

## Mémoire et oubli : deux notions en tension

Michèle Baussant

Je souhaiterais reprendre certaines des problématiques qui ont été mises en lumière par les intervenants dans cette journée sur l'oubli, en les inscrivant en parallèle avec les questionnements d'un auteur, Jacques Hassoun-Nada. Lui-même avait en effet exploré les chemins empruntés par ces « contrebandiers de la mémoire » que sont, entre autres, les descendants de ceux, hommes et femmes, qui avaient vécu des ruptures traumatiques au cours de leur vie.

Lors d'un récent travail mené avec deux chercheuses, Évelyne Ribert et Nancy Venel, sur les différentes formes de patrimonialisation des mémoires à partir de trois expériences migratoires – égyptienne, espagnole et algérienne –, je suis tombée sur un texte dactylographié de Jacques Hassoun-Nada concernant son rapport à la mémoire et à l'oubli, replacé dans le contexte de l'histoire contemporaine des Juifs d'Égypte<sup>1</sup>. De là, il s'interrogeait de manière plus large sur la possibilité de s'ancrer, pour les individus comme pour les groupes sociaux qui avaient connu parfois plusieurs « exils » et ruptures à travers les générations, dans une continuité qui permette d'incruster *des inscriptions* successives. Il exprimait, à ce sujet, et à travers deux sentences, une tension non résolue (et sans doute destinée à le rester) entre, d'un côté, les risques d'un oubli délétère, sous forme de déni, d'occultation volontaire, et de l'autre, les heurs d'un oubli ouvrant sur la réappropriation critique d'un héritage, même (et surtout) sous forme de traces.

Évoquons tout d'abord l'oubli sous la forme d'un déni délétère : « Il s'agit d'un Indien qui revient dans son village natal après dix ans d'absence (ce film se passe dans les années 1970). On lui annonce que la cérémonie de la danse des vierges aura lieu le lendemain. À l'heure dite, la tribu réduite à une centaine de personnes se réunit. Mais viennent aussi en spectateurs, en voyeurs, les riches fermiers blancs du voisinage. Et les tambours battent. Et les chants de la tribu s'élèvent. Et les vierges dansent. Sous les regards narquois des blancs et les sourires gênés et amusés des jeunes Indiens américanisés. Alors, l'individu du début de notre histoire se lève, prend son poncho et se recouvre la tête et les yeux. Il ne veut ni voir ni

---

<sup>1</sup> Jacques Hassoun-Nada, « Juifs d'Égypte... entre Orient et Occident », in *À la recherche des Juifs d'Égypte*,

entendre la honte de sa tribu. La honte de sa tribu devenue objet de dérision. La honte des danses sacrées ridiculisées. Des chants ancestraux galvaudés. L'un après l'autre, les autres anciens de la tribu font de même. La danse des vierges s'arrête. Et les blancs qui n'ont rien compris – et pour cause – se retirent furieux d'avoir été privés d'un spectacle qu'ils étaient venus ridiculiser. De leur présence même. Et ce qui nous guette est qu'un jour, nous devenions les blancs de notre histoire. La considérant comme accidentelle, superflue. Sans intérêt aucun<sup>2</sup> ».

Dans le même temps, évoquons l'oubli comme possibilité latente d'un souvenir susceptible de devenir action : « On raconte que pendant plusieurs générations, dit-il, les gens chantent des hymnes dont ils connaissent le sens caché et le sens manifeste, puis vient une génération qui ne connaît plus que le sens manifeste, puis une autre qui ne comprend pas ce qu'elle lit, puis une génération qui ne sait plus lire, mais qui sait encore chanter ces mélodies, ces hymnes. Puis une génération arrive. Elle ne sait plus rien. Ni le sens caché ni le sens manifeste. Elle ne sait plus lire. Elle ne connaît plus la mélodie du chant englouti. Mais elle sait qu'il y a un lieu où elle peut un jour aller l'entendre, cette mélodie. Un lieu où le patrimoine se perpétue. Et où le chant peut encore venir charmer les oreilles. Caresser la nostalgie. Et ce lieu, même démolé, même ravagé, même partie d'un passé définitivement révolu, peut encore s'écrire, s'évoquer<sup>3</sup> ».

Mémoire et oubli ont en quelque sorte de commun d'être des notions en tension et polysémiques. Elles se recoupent, au point parfois d'être confondues, avec d'autres concepts tels que le souvenir, la tradition, la culture pour la première et le refoulement, la crypte, l'occultation, l'amnésie pour la seconde. Elles renvoient également à un contenu et à une action, et ont aussi à voir avec la problématique de l'origine et de la langue. Dans l'exemple donné à propos des Juifs d'Égypte, la langue arabe est la langue de la mémoire qui permet de reconnaître l'Égypte d'aujourd'hui « comme un pays jamais connu et où seule la trace, dans notre mémoire, de cette langue oubliée nous permet le repérage des lieux. [...] Autant de mots qui font revivre cet oubli, qui font revenir à la réalité une préhistoire<sup>4</sup> ». Mais elle est aussi paradoxalement la langue d'un oubli, celle qui n'a pas été transmise par les parents, et qui met les enfants dans la position de se réapproprier des valeurs, un héritage dans une langue

---

document non publié, 1998, p. 16-25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.17-18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> Charles Nawawi, « Témoigner dans ces lignes de l'origine », in *À la recherche des Juifs d'Égypte*, document non publié, 1978, p. 28-31.

étrangère à celle des ascendants. Langue de la mémoire, l'arabe est aussi la langue de l'oubli qui devient étrangère, réservée à ce qui doit rester incompris, voire interdite.

De cette tension, je voudrais, de manière un peu générale, revenir sur les liens consubstantiels entre mémoire et ce qu'on l'on nomme oubli et surtout sur une problématique centrale quand on aborde ces deux termes, à savoir comment saisir le passage d'une expérience individuelle à un phénomène collectif et selon quel processus dynamique s'effectue ce passage, en fonction de contextes spécifiques donnés ?

Dans ce passage à un niveau collectif, concernant les formes institutionnelles d'oblitération de certains pans du passé, il a été mis en évidence que ni la mémoire ni l'oubli ne se commandent véritablement ; c'est ce qu'a montré Nicole Loraux<sup>5</sup> à travers l'amnistie qu'elle distingue d'une forme de stratégie de l'oubli. S'agit-il, souligne-t-elle, d'un effacement sans retour et sans traces ? La marque grossièrement cicatrisée d'une amputation, de ce fait irrémédiablement mémorable, pourvu que l'objet en soit à jamais perdu ? L'aménagement d'un temps pour le deuil et la construction de l'histoire ? Ou une mémoire refusée comme enjeu politique visant à rétablir un échange entre les personnes destinées à vivre ensemble, où il s'agit de restituer une continuité que rien n'aurait entamée, comme si rien n'était advenu ?

Il en va de même des formes monumentales ou artistiques, permettant soit de se souvenir de ce qui a existé, quitte à engendrer de nouvelles significations liées au présent ou à aboutir à une forme d'enkystement ou de collage à la mémoire de l'autre, soit à « produire » de l'oubli. Fethi Benslama suggère ainsi que la mémoire victimaire ou « martyriologique » développée en Algérie, loin de permettre une séparation, peut aller jusqu'à une incorporation et à une introduction dans le corpus mémorial<sup>6</sup>. Ainsi à Oran, un monument aux morts français de la Première et Seconde Guerre mondiale a été recouvert par une chape de céramique et transformé en mémorial des morts algériens pendant la période coloniale : « Autrement dit, la mémoire "martyriologique" a été jusqu'à s'approprier les morts de ses ennemis et les enfermer dans son propre mémorial... ». Le choix a été fait de rester « collés à la mémoire de leur ancien ennemi, de mêler ses morts aux siens, [...] d'enfermer les symboles de la souveraineté de l'autre dans l'enveloppe de son propre corps symbolique<sup>7</sup> ». De son

---

<sup>5</sup> Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1998.

<sup>6</sup> Fethi Benslama, « La mémoire. Un passé en devenir », Paris, Autrement, 1999, p. 219-223.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 222-223.

côté, Zeynep Celik<sup>8</sup> a montré comment, toujours en Algérie, les lieux symboliques de la culture coloniale ont, dans le même temps, maintenu leur signification et leur capacité à se transformer et à acquérir de nouveaux sens. Ainsi, à travers le seul exemple de la place d'armes, construite après 1830 par l'armée devant le palais du Dey, elle analyse la multiplicité des sens dont ce lieu a été chargé au cours du temps et la manière dont il a été successivement pris par les souvenirs de ce qu'il était avant la colonisation française, puis pendant et après. Édifiée sur la base de nombreuses destructions de bâtisses et d'institutions qui formaient un des cœurs vitaux du tissu urbain algérois, elle prend sa forme finale hexagonale en 1844, avec des bâtiments en arcades dans un style français sur trois côtés et la mosquée *Al-Djadid* préservée (sur le minaret de laquelle une horloge sera placée en 1852), sur la partie est. Une statue haute de cinq mètres du Duc d'Orléans à cheval y est érigée en 1845, non au centre mais sur le côté droit devant la mosquée, le regard tourné face à la Casbah. La place fut rebaptisée « place du gouvernement » en 1870, lors du passage au régime civil. Puis, après l'indépendance du pays, elle devient la place des martyrs. La statue fut enlevée et son emplacement marqué par un mémorial abstrait. Néanmoins, elle est toujours nommée par les habitants comme la place du cheval.

L'existence d'un monument permet en principe de s'approprier diverses formes d'expériences qu'il suscite et que Serge Tisseron<sup>9</sup> définit comme des expériences individuelles, en relation avec le monument lui-même ; des expériences relatives à une mémoire familiale et enfin des expériences liées à la mémoire officielle, celle de la nation ou du groupe élargi autour de ses valeurs. Entremêlés, ces trois niveaux attestent du caractère problématique du monument, inséparable dans son projet de « production » de certaines formes d'oubli. Dédié à une cause qui doit en principe faire consensus, le projet commémoratif qu'il sous-tend n'est pas placé, postule S. Tisseron, sous le signe du souvenir mais du lien social. Destiné à rassembler, le monument vient sceller l'oubli de ce qui divise : « Et, pour parvenir à ce but, le monument invite chacun à passer sa mémoire individuelle au crible de la mémoire collective afin de privilégier une sorte de plus petit commun dénominateur du souvenir<sup>10</sup>. »

Mais il ne s'agit ici que d'une « invitation », tant il reste difficile de réduire les courants de pensée, les forces non homogènes, pénétrées de tensions et inégales, qui interagissent et

---

<sup>8</sup> Zeynep Celik, *Urban Forms and Colonial Confrontations. Algiers Under French Rule*, Berkeley, Los Angeles/Londres, University of California Press, 1997 ; *id.*, « Colonial/Postcolonial Intersections. *Lieux de mémoire* in Algiers », *Historical reflections* 28 (2), [1<sup>re</sup> éd., 1999-2000], 2002, p. 143-162.

<sup>9</sup> Serge Tisseron, *Comment l'esprit vient aux objets*, Paris, Aubier, 1999.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 67.

influent sur la mémoire, aux usages politiques et institutionnels du passé<sup>11</sup> dont peut relever l'entreprise monumentale. S'il existe d'étroits liens entre mémoire et pouvoir qui conduisent ses représentants à une alliance soit avec la mémoire, pour asseoir rétrospectivement une ascendance et établir une continuité, soit avec l'oubli, pour maîtriser la communication au sens large et l'accès aux espaces publics, traversés par différentes interprétations du passé, ni la mémoire ni l'oubli ne semblent pouvoir s'imposer, que ce soit par le biais d'une loi, d'une commémoration ou d'un monument. Et quand bien même peuvent intervenir de telles tentatives d'imposition, la trajectoire des enjeux soulevés n'est pas linéaire et fixée *ex ante*, elle change au fil du temps<sup>12</sup>. Cette démarche met ainsi en lumière la réflexivité des acteurs sociaux et des tensions liées à leurs positions sociales.

Quelle que soit la manière dont il est envisagé, le dialogue dynamique entre mémoire et oubli doit être regardé comme un produit du présent, fruit d'un processus variable. Ce processus doit être analysé selon la fonction que cette construction remplit dans le présent et toujours dans les limites imposées par le passé. Toute catégorie ou concept, rappelle Marshall Sahlins<sup>13</sup>, à l'épreuve des terrains empiriques – collectif ou individuel –, est toujours susceptible de soumettre ses significations culturelles à des réévaluations pratiques. Dans cette dynamique, il existe un rapport plus ou moins direct entre la formation de la mémoire, l'oubli et le changement des rapports aux milieux collectifs<sup>14</sup>. C'est ce que montrent notamment les travaux concernant les silences, les secrets, qui ne signifient pas pour autant l'oubli et l'absence de transmission, y compris dans le contexte d'une expérience traumatique vécue de manière individuelle et/ou collective, qui peut jouer le rôle d'arrimage mémoriel, faisant office de stabilisation du souvenir<sup>15</sup> ; ou des effets de ruptures multiples sur la filiation

---

<sup>11</sup> Sarah Gensburger et Marie-Claire Lavabre, « Entre “devoir de mémoire” et “abus de mémoire”. La sociologie de la mémoire comme tierce position », in Bertrand Müller (éd.), *Histoire, mémoire et épistémologie. À propos de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2004.

<sup>12</sup> Voir à ce sujet Romain Bertrand, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Broissieux, Éditions du Croquant/Savoir-Agir, 2006 et Sarah Gensburger, « Essai de sociologie de la mémoire : le cas des camps annexes de Drancy dans Paris », *Genèses* 61 (4), 2005, p. 49-67 ; *id.*, « Les figures du Juste et du résistant et l'évolution de la mémoire historique française de l'Occupation », *Revue française de science politique* (52), 2002, p. 291-322.

<sup>13</sup> Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>14</sup> Ainsi que le note M. Halbwachs : « La succession de souvenirs, même de ceux qui sont les plus personnels, s'explique toujours par les changements qui se produisent dans nos rapports avec les divers milieux collectifs, c'est-à-dire, en définitive, par les transformations de ces milieux, chacun pris à part, et de leur ensemble », *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950, p. 95.

<sup>15</sup> Il génère des déformations, des métamorphoses successives du sens de l'épisode refoulé qui, non situé, va se mêler à d'autres expériences, absorber d'autres références historiques. Cette histoire, qui ne fait dès lors plus référence à un événement unique, se déploie en un certain nombre de versions et dans un double mouvement, au sein duquel le passé n'est pas seulement modelé par le présent, mais le présent est aussi visité par le passé. Le caractère idéologique ou mythique de l'histoire n'invalide pas nécessairement ses qualités factuelles, ainsi que

et sur la transmission de la mémoire, susceptible de devenir lacunaire et paradoxale<sup>16</sup>. Ce qui fait rupture peut aussi paradoxalement devenir un moment fondateur de la mémoire et/ou de l'identité et le lien brisé entre les générations, ce qui les nouent entre elles. L'oubli, montre Roger Bastide en s'attachant à l'exemple des religions afro-américaines au Brésil, n'est pas nécessairement définitif, mais il constitue la possibilité latente d'un souvenir qui devient action. En effet, au cours du temps, il note que la structure de la mémoire est susceptible de se modifier tandis que des vides apparaissent dans la trame du scénario. Dès lors, le groupe cherche ailleurs de nouvelles images pour « boucher » les trous et redonner à la mémoire collective une signification qui relève de l'organisation structurelle de ses éléments<sup>17</sup>: « 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... ».

Le partage individuel et collectif du travail de production des significations implique l'existence, entre les membres d'une collectivité donnée, d'un imaginaire minimal de la continuité, qui conditionne la pensée d'un avenir commun<sup>18</sup>. La transmission apparaît donc comme un enjeu capital des échanges entre individus et entre générations, avec leurs « négatifs », l'oubli partiel et une relative incomplétude, nécessaires et positifs, afin d'autoriser le passage d'un temps à un autre. Néanmoins, tout défaut d'inscription mémorielle collective – inscription qui implique, semble-t-il, un sentiment d'identification à une cause commune – peut constituer une entrave supplémentaire à ce passage, qui sous-tend aussi un travail de deuil et d'historicisation. Cette question du deuil – funéraire et culturel, individuel et collectif –, paraît d'autant plus importante qu'il est un temps et un lieu où se retravaille le lien. À travers lui se dit quelque chose sur l'origine, la fin, la continuité et la succession des générations. Si certains exemples de sociétés contemporaines nous montrent l'existence d'« amnésie structurale » ou « généalogique » pouvant les toucher,

---

l'a souligné Jan Assmann, dans l'ouvrage *Moïse l'Égyptien*, Paris, Aubier, 2001.

<sup>16</sup> Caractérisée par une double contrainte – ni récit ni oubli –, elle signe une parole et un oubli impossibles. Voir Nicole Lapierre, *Le Silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Plock*, Paris, Plon, 1989.

<sup>17</sup> Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique* (21), 1970, p. 65-108.

<sup>18</sup> Danielle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

notamment en Asie du Sud-Est<sup>19</sup>, d'autres ne semblent pas pouvoir s'accommoder d'un passé devenu une sorte de *foreign country*. Restent alors l'écriture, la parole et d'autres formes d'expression permettant de créer un espace qui n'est pas celui d'une « adhésion passionnée » ou d'une « dénégation ravageante<sup>20</sup> » mais conduit à la manière de Jan Assmann dans son *Moïse l'Égyptien*, à une archéologie d'un savoir. Un savoir qui soit à la fois un renouement et non un « retour », et un dénouement et non un reniement : « Si l'histoire ne se répète jamais, elle produit néanmoins des effets de répétitions et le temps pour l'écrire ne se compte pas en années... Fondamental est ce travail d'écriture, de transcriptions, arracher de la décomposition des dizaines de siècles et ce afin qu'une nouvelle histoire puisse advenir<sup>21</sup>. »

© Centre Alberto Benveniste, avril 2010

*Michèle Baussant est depuis 2005 chargée de recherches au CNRS, au laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186) à l'Université Paris Ouest-Nanterre la Défense. Ses recherches portent sur les formes de l'exil, de la mémoire et de sa patrimonialisation éventuelle, du deuil et de la transmission.*

*Elle a publié Pieds-noirs. Mémoires d'exils, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idée », 2002. Elle a ensuite dirigé deux travaux collectifs : Du vrai au juste : la mémoire, l'histoire et l'oubli, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006 ; et « Mémoires plurielles, mémoires en conflit », Ethnologie française 37 (3), 2007.*

---

<sup>19</sup> Janet Carsten, « The Politics of Forgetting. Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, 2, Edimburg, 1995, p. 317-335.

<sup>20</sup> J. Hassoun-Nada, « Juifs d'Égypte... », art. cit., p. 24.

<sup>21</sup> Ch. Nawawi, « Témoigner dans ces lignes... », art. cit., p. 31.