<sup>4</sup> au comportement. À la question *Nous, êtres humains, que partageons-nous vraiment?* nous pouvons donc commencer par répondre: une nature puissamment culturelle.

### La puissance du cerveau humain

On explique souvent cette nature puissamment culturelle par la puissance de notre cerveau, acquise à des coûts développementaux et énergétiques substantiels, justifiés d'un point de vue évolutionnaire par l'élargissement de la palette de comportements adaptatifs que cette puissance nous permet. Ce point de vue est exact, mais il élude un fait essentiel: si notre cerveau est si puissant, c'est aussi parce que la culture agit sur lui ou, plus exactement, parce que la nature de notre cerveau fait qu'il est particulièrement adapté à être dépendant de la culture. De ce fait, le cerveau humain est façonné à la fois par l'évolution (phylogénèse) et par la culture<sup>5</sup>.

Par maints aspects, notre cerveau se distingue de celui des autres mammifères. Si l'on fait abstraction de la découverte encore très débattue du «Hobbit» de l'île de Florès (le supposé *Homo floresiensis*)<sup>6</sup>, un constat s'impose: tout au long de l'évolution, la taille du cerveau des hominidés n'a cessé de croître. À la naissance, elle était en moyenne de 180 cm<sup>3</sup> chez les australopithèques, de 225 cm<sup>3</sup> chez les premiers représentants du genre *Homo*, de 270 cm<sup>3</sup> chez *Homo erectus* et elle est d'environ 370 cm<sup>3</sup> chez les hommes anatomiquement mo-

1. Elisabetta Visalberghi, Michael Haslam, Noemi Spagnoletti & Dorothy Fragaszy, 2013. « Use of stone hammer tools and anvils by bearded capuchin monkeys over time and space: construction of an archeological record of tool use. » *Journal of Archaeological Science*, vol. 4, n° 8, p. 3222-3232. — Andrew Whiten, Jane Goodall, William C. McGrew, Toshisada Nishida, Vernon Reynolds, Yukimaru Sugiyama, Caroline E.G. Tutin, Richard W. Wrangham & Christophe Boesch, 1999. « Cultures in chimpanzees. » *Nature*, vol. 399, n° 6737, p. 682-685.
2. A.M.I. Auersperg, Alice M.I. von Bayern, S. Weber, A. Szabadvari, T. Bugnyar & A. Kacelnik, 2014. « Social transmission of tool use and tool manufacture in Goffin cockatoos (*Cacatua goffini*). » *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 281, n° 1793, doi: 10.1098/rspb.2014.0972.
3. Joël Candau, 2005. *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin.
4. Kevin N. Laland, John Odling-Smee & Sean Myles 2010. « How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together. » *Nature Reviews Genetics* vol. 11, n° 2, p. 137-148.
5. P.J. Richerson & R. Boyd, 2005. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago, Chicago U. Press.
6. Peter Brown, Thomas Sutikna, Michael J. Morwood, Raden P. Soejono, E. Wayhu Saptomo & Rokus Awe Due 2004. « A new small-bodied hominin from the Late Pleistocene of Flores, Indonesia. » *Nature* vol. 431, n° 7012, p. 1055-1061.

dernes. Le crâne du nouveau-né humain est environ 2,5 fois plus gros que celui du chimpanzé. Le prix à payer — un accouchement long, difficile et risqué, contrairement à celui des autres primates — a comme contrepartie un fort coefficient d'encéphalisation (QE). Le QE, pour un animal donné, est le rapport entre la taille du cerveau réel et celle attendue, en moyenne, pour un animal de même poids corporel. Chez l'homme, ce QE est environ 6,9 fois plus élevé que celui d'un mammifère moyen de poids identique et il est encore 2,6 fois supérieur à celui d'un chimpanzé.

Cependant, la puissance de notre cerveau ne tient pas seulement à sa taille ou à son volume, mais aussi au nombre de neurones (86 milliards en moyenne, contre 28 milliards chez le chimpanzé), à la complexité de leur interconnectivité (environ  $10^{14}$  synapses), aux modalités de l'expression des gènes dans cet organe<sup>7</sup>, à sa voracité en énergie, à sa vigilance constante et, également, à sa structure. L'encéphalisation s'est traduite par des spécialisations croissantes et significatives des aires corticales et sous-corticales, plus particulièrement par l'augmentation de la taille du cortex temporal et frontal, cette dernière région jouant un rôle essentiel dans nos interactions sociales, dans les représentations culturelles et dans notre aptitude à la socialité.

### Façonnage socioculturel

Trois hypothèses connexes défendent l'idée d'une émergence des aptitudes cognitives sophistiquées du cerveau humain, au cours de l'évolution, sous l'effet de cette socialité: les *Social Brain Hypothesis*, *Cultural Brain Hypothesis*

et *Cultural Intelligence Hypothesis*<sup>8</sup>. Selon ces thèses, l'encéphalisation a été dirigée bien plus par les exigences cognitives liées à l'augmentation de la taille et de la complexité des groupes sociaux que par d'autres exigences telles que la fabrication d'outils ou la représentation spatiale de l'environnement. Dans la même veine, les *Vygotskian Intelligence Hypothesis*, *Shared Intentionality Hypothesis* et *Machiavellian Intelligence Hypothesis* soutiennent que c'est à la fois l'adoption de comportements coopératifs et l'existence de la compétition, de la communication et de l'apprentissage partagé (l'éducation) parmi les premiers humains, qui ont conduit à des formes de plus en plus complexes de la pensée<sup>9</sup>. Ainsi, tout au long de son évolution, le cerveau humain a été largement façonné (et est encore façonné) par les contextes socioculturels.

À ce façonnage évolutif s'ajoute celui de la culture, dès la phase prénatale et tout au long de la vie de l'individu. De la conception à la mort, le cerveau humain, extraordinairement plastique, est enculturé<sup>10</sup>, c'est-à-dire façonné culturellement à de multiples niveaux. En effet, une caractéristique importante du cerveau d'*Homo sapiens* est la force et la durée de sa croissance post-natale. Si l'on considère la première variable, l'espèce qui, phylogénétiquement, est aujourd'hui la plus proche de nous — le chimpanzé commun ou *Pan troglodytes* — connaît un facteur de croissance de son cerveau de 2,5 entre la naissance et l'âge adulte, contre 3,3 chez l'homme. Du point de vue de la durée, la croissance prolongée du cerveau s'inscrit dans un schéma général qui concerne l'organisme

7. Mehmet Somel, Henriette Franz, Zheng Yan, Anna Lorenz, Song Guo, Thomas Giger, Janet Kelso, Birgit Nickel, Michael Dannemann & Sabine Bahn, 2009. « Transcriptional neoteny in the human brain. » *Proceedings of the National Academy of Sciences* vol. 106, n° 14, p. 5743-5748.
8. Robin I.M. Dunbar, 1998. « The Social Brain Hypothesis. » *Evolutionary Anthropology* vol. 6, n° 5, p. 178-190. — Esther Herrmann, Josep Call, María Victoria Hernández-Lloreda, Brian Hare & Michael Tomasello, 2007. « Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis. » *Science* vol. 317, n° 5843, p. 1360-1366.
9. Richard W. Byrne & Andrew Whiten [eds], 1988. *Machiavellian intelligence: Social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans*. New York, Clarendon Press/Oxford University Press. — Josep Call, 2009. « Contrasting the Social Cognition of Humans and Nonhuman Apes. The Shared Intentionality Hypothesis. » *Topics in Cognitive Science* vol. 1, n° 2, p. 368-379. — Michael Tomasello, 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Harvard U. Press.
10. Daniel H. Lende & Greg Downey [eds], 2012. *The Enculturated Brain. An Introduction to Neuroanthropology*. Cambridge MA, MIT Press.

tout entier : l'enfant humain, depuis au moins 160 000 ans, se développe bien plus longtemps que les autres espèces animales. Même chez celui qui fut notre plus proche parent sur l'arbre phylogénétique, *Homo neandertalensis*, la croissance d'un cerveau probablement un peu plus gros que le nôtre à la naissance était plus rapide pendant l'enfance<sup>11</sup>, ce qui laisse supposer une plasticité moins prononcée et une exposition moins prolongée aux influences de l'environnement.

### Un développement cérébral de longue durée

Cette singularité de notre cerveau a une portée anthropologique capitale. Nous, *Homo sapiens*, connaissons une forte altricialité secondaire<sup>12</sup> qui vient s'ajouter à l'altricialité primaire — expression signifiant que le nouveau-né n'est pas immédiatement compétent et a besoin du soutien de son entourage — que nous partageons avec beaucoup d'autres d'espèces. Chez le nouveau-né humain, la neurogenèse est achevée, excepté dans la zone sous-ventriculaire — qui est connectée aux bulbes olfactifs — d'où les nouveaux neurones intègrent le striatum adjacent<sup>13</sup>, et dans la zone subgranulaire du gyrus denté de l'hippocampe<sup>14</sup>. Cependant, si tous les neurones sont déjà présents, le cerveau néonatal est loin d'être mature et totalement compétent puisqu'il ne représente que 25 % de sa taille adulte (altricialité secondaire). Il va donc continuer sa croissance et, immédiatement après la naissance de l'enfant, celle-ci se poursuit au même taux qu'au stade fœtal pour atteindre 50 % de la taille adulte vers 1 an et 95 % vers 10 ans. Cette croissance

concerne essentiellement les connexions des neurones entre eux (synaptogenèse, mais aussi élagage de cette interconnectivité ou synaptose). Elle est progressive, et connaît plusieurs phases dont une rapide et d'autres plus lentes. À chaque minute de la vie du bébé, rappelle Jean-Pierre Changeux<sup>15</sup>, « plus de deux millions de synapses se mettent en place ! ». Après cette phase rapide, le développement du cerveau est de longue durée. On a longtemps considéré, par exemple, que l'élimination sélective<sup>16</sup> des synapses surnuméraires dans le cortex cérébral se terminait dès le début de l'adolescence. Cependant Petanjek *et al.*<sup>17</sup> ont montré que la période de surproduction et d'élimination des épines dendritiques sur les neurones pyramidaux dans le cortex préfrontal humain s'étendait à la troisième décennie de la vie. Selon Kolb *et al.*<sup>18</sup>, la maturation cérébrale n'est pas complète avant qu'un individu ait atteint sa quarantaine. Même les primates supérieurs non humains ne connaissent pas une telle altricialité secondaire. En effet, à la naissance, le volume du cerveau des chimpanzés équivaut à 40 % de celui des adultes, mais elle atteint 80 % dès 1 an contre, rappelons-le, 50 % chez l'homme. Ce développement du cerveau dans la longue durée est incontestablement une spécificité d'*Homo sapiens* et, indubitablement, un avantage : notre cerveau est un outil très performant pour l'apprentissage culturel. Chez tous les êtres humains, il a vocation à devenir une représentation culturelle du monde<sup>19</sup>. Nous avons donc là une autre caractéristique que nous partageons vraiment, elle aussi trop souvent oubliée.

11. Marcia S Ponce de León, Lubov Golovanova, Vladimir Doronichev, Galina Romanova, Takeru Akazawa, Osamu Kondo, Hajime Ishida & Christoph P.E. Zollikofe, 2008. « Neanderthal brain size at birth provides insights into the evolution of human life history. » *Proceedings of the National Academy of Sciences* vol. 105, n° 37, p. 13764-13768.
12. Hélène Coqueugnot, Jean-Jacques Hublin, Francis Veillon, Francis Houët & Teuku Jacob, 2004. « Early brain growth in *Homo erectus* and implications for cognitive ability. » *Nature* vol. 431, n° 7006, p. 299-302.
13. Aurélie Ernst, Kanar Alkass, Samuel Bernard, Mehran Salehpour, Shira Perl, John Tisdale, Göran Possnert, Henrik Druid & Jonas Frisén, 2014. « Neurogenesis in the Striatum of the Adult Human Brain. » *Cell* vol. 156, n° 5, p. 1072-1083.
14. Peter S. Eriksson, Ekaterina Perflieva, Thomas Björk-Eriksson, Ann-Marie Alborn, Claes Nordborg, Daniel A. Peterson & Fred H. Gage, 1998. « Neurogenesis in the adult human hippocampus. » *Nature Medicine* vol. 4, n° 1, p. 1313-1317.
15. Jean-Pierre Changeux, 2002. *L'Homme de vérité*. Paris. Odile Jacob, p. 291.
16. Jean-Pierre Changeux & Antoine Danchin, 1976. « The selective stabilization of developing synapses: a plausible mechanism for the specification of neuronal networks. » *Nature* vol. 264, p. 705-712.
17. Zdravko Petanjek, Miloš Judaš, Goran Šimić, Mladen Roko Rašin, Harry B.M. Uylings, Pasko Rakic & Ivica Kostović, 2011. « Extraordinary neoteny of synaptic spines in the human prefrontal cortex. » *Proceedings of the National Academy of Sciences* vol. 108, n° 32, p. 13281-13286.
18. Bryan Kolb, Richelle Mychasiuk, Arif Muhammad, Yilin Li, Douglas O. Frost & Robbin Gibb, 2012. « Experience and the developing prefrontal cortex. » *Proceedings of the National Academy of Sciences* vol. 109, Supplément 2, p. 17186-17193.
19. Jean-Pierre Changeux, 2002, *op. cit.*

### Une espèce sans racines

D'autres traits partagés par tous les êtres humains sont également occultés, par exemple le fait que si les arbres ont des racines, comme aime à le rappeler George Steiner, nous avons des jambes. Pour cette raison, conjuguée à la curiosité naturelle de notre espèce, les hommes ont toujours migré, au moins depuis leur dernière sortie d'Afrique, il y a environ 60 000 ans, jusqu'au temps présent, essaimant ainsi sur toute la planète.

Je signale encore deux autres traits partagés, souvent escamotés. Aucun être humain ne peut revendiquer le mérite d'être né quelque part puisque, évidemment, chacun d'entre nous n'est strictement pour rien dans le fait d'être né à Ouagadougou, Manhattan, Pékin, Aubervilliers ou ailleurs, pas plus que ne l'étaient nos parents, grands-parents et toute la lignée de nos ancêtres dans le choix du lieu de leur naissance. Enfin, on ne souligne pas suffisamment le fait que les êtres humains sont l'unique espèce où l'on observe des coopérations fortes, régulières, diverses, risquées, étendues et supposant des sanctions parfois coûteuses, non seulement entre individus sans relations de parenté mais aussi au-delà du groupe d'appartenance, sous la forme de la coopération « ouverte »<sup>20</sup>, comme on peut le voir dans les domaines de l'art, de la science ou du commerce.

### L'universel au secours des errements particularistes

En résumé, nous avons souvent tendance à oublier que nous partageons tous certains traits fondamentaux tels qu'une architecture neu-

ro-anatomique puissante et plastique, qui permet l'expression de notre aptitude à la culture d'une manière inégalée par les autres espèces, ou encore l'identité première d'habitant de la planète, ne devant qu'au hasard notre appartenance à un territoire et, par ailleurs, toujours capables de nous affranchir de ce qui n'est jamais un enracinement *stricto sensu*, comme le montre notre qualité de « super-coopérateurs »<sup>21</sup>. Ces caractéristiques, qui sont au fondement de l'unité du genre humain, sont étrangement laissées à l'arrière-plan par de nombreux chercheurs en sciences sociales, l'accent étant plutôt porté sur les différences culturelles qui ne sont pourtant qu'une conséquence des aptitudes communes à l'espèce. Cela est justifié quand la documentation de la diversité culturelle relève du programme d'une discipline, comme c'est le cas pour l'anthropologie. Notons toutefois que, dans ce cas précis, la justification ne tient qu'à condition de se donner comme objet premier d'étude les traits panhumains qui rendent possible cette diversité culturelle. Cette justification tombe quand l'étude des êtres humains est réduite à celle de leurs formes de vie particulières. Poussée à l'extrême, cette focalisation sur le particulier peut nourrir ou conforter des représentations largement répandues sur la scène politique et médiatique, mais aussi chez de nombreux individus dans toutes les sociétés, privilégiant le particulier au détriment de l'universel : notre commune humanité. En effet, elles tendent à hiérarchiser les cultures, à territorialiser les hommes, et à les enfermer dans des identités locales qui peuvent être perçues comme incompatibles voire antagonistes, avec le risque malheu-

20. Joël Candau, 2012. « Pourquoi coopérer ? » *Terrain* 58 : 4-25.

21. Martin A. Nowak & Roger Highfield, 2011. *Super-Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*. New York, Free Press.

reusement toujours présent d'affrontements réels. Au sein des groupes d'appartenance, ces représentations sont souvent fondées, dans ces cas-là, sur la croyance du partage de certaines choses (une origine, une identité, une mémoire, une tradition, considérées comme exclusives d'autres origines, d'autres identités, d'autres mémoires, d'autres traditions) qui, pourtant, ne sont pas réellement partagées, ou le sont beaucoup moins que ce que les individus croient. Un exemple éloquent, de ce point de vue, est celui du partage supposé des représentations du passé (mémoire dite partagée, collective, nationale, familiale, etc.)

### *Mémoire individuelle, mémoire(s) partagée(s)*

La mémoire individuelle est une faculté cognitive qui dépend de faits réels, bien documentés dans la littérature en neurobiologie. Par exemple, les travaux sur l'aplysie du Prix Nobel Eric Kandel ont été à l'origine d'avancées scientifiques décisives dans la compréhension de ce qu'est la mémoire individuelle. Grâce à ces recherches, on sait aujourd'hui que des modifications biochimiques et morphologiques des connexions synaptiques sont à l'origine de l'enregistrement et de la consolidation des traces mnésiques dans le cerveau. Sans cela, nulle mémoire n'est possible.

Lorsque l'on tente de passer de la mémoire individuelle à une mémoire partagée ou supposée l'être, les difficultés surgissent. Cette notion ne va pas de soi. Si l'on prend l'exemple de la notion de mémoire collective, si courante dans

les publications en sciences sociales, on ne peut pas la considérer comme une faculté cognitive, car il est à ce jour impossible de déterminer les faits neurobiologiques dont elle dépend. Idéalement, la notion de « mémoire collective » appliquée à un groupe donné serait totalement pertinente si tous les membres de ce groupe étaient capables de partager intégralement les mêmes représentations d'un événement passé, donc d'avoir tous les mêmes traces mnésiques relatives à cet événement. Ainsi, il est courant de définir la mémoire sociale ou la mémoire collective comme l'« ensemble de souvenirs reconnus par un groupe donné »<sup>22</sup> ou communs à ce groupe<sup>23</sup>. On pourrait alors parler de mémoire publique ou de « communauté de pensées »<sup>24</sup> ou encore, selon la formule prudente de Tzvetan Todorov<sup>25</sup>, d'une certaine mémoire commune. Mais comment prouver qu'il y a bien un partage réel et profond des représentations du passé? La mémoire, on le sait, est faite de souvenirs et d'oublis. On peut attester assez facilement les formes partagées de l'oubli, puisqu'il s'agit de documenter une absence, mais il en va tout autrement des formes partagées des souvenirs, puisqu'il s'agit alors de documenter l'identité d'états mentaux. Si, pour le chercheur, les mémoires individuelles peuvent être constituées en données avec une facilité relative (on peut par exemple enregistrer par écrit ou sur un support magnétique la manière dont un individu essaie de verbaliser ses souvenirs biographiques, avec toutes les limites de l'exercice), la notion de mémoire partagée est une inférence hasardeuse faite, dans le meilleur

22. Luiz Felipe Baêta Neves Flores, 1995. « Mémoires migrantes. Migration et idéologie de la mémoire sociale. » *Ethnologie française* vol. 25, n° 1, p. 43.

23. Maurice Halbwachs, 1941 & 1971. *La Topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*. Paris, PUF, p. 118.

24. Maurice Halbwachs, 1925 & 1994. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel, p. 144.

25. Tzvetan Todorov, 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Seuil, p. 237.

leur des cas, à partir de ces mémoires individuelles, et exprimée par le biais de métaphores (mémoire collective, commune, sociale, familiale, nationale, historique, professionnelle, etc.). Ces métaphores peuvent tout aussi bien rendre compte d'un partage mémoriel réel (*i.e.* d'un partage indubitable de représentations du passé) qu'être de la pure rhétorique, sans aucun fondement empirique. Par conséquent, pour parler comme Quine<sup>26</sup>, nous devons nous demander quel est le degré de notre engagement ontologique lorsque nous parlons de mémoire collective, de mémoire partagée.

### Les rhétoriques holistes

Cette question n'est pas sans rapport avec ce que j'ai appelé les rhétoriques holistes<sup>27</sup>. J'entends par là les totalisations auxquelles nous procédons en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme autre chose que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention, comme isomorphes. Leur finalité rhétorique est patente : ces termes visent à créer « un effet d'ensemble »<sup>28</sup> qui renvoie à des idéaux de société, à des modèles du fonctionnement social, à des visions de l'autre surplombant toute épreuve empirique. On nomme ainsi aussi bien un regroupement d'individus (par exemple la communauté, la société, le peuple, les Africains...) que de représentations, de croyances,

de souvenirs (par exemple l'idéologie x ou y, la « mémoire nationale » ou la « conscience collective » telle que la définit Durkheim<sup>29</sup>), ou encore un regroupement de caractères réels ou imaginaires (par exemple l'identité ethnique, l'identité culturelle).

Dans les sciences sociales comme dans la vie quotidienne, nous traitons ces notions le plus souvent symboliquement, comme des termes renvoyant à une réalité mais sans avoir une idée très précise de leurs implications ontologiques. Beaucoup de ces termes, en effet, sont problématiques : « quand nous essayons de les définir, ils se dérobent ; lorsque nous parlons de leur sens, plus rien n'est stable et tout entre en mouvement »<sup>30</sup>. Le « peuple », par exemple, est une « totalité indistincte et jamais présente nulle part »<sup>31</sup>.

Ces termes sont des conventions commodes, qu'on utilise pour dénommer une réalité, mais qui, d'un strict point de vue linguistique, ne la désignent pas, faute de se référer de manière univoque à des choses du monde.

### Métaphores et dégénérescence conceptuelle

C'est particulièrement vrai dans le domaine des représentations collectives ou sociales où nous n'avons pas su faire autrement qu'adapter des termes désignant des états mentaux individuels pour dénommer le partage supposé de ces représentations : on évoquera ainsi la mémoire sociale, l'inconscient collectif, l'intelligence, les croyances ou les mentalités collectives, etc. Ce transport de si-

26. Willard van Orman Quine, 1977. *Le Mot et la Chose*. Paris, Flammarion, p. 378.

27. Joël Candau, 1998. *Mémoire et identité*. Paris, PUF.

28. Robert J. Thornton, 1988. « The Rhetoric of Ethnographic Holism. » *Cultural Anthropology* vol. 3, n° 3, p. 285-303.

29. « La forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences » (Émile Durkheim, 1960 & 1985. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, p. 633).

30. Hannah Arendt, 1996. *Considérations morales*. Paris, Payot & Rivages, p. 45.

31. Paul Valéry, 1945. *Regards sur le monde actuel*. Paris, Gallimard, p. 16.

gnification de l'individuel au collectif est à la fois théoriquement embarrassant — l'import empirique est douteux : les états mentaux désignés par ces termes sont uniquement attestés chez des individus — et discursivement bien pratique, ce qui explique la prolifération de ce type de métaphores, dont le sens flottant est souvent le signe d'une dégénérescence conceptuelle. L'enjeu est donc de dissiper les doutes et les ambiguïtés qui entourent cet import empirique, comme je tente de le faire ici avec la notion de mémoire partagée. À cette fin, dans mes travaux successifs<sup>32</sup>, j'ai proposé d'aborder la question du partage mémoriel en considérant trois dimensions ou trois niveaux de la mémoire : la protomémoire, la mémoire proprement dite et la métamémoire.

### *Protomémoire, mémoire et métamémoire*

Sous le terme de protomémoire, qui est une mémoire de bas niveau, je range l'éthos et les multiples apprentissages acquis lors de la socialisation précoce, la mémoire procédurale propre, par exemple, à une profession, la mémoire répétitive ou mémoire-habitude de Bergson ou l'habitus et l'hexis corporelle tels que les définit Bourdieu. Tous renvoient à cette « expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique », ou encore à tout ce qui relève des dispositions incorporées permanentes et qui devient « une connaissance par corps »<sup>33</sup>. La protomémoire agit le sujet à son insu et, à ce titre, joue notamment un rôle important dans les processus relevant de la cognition incarnée<sup>34</sup>. Cette protomémoire

constitue le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par les membres d'un groupe ou d'une société.

Si l'on considère maintenant le niveau strictement mémoriel (celui de la mémoire de rappel ou de reconnaissance), il n'est pas impossible qu'une certaine forme de mémoire partagée émerge entre des individus, pour des raisons que je n'ai pas le temps de développer ici. Cependant, la plausibilité de cette mémoire diminue drastiquement en fonction de deux variables : la taille du groupe considéré et le contenu du souvenir. Pour des raisons compréhensibles, le partage mémoriel se fait plus facilement dans un groupe à faible effectif que dans un groupe de grande taille. Lors d'un fait divers, par exemple, il est plus facile d'accorder les souvenirs de deux témoins — bien que le succès ne soit pas garanti — que d'une douzaine. Dans le premier cas, en outre, il est plus facile pour le chercheur de contrôler la réalité de ce partage que dans le second. La probabilité du partage mémoriel est donc corrélée négativement à la taille du groupe considéré.

Le contenu de ce qui est mémorisé joue également un rôle décisif. Sur ce point, entrent en jeu de nombreuses variables (sensations, émotions, narrativité de l'événement, etc.) mais je n'en évoquerai que deux ici. Nous pouvons garder en mémoire des représentations factuelles, qui sont des représentations relatives à l'existence de certains faits (« hier, il a fait une chaleur épouvantable »), et des représentations sémantiques, qui sont les représentations re-

32. Joël Candau, 1998, *op. cit.* — *Id.*, 2005, *op. cit.*

33. Pierre Bourdieu, 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil, p. 163.

34. Lawrence Shapiro, 2011. *Embodied cognition*. Routledge, Abingdon et New York.

latives au sens attribué à ces mêmes faits (« la chaleur d'hier m'a fait penser aux dangers du réchauffement climatique »). Le partage mémoriel est davantage probable dans le cas de représentations factuelles que de représentations sémantiques. En anthropologie de la mémoire, ce dernier cas est le plus intéressant car il permet de formuler des hypothèses moins triviales que lorsqu'on a affaire uniquement au partage supposé de représentations factuelles. En effet, faire l'hypothèse que tous les Français partagent la mémoire des faits historiques que sont par exemple l'Occupation ou les attentats du 11 septembre 2001, ce n'est pas prendre de grands risques. Admettons que tous les Français (disons « presque tous ») savent que la France a été occupée pendant la Seconde Guerre mondiale ou que les Twin Towers ont été détruites lors d'un attentat. On peut donc dire qu'il y a une forme de mémoire collective de ces faits historiques. Dans ce cas, le procédé rhétorique qui consistera à évoquer « la mémoire des Français » aura un fort degré de pertinence, mais celui qui l'utilisera triomphera sans gloire parce qu'il aura peu risqué ! En revanche, si l'on s'intéresse au sens donné à ces souvenirs d'événements, on devine que le partage de celui-ci par tous les Français devient très problématique. Le partage mémoriel est dans ce cas peu plausible puisqu'on a tout à la fois un groupe de très grande taille (65 millions d'individus) et le souvenir d'événements qui, au-delà de leur contenu factuel, sont saturés de significations diverses. Dans ces conditions, quel sens peut-on donner à cette notion de « mémoire collec-

tive des Français » ? On touche alors au niveau métareprésentationnel du partage mémoriel, que j'appelle la métamémoire.

Au niveau individuel, la métamémoire est d'une part la représentation que chacun de nous se fait de sa propre mémoire, la connaissance que nous en avons et, d'autre part, ce que nous en disons.

La métamémoire est une mémoire qui se donne elle-même comme objet. Elle est le regard réflexif sur les processus mémoriels qu'un individu est capable de mobiliser dans l'accomplissement d'une tâche ou qu'il se croit capable de mobiliser.

Au niveau collectif, prolifèrent des discours sur la mémoire que l'on peut qualifier de métamémoriels, comme quand, par exemple, des acteurs de la vie politique affirment : « nous avons une mémoire nationale ». C'est alors de la confusion entre mémoire et métamémoire que va naître le sentiment d'une mémoire partagée. En effet, à l'échelle d'un groupe ou de toute une société, on confond souvent le fait de dire, d'écrire ou de penser qu'il existe une mémoire collective — fait qui est facilement attesté — avec l'idée que ce qui est dit, pensé ou écrit rend compte de l'existence d'une mémoire collective. Nous confondons alors le fait du discours avec son contenu.

Affirmer que nous avons une mémoire nationale n'implique pas nécessairement que nous en ayons réellement une, pas plus que le fait de dire que nous avons une identité nationale — ou de le manifester en créant

par exemple un ministère portant ce nom — n'implique que nous soyons réellement dotés d'une telle identité.

### *Métamémoire vs mémoire collective : fonction de la confusion*

Cette confusion a une fonction sociale très importante: elle renforce dans les consciences individuelles le sentiment d'une mémoire commune. Au partage du sentiment subjectif d'une mémoire commune s'ajoute le partage d'un discours véhiculant la croyance que ce sentiment subjectif se fonde sur une réelle mémoire commune. On ne croit pas seulement ce qu'on croit, on pense et on dit aussi qu'on le croit, ce qui va donner davantage d'autorité à ce qui est cru. On ne naît pas semblables, soutenait Tarde<sup>35</sup>, on le devient. Ne le devient-on pas en croyant le devenir? La cohérence d'un monde social, quel qu'il soit, ne tient pas seulement aux différentes formes du partage mais aussi à ce que les membres d'un groupe croient et surtout disent de ce partage, soit sous la forme d'une revendication soit sous la forme de la déploration. Par conséquent, lorsque les membres d'un groupe affirment partager une mémoire, le point important est l'expression commune (et conjoncturelle) d'une croyance dans une mémoire commune. On a là, typiquement, une métamémoire collective, c'est-à-dire le récit partagé d'une mémoire supposée l'être. Ce métadiscours, comme tout langage, a des effets extrêmement puissants: il nourrit l'imaginaire des membres du groupe en les aidant à se penser comme une communauté et, fortement perfor-

matif, il contribue à modeler un monde où le partage s'ontologise, en particulier dans ses formes mémorielles. Il y a là une sorte de «ratification d'enregistrement»<sup>36</sup> du travail de construction d'une réalité mémorielle. Cependant, il incombe au chercheur, mais aussi au citoyen, de ne pas se tromper de niveau d'analyse en assimilant cette métamémoire à la mémoire collective, pour des raisons que je résume dans mes remarques conclusives.

### *Conclusion : partage et croyance au partage*

Le cadre théorique que je viens de proposer (protomémoire/mémoire/métamémoire) est très imparfait. Dans mes travaux je me suis efforcé de lui donner plus de densité, notamment en essayant d'identifier tous les critères d'une mémoire réellement partagée<sup>37</sup>. Je ne peux le faire ici, mais j'espère qu'en l'état cette manière d'aborder les phénomènes mémoriels peut avoir quelque utilité dans ce qui doit être notre préoccupation permanente: les généralisations indues. Pourquoi devons-nous être constamment habités par cette préoccupation? La première raison est scientifique. Comme j'ai essayé de le montrer, le partage intersubjectif des expériences mondaines et du souvenir que l'on en a ne va pas de soi. Laisser croire le contraire revient par conséquent à faire de la mauvaise science.

La seconde raison renvoie davantage à une responsabilité civique, ou citoyenne, du chercheur. Ayons toujours à l'esprit que la croyance

35. Gabriel de Tarde, 1993. *Les Lois de l'imitation*. Paris, Kimé, p. 78.

36. Pierre Bourdieu, 1993. «À propos de la famille comme catégorie réalisée.» *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 100, p. 36.

37. Joël Candau, 2009. «Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes? Une perspective naturaliste.» *Noesis* n° 15, p. 115-137. — *Id.* 2016. «Les critères de la mémoire partagée.» In Bénédicte Boisson [éd.], *Processus de création et archives du spectacle vivant: manque de traces ou risque d'inflation mémorielle?* Rennes, Presses Universitaires de Rennes (à paraître).

dans le partage naît avec une grande facilité, nonobstant la difficulté du partage. Comment comprendre ce paradoxe ? On doit cela à une autre caractéristique unanimement partagée par les êtres humains : non seulement une aptitude exceptionnelle au partage, mais aussi une forte inclination à croire dans le partage, que celui-ci soit réel ou pas. Par conséquent, ce qui signe l'identité de notre espèce, a une double caractéristique : nous partageons et nous croyons partager. Dès que nous sommes engagés dans une interaction (ce qui est notre lot quotidien), nous sentons bien que, par ce fait même, nous partageons quelque chose avec nos partenaires. Simple, en temps ordinaire, nous nous trompons souvent sur la nature de cette chose. Nous croyons fortement à un partage profond (de pratiques et de représentations), alors que ce que nous partageons c'est avant tout la croyance dans ce partage. Pour des raisons qu'il incombe à l'anthropologie d'expliquer, nous sommes enclins à ancrer cette croyance dans des formes primordiales (et parfois primaires) du partage — celles liées à la naissance, à la socialisation primaire et à l'éducation : pratiques identificatoires aux parents, au groupe d'appartenance, au territoire, à la langue, à la religion, etc.

Lorsque ces croyances envahissent l'espace public (par exemple du fait des chercheurs qui les valideraient sans précaution ou d'un projet politique qui les instrumentaliserait), elles peuvent être dangereuses et même meurtrières, comme le <sup>xx</sup>e siècle l'a largement montré. Après tout, de la notion de « conflits de mémoire »<sup>38</sup> appliquée à des sociétés, des nations ou des « communautés » à la thèse huntingtonienne du choc des « civilisations » — un bel exemple de rhétorique holiste, à juste titre fort controversée —, la distance est-elle si grande ? Dès lors, il me semble que la responsabilité du chercheur est de toujours rappeler que :

1. ce que nous prenons pour une mémoire partagée est principalement le récit partagé d'une mémoire supposée l'être ;
2. ce récit peut être au service du pire ou du meilleur selon qu'il sera ou non porteur d'exclusion de ceux qui ne sont pas supposés le partager ;
3. l'enjeu des grands récits aujourd'hui peut se résumer dans la question suivante : comment passer d'une (méta)mémoire collective exclusive des « autres » à une (méta)mémoire collective toujours plus inclusive ?

38. Joël Candau 2004. « Conflits de mémoire : pertinence d'une métaphore ? » In Véronique Bonnet [éd.], *Conflits de mémoire*, Paris, Éditions Khartala : 21-32.

# L'ANTHROPOLOGIE POUR TOUS

Traces 2015

Saint-Benoist-sur-Mer

Indicatif d'éditeur : 978-2-9528374



9 782952 837453