

La métamémoire ou la mise en récit du travail de mémoire

Joël CANDAU (Professeur d'anthropologie, candau@unice.fr)

Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie « Mémoire, Identité et Cognition Sociale » (LASMIC, E.A. 3179)
Université de Nice-Sophia Antipolis

La mémoire peut être définie comme l'ensemble des traces discontinues du passé (lointain ou récent) que nous mobilisons et reconfigurons au présent pour nous projeter vers un futur (immédiat ou éloigné), notamment par le biais de l'imagination¹. Parce que toute trace implique la perte – elle est incomplète en regard de ce qui a fait trace² – la mémoire est toujours faite de souvenirs et d'oublis. Bien que l'étude des formes³ partagées de l'oubli soit négligée⁴, on peut attester plus facilement l'existence de celles-ci que le partage effectif des représentations du passé, l'ontologie profonde d'un phénomène absent étant précisément son absence, alors que celle d'un phénomène présent est moins sa présence que la manière dont il est présentifié. Pour cette raison, il est beaucoup moins hasardeux d'affirmer que des individus ont en commun l'oubli d'un événement – il suffit, pour cela, de constater la vacuité ou, plus exactement, le silence⁵ de leur mémoire en regard de l'événement considéré – que de supposer qu'ils en partagent le souvenir. Dans ce dernier cas, en effet, la référence partagée à un même souvenir ne garantit aucunement l'identité du contenu mémoriel. Par conséquent, la notion de mémoire partagée ne va pas de soi. Si les données sur les mémoires individuelles peuvent être rassemblées avec une facilité relative (le chercheur peut par exemple enregistrer par écrit ou sur un support magnétique la manière dont un individu essaie de verbaliser la sienne, avec toutes les limites de l'exercice), l'hypothèse d'une mémoire partagée est une inférence exprimée par le biais de métaphores (mémoire collective, sociale, familiale, nationale, historique, professionnelle, etc.) qui peuvent tout aussi bien rendre compte d'un partage mémoriel réel qu'être purement rhétoriques, sans aucun fondement empirique. Bref, toute la difficulté est de montrer comment des souvenirs peuvent devenir communs pour tout ou partie des membres d'un groupe.

Je vais argumenter à partir de la situation la plus simple que l'on puisse imaginer : le partage du souvenir d'une expérience olfactive par deux individus, en l'occurrence par un de mes informateurs et moi-même. On peut estimer que ce cas de figure est bien trop fruste et ne nous aide pas à comprendre la nature des mémoires putativement partagées à une plus grande échelle. À mes yeux, cependant, il serait erroné de sous-estimer l'enjeu scientifique que représente l'attestation d'une intersubjectivité de cette mémoire sensorielle, même limitée à deux personnes. En effet, si nous réussissons à montrer qu'elle peut être partagée alors qu'elle est par définition très intime, l'hypothèse du partage mémoriel dans ses aspects les plus mondains (sociaux, institutionnalisés) gagnera en crédibilité.

Un jour, lors d'une de mes enquêtes sur les savoirs et savoir-faire olfactifs, un fossoyeur d'une entreprise niçoise de pompes funèbres m'a dirigé vers les containers dans lesquels lui et

¹ Greg Miller, « A Surprising Connection Between Memory and Imagination », *Science* (315), 2007, p. 312 ; Demis Hassabis, Dharshan Kumaran, Seralynne D. Vann, Eleanor A. Maguire, « Patients with Hippocampal Amnesia Cannot Imagine New Experiences », *PNAS* 104 (5), 2007, p. 1726-1731 ; Yadin Dudai et Mary Carruthers, « The Janus Face of Mnemosyne », *Nature* (434), 2005, p. 567.

² Joël Candau, « Traces et mémoire », *Le monde alpin et rhodanien* (1998/1), p. 7-10 ; *id.*, « Traces singulières, traces partagées ? », *Socio-anthropologie* (12), 2002, p. 59-73.

³ Paul Connerton, « Seven types of forgetting », *Memory Studies* 1 (1), 2008, p. 59-71.

⁴ Jesús M. de Miguel, « La memoria perdida », *Revista de antropología social*, 13, 2004, p. 9-35.

⁵ Jorge Mendoza Garcia, « Exordio a la memoria colectiva y el olvido social », *Athenea Digital* (8), 2005, p. 1-26.

ses collègues jetaient tous les restes non-humains récupérés après une réduction de corps : vêtements en lambeaux, planches de bois vermoulu des cercueils, linceul, etc. Il a soulevé le couvercle du container, en a flairé rapidement l'intérieur et m'a dit : « Sentez ! » J'ai obtempéré. À ce moment-là, j'ai partagé avec lui – ou j'ai cru partager : je reviendrai sur ce point – une expérience sensorielle⁶ qui devait me permettre de constituer un souvenir olfactif identique au sien : comme lui, après avoir senti ces restes, j'étais supposé pouvoir reconnaître la même odeur lorsque l'occasion s'en présenterait. On peut tenter d'expliquer ce partage d'une expérience et d'un souvenir olfactifs, ou cette croyance dans le partage : i) en prenant très au sérieux les quelques secondes où une expérience réellement partagée du monde sensible semble se nouer entre l'anthropologue et son informateur ; ii) en essayant de répondre aux deux questions suivantes : quelle est la nature de ce partage et à quelles conditions est-il possible ?

Pour répondre à ces questions, j'ai imaginé ou agencé un certain nombre d'outils conceptuels. Je ne prétends pas réussir ainsi à surmonter toutes les difficultés liées à l'hypothèse de l'intersubjectivité mémorielle. Mon objectif est bien plus modeste : il s'agit tout simplement d'affronter ces difficultés et de ne pas faire comme si elles n'existaient pas. Dans la première partie de ce texte, j'examinerai la question de la nature du partage, en insistant sur ses dimensions mémorielle, protomémorielle et métamémorielle. Dans la seconde partie, bien plus courte que la première, j'évoquerai une des conditions du partage à mes yeux essentielle : l'existence de ce que j'appelle des sociotransmetteurs. La plupart du temps, mon propos reste centré sur ce moment singulier où le fossoyeur m'a dit : « Sentez ! »

La nature du partage mémoriel

Quelques mots, tout d'abord, sur le modèle relativement consensuel de la mémoire olfactive : après s'être déposé sur l'épithélium olfactif, dans la partie supérieure de nos fosses nasales, le stimulus (un ensemble de molécules odorantes) est traité par le cerveau d'un individu en même temps que les informations contextuelles, aussi bien purement sensorielles qu'émotionnelles (syndrome de Proust⁷). Le traitement de ce stimulus (reconnaissance, dénomination⁸, catégorisation, etc.) se fait à l'aide d'informations déjà mémorisées, anciennes traces olfactives qui sont étroitement liées à l'environnement culturel (influences de la socialisation, des expériences et apprentissages olfactifs et gustatifs, des habitudes alimentaires, des pratiques cosmétiques, etc.). Au terme de ce traitement, le stimulus est encodé dans la mémoire à long terme sous forme d'une nouvelle trace olfactive. En quoi consiste cette trace ? Très grossièrement, on peut la décrire comme la connexion renforcée entre une population de neurones, ce qu'autorise la plasticité synaptique : les bases moléculaires de ce processus d'augmentation (ou éventuellement d'affaïssement) de l'efficacité synaptique sont aujourd'hui bien connues⁹. Cette trace a pour particularité d'être tenace¹⁰. La question qui se pose alors est la suivante : comment passer de cette trace irréductiblement singulière, propre à un individu, à l'hypothèse d'un partage possible d'une

⁶ Joël Candau, *Mémoire et Expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF, 2000.

⁷ Simon Chu et John Joseph Downes, « Long Live Proust: The Odour-Cued Autobiographical Memory Bump », *Cognition* (75), 2000, p. B41-B50.

⁸ J. Candau, « El lenguaje natural de los olores y la hipótesis Sapir-Whorf », *Revista de antropología social* (12), 2003, p. 243-259.

⁹ La potentialisation (augmentation de l'efficacité synaptique) et la dépression (affaïssement) à long terme dépendent de l'activation des récepteurs de la molécule NMDA : voir, parmi une littérature abondante, Alain Berthoz, *La Décision*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 254.

¹⁰ J. Candau, « De la ténacité des souvenirs olfactifs », *La Recherche* (344), 2001, p. 58-62.

expérience olfactive ? Comment se construit (éventuellement) une mémoire olfactive partagée ?

Une première observation, très banale : je ne peux présumer le partage d'un souvenir olfactif que si je suis capable de sentir les molécules odorantes qui vont provoquer l'odeur¹¹. Dans la même situation que moi, un anthropologue anosmique n'aurait eu aucune chance de partager cette expérience avec le fossoyeur et de s'en souvenir. Par ailleurs, il faut faire l'hypothèse que le fossoyeur et moi-même avons *grosso modo*, comme tous les êtres humains¹², le même équipement physiologique qui nous permettra de percevoir à peu près de la même façon les stimuli olfactifs. Cette hypothèse, je la fais mienne, mais presque à contrecœur, car plusieurs arguments m'incitent à la nuancer fortement.

En premier lieu, face au container, nous sommes deux individus uniques, du fait de l'unicité génétique et épigénétique de chaque esprit-cerveau¹³. Rien ne permet d'affirmer, pour cette raison, que les scènes mentales que nous construisons face au même événement – l'ouverture du container et la libération de molécules odorantes – sont parfaitement superposables. À cela s'ajoute – ou plutôt : *avec* cela se combine – une difficulté intrinsèque au registre des sensations. C'est un vieux *topos* philosophique, mais le partage de celles-ci s'avère très incertain puisqu'il s'agit en définitive de partager des *qualia*¹⁴, réputées pour une large part comme « incommunicables », et qui sont les qualités subjectives de la sensation définies comme l'expérience phénoménale de la chose – par exemple, du stimulus olfactif – ou encore, selon la formule consacrée par Thomas Nagel, comme « l'effet que cela fait¹⁵ ». On a donc de bonnes raisons de penser que l'expérience olfactive du fossoyeur et la mienne restent, par maints aspects, irréductibles l'une à l'autre.

Si je poursuis l'interprétation de la petite scène ethnographique qui sert de prétexte à cet article, il est probable que mes dispositions mémorielles dans le domaine de l'olfaction – comme, sans doute, dans la totalité des autres expériences mondaines – sont très différentes de celles du fossoyeur. Elles le sont, assurément, d'un point de vue biographique : depuis sa toute petite enfance, le « vécu » olfactif de mon informateur est d'une autre nature que le mien, ne serait-ce que parce que nous n'avons pas grandi dans le même environnement, la même maison, la même famille, la même école, etc. Chacun à leur façon, ces « vécus » (ces socialisations) divers colorent nos expériences olfactives respectives.

Mes dispositions mémorielles sont encore éloignées d'un point de vue professionnel : dans ce registre particulier des odeurs de la mort et des morts, je suis très loin d'avoir l'expérience olfactive de mon informateur. Cette expérience lui a permis, par exemple, de

¹¹ Dans le langage naturel, l'odeur, qui est la représentation cognitive de l'odorant, est la plupart du temps confondue avec l'odorant lui-même, ce dernier n'étant par ailleurs jamais vraiment dissocié cognitivement de la source odorante.

¹² Gordon M. Shepherd « The Human Sense of Smell: Are We Better Than We Think? », *PLoS Biology* 2 (5), 2004, p. 572-575.

¹³ « Every brain constructs the world in a slightly different way from any other because every brain is different » : Rita Carter, *Mapping the Mind*, Londres, Phoenix, 2000, p. 175-176.

¹⁴ Searle juge le terme *qualia* impropre parce que, dit-il, il n'y a pas *un* aspect qualitatif de la conscience et toute la conscience est *quale* (les états mentaux sont tous subjectifs) : « Deux biologistes et un physicien en quête de l'âme », *La Recherche* (287), 1996, p. 77. Néanmoins, pour des raisons que je ne peux développer ici, je crois que l'événement subjectif qu'est une odeur est une *quale* d'un type particulier, une « *superquale* » si j'ose dire, en ce sens qu'elle renvoie à une chose du monde non « intersubjectivement observable » (Willard Van Orman Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. de l'anglais par Joseph Dopp et Paul Gochet, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1977, p. 324) et, plus précisément, à une chose intangible.

¹⁵ Thomas Nagel, « What is it Like to Be a Bat? », *The Philosophical Review* 133 (4), 1974, p. 435-50.

comparer les sensations nées de l'ouverture du container avec le souvenir des sensations antérieures, ressenties dans le cadre de son métier. Il y a là une culture olfactive¹⁶ propre à un métier qui m'est complètement étrangère.

Au-delà de cette compétence professionnelle, presque technique, il existe une différence majeure entre lui et moi. Si la découverte de cet univers olfactif lié à la mort et, concrètement, aux cadavres peut être un choc pour l'anthropologue culturel que je suis, ce choc n'est qu'un moment très court de ma vie. Simplement de passage dans ce monde des odeurs de la mort, je n'y suis pas installé comme le sont les fossoyeurs, les morguiers¹⁷, les médecins légistes ou les thanatopracteurs. Tous ces professionnels, au quotidien, sont confrontés à des odeurs de personnes décédées, de toutes origines, hommes et femmes, jeunes et vieux, parfois dans un état de décomposition avancée. « On a un vécu d'odeurs », affirme un morguier. Par conséquent, estime un employé des pompes funèbres, « On voit pas les choses pareil ». « À force, on s'habitue », renchérit un thanatopracteur.

Cette habitude par imprégnation est si puissante que ces univers olfactifs sévères sont presque banalisés ou, en tout cas, considérés comme « allant de soi », suscitant des réactions, des comportements considérés eux aussi comme « allant de soi ». On est là en présence de ce que j'appelle des comportements protomémoriels.

Je précise maintenant cette notion de protomémoire. Dans mes travaux antérieurs¹⁸, 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 ou de haut niveau, qui est la faculté mémorielle la mieux connue et la plus souvent prise en compte dans les enquêtes, et la métamémoire.

Sous le terme de protomémoire, je range l'*èthos* 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 Bergson¹⁹, les conduites « convenables » mémorisées sans y prendre garde²⁰ 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 corps²¹ ». La protomémoire agit sur le sujet à son insu, sans jamais accéder à sa conscience claire. En résumé, cette protomémoire, faite de « systèmes entiers de connaissances qui se réveillent automatiquement à un moment donné²² », constitue le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par les membres d'un groupe ou d'une société. À ce titre, elle donne une forte vraisemblance à l'hypothèse d'une mémoire commune.

Au sein des professions confrontées quotidiennement aux odeurs de la mort, ces dispositions protomémorielles sont à l'origine d'expériences olfactives singulières qui restent interdites à l'anthropologue de passage. Il y a une mémoire qui se forme et qui est partagée

¹⁶ Joël Candau, « The Olfactory Experience: Constants and Cultural Variables », *Water, Science & Technology* 49 (9), 2004, p. 11-17

¹⁷ Ce terme désigne un employé chargé du service de la morgue.

¹⁸ J. Candau, *Mémoire et Identité*, Paris, PUF, 1998, p. 11-14 ; *id.*, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 77-78.

¹⁹ Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 1939, p. 86-87.

²⁰ Françoise Zonabend, « Les maîtres de parenté. Une femme de mémoire en Basse-Normandie », *L'Homme* (154-155), 2000, p. 510.

²¹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 163.

²² Serge Nicolas, *Mémoire et Conscience*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 5.

(sans être la plupart du temps verbalisée) par le simple fait d'être membre du groupe professionnel depuis suffisamment longtemps. Ainsi, lors de l'ouverture d'une armoire frigorifique dans laquelle se trouvaient en dépôt une quinzaine de corps d'enfants (principalement des enfants mort-nés ou des morts subites), un morguier de la ville de Nice a subitement baissé la voix pour déclarer : « Là, il y a les enfants. Bon, là ça ne sent plus, ça ne sent plus. » Pourtant, l'odeur m'a paru aussi forte que dans les autres armoires, où sont conservés des corps de personnes adultes. De la part de mon informateur, il y a eu à ce moment-là une sorte de déni des stimuli olfactifs, qui est peut-être un effet de son *habitus* professionnel : tout se passe comme si dans ce milieu saturé d'odeurs « à ne pas regarder²³ », il importait que les odeurs des enfants soient intrinsèquement « invisibles ». Un enfant « ne sent pas » ou alors, « il sent bon », comme l'a affirmé un autre de mes informateurs, fossoyeur. Ce déni, l'anthropologue est incapable de le partager, essentiellement je crois parce qu'il subit à ce moment-là un choc émotionnel que ses informateurs ne ressentent pas de la même manière, soit parce qu'ils ne l'éprouvent pas avec la même intensité (phénomène d'habituation), soit parce que des mécanismes de défense leur permettent de le mettre à distance, voire de le refouler.

Ces nuances apportées, admettons néanmoins que le fossoyeur et moi avons senti à peu près la même chose lorsque le couvercle du container a été soulevé. En l'espèce, le risque de surestimer le partage est réel mais limité, compte tenu de la nature de l'odorant. En effet, on a tout lieu de penser qu'il existe des invariants en matière de perception olfactive, au moins pour le versant négatif de l'espace hédonique. Lors de travaux consacrés à la sensibilité chimiosensorielle chez le nouveau-né humain, on a observé des marqueurs faciaux du dégoût en présence de l'odeur de l'acide butyrique, jugée désagréable par les adultes²⁴. Dans le domaine du goût, largement impliqué dans l'odorat par la voie rétronasale²⁵, on sait que les nouveaux-nés réagissent négativement à l'amertume²⁶. Par ailleurs, dans le cas d'un jugement hédonique, les odeurs dites désagréables sont traitées plus rapidement que toutes les autres²⁷, avec comme corollaire une augmentation du rythme cardiaque des sujets²⁸. Il semble que notre sens de l'odorat soit naturellement mis en alerte, de manière précâblée, par ces odeurs²⁹. Sans doute sommes-nous devant un phénomène adaptatif³⁰ : nous aurions intérêt à détecter plus rapidement les mauvaises odeurs afin de nous en détourner aussitôt, certaines d'entre elles pouvant être toxiques. Si le lien établi entre les pestilences et la toxicité n'est pas un lien

²³ Selon les propres termes d'un de mes informateurs. J. Candau et Agnès Jeanjean, « Des odeurs à ne pas regarder... », *Terrain* (47), 2006, p. 51-68.

²⁴ Robert Soussignan et Benoist Schaal, « Les systèmes émotionnels chez le nouveau-né humain : invariance et malléabilité des réponses aux odeurs », *Enfance* (3), 2001, p. 236-246 et *id.*, « Forms and Social Signal Value of Smiles Associated with Pleasant and Unpleasant Sensory Experience », *Ethology* (102), 1996, p. 1020-1041.

²⁵ Dana M. Small, Johannes C. Gerber, Erica Mak et Thomas Hummel, « Differential Neural Responses Evoked by Orthonasal Versus Retronasal Odorant Perception in Humans », *Neuron* (47), 2005, p. 593-605.

²⁶ J. E. Steiner, « Human Facial Expressions in Response to Taste and Smell Stimulation », *Advances in Child Development and Behavior*, 13, 1979, p. 257-295.

²⁷ En outre, quand nous imaginons des odeurs, nous flairons (*sniffing vs smelling*) plus profondément s'il s'agit d'odeurs plaisantes (le chocolat) que déplaisantes (l'urine) : Stephen Michael Kosslyn, « Understanding the Mind's Eye... and Nose », *Nature Neuroscience* 6 (11), 2003, p. 1124.1124 ; Moustafa Benfasi et al., « Olfactory Activity During Imagery Mimics that During Perception », *ibid.*, p. 1142-1144.

²⁸ M. Benfasi et al., « Réponses émotionnelles aux odeurs : aspects psychologiques et psychophysiologiques » in Hélène Paugam-Moisy, Vincent Nyckees, Josiane Caron-Pargue (éds), *La Cognition entre individu et société*, Paris, Hermès, 2001, p. 193 et p. 198. Des données neuroanatomiques, électrophysiologiques et psychophysiologiques « plaident en faveur de l'existence de deux sous-systèmes neuronaux distincts dans le traitement des odeurs plaisantes et déplaisantes » (*ibid.*, p. 192).

²⁹ Adam K. Anderson et al., « Dissociated Neural Representations of Intensity and Valence in Human Olfaction », *Nature Neuroscience* 6 (2), 2003, p. 196-202.

³⁰ Stephan Hamann, « Nosing in on the Emotional Brain », *ibid.*, p. 106-108.

causal direct, il n'en est pas moins patent, statistiquement parlant³¹. Dès lors, comme dans beaucoup d'autres domaines de la cognition³², il est préférable de surestimer un danger que de le sous-estimer. En l'occurrence, il vaut mieux se méfier à tort d'une mauvaise odeur que négliger un stimulus malodorant qui serait effectivement nocif. Pour ces diverses raisons, il n'est pas irréaliste de penser que le fossoyeur et moi, dotés de la même orientation physiologique favorisant la détection des odeurs nauséabondes, ayons perçu et mémorisé de manière similaire les matières odorantes enfermées dans le container. Cette hypothèse est d'autant plus plausible qu'il s'agissait de matières relativement neutres, émotionnellement et symboliquement, ou en tout cas moins saturées de représentations que, dans l'exemple précédent, le corps d'un enfant mort.

Cette aptitude physiologique commune est-elle suffisante pour faire naître et justifier le sentiment d'une mémoire partagée ? Évidemment non. En premier lieu, il faut pour cela que chacun d'entre nous ait conscience de sa sensation. Nous gérons en permanence, dans la pénombre de notre mémoire, et même dans sa partie la plus obscure, d'innombrables messages (par exemple intéroceptifs ou proprioceptifs) qui, tant qu'ils restent inconscients, n'ont aucune chance de faire naître un sentiment du partage. Sans cette conscience qui, au cours du processus évolutif, a pu naître d'émotions primordiales³³ ou de l'aptitude de notre cerveau à construire des scènes mentales d'abord frustes puis de plus en plus complexes³⁴, aucune représentation mentale partagée ne peut être revendiquée. En second lieu, tout comme le fossoyeur, je dois avoir conscience de ma conscience pour, éventuellement, pouvoir en parler – compétence qui signe l'identité de l'espèce³⁵. En troisième et quatrième lieux, il faut que chacun de nous ait conscience : i) que l'autre a conscience de sa sensation ; ii) que cet autre – le partenaire sensoriel – est lui-même conscient que chacun de nous a conscience que l'autre a conscience de sa sensation.

Je m'arrêterai là, dans ce qui devient une mise en abîme un peu vaine d'un savoir réellement mutuel, pour me limiter à souligner l'importance de ce niveau métareprésentationnel³⁶ des sentiments de partage. Il conditionne aussi la possibilité de revendiquer une mémoire partagée. Dans ce cas précis, ce niveau métareprésentationnel est celui de la métamémoire.

Au niveau individuel, la métamémoire est d'une part la représentation que chacun se fait de sa propre mémoire (qui peut être une mémoire du présent ou du passé immédiat, comme c'est le cas dans la scène du container) et la connaissance qu'il en a et, d'autre part, ce qu'il en dit. Le niveau métamémoriel est celui d'un regard réflexif sur les processus mémoriels qu'un individu est capable – ou croit être capable – de mobiliser dans l'accomplissement d'une tâche.

Lorsqu'on passe de l'individu au groupe, la métamémoire est une dimension essentielle du sentiment d'intersubjectivité mémorielle. C'est parce que nous avons conscience de ce que

³¹ André Holley, 1999, *Éloge de l'odorat*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 220.

³² Dan Sperber, Lawrence A. Hirschfeld, « The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity », *Trends in Cognitive Sciences* 8 (1), 2004, p. 40-46.

³³ Derek Denton, *Les Émotions primordiales et l'éveil de la conscience*, Paris, Flammarion, 2005.

³⁴ Gérald M. Edelman, Giulio Tononi, *Comment la matière devient conscience*, Paris, Odile Jacob, 2000.

³⁵ J. Candau, « L'identité humaine : identité d'espèce ou espèce d'identité ? », in *Identité(s)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes/CNRS, 2004, p. 15-39.

³⁶ Sur notre aptitude, dans la vie quotidienne, à penser et parler à propos de nos états mentaux et, plus largement, à théoriser sur l'esprit et le langage, voir D. Sperber (éd.), *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

nous partageons, et parce que nous en parlons, que nous sommes capables de revendiquer une mémoire commune. À noter, toutefois, qu'il n'est pas nécessaire que la conscience du partage renvoie à un partage réel pour que naisse cette revendication. En effet, si la *revendication* d'une mémoire partagée se fonde toujours sur le postulat du partage, ce partage peut être réel ou imaginaire, raison pour laquelle le *sentiment* d'une mémoire partagée est souvent illusoire. *A contrario* de ce que j'ai dit plus haut sur le partage plausible d'une expérience olfactive désagréable, je ne peux exclure que l'odeur que j'ai perçue au-dessus du container, puis que j'ai mémorisée, n'a rien de commun avec celle perçue et mémorisée par le fossoyeur, bien que j'aie cru fermement – comme lui – sentir la même chose, ce qui peut me conduire du même coup à revendiquer un souvenir olfactif commun.

On aurait tort de sous-estimer l'importance de cette revendication métamémorielle dans les phénomènes dits de « mémoire collective ». Souvent, nous confondons le fait de dire, d'écrire ou de penser que nous partageons une mémoire – des souvenirs, des expériences – avec l'idée que ce qui est dit, écrit ou pensé rend compte d'un partage mémoriel réel. Bref, nous confondons le fait du discours avec ce qu'il est supposé décrire. Or, cette confusion a une fonction sociale très importante : elle renforce dans les consciences individuelles le sentiment d'une mémoire commune. Au sentiment subjectif d'une mémoire commune s'ajoute le partage objectif 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. La cohérence d'un monde social, quel qu'il soit (même le « petit monde » que je constitue avec le fossoyeur), ne tient pas seulement au fil précaire « des illusions partagées³⁷ » mais aussi à ce que les membres d'un groupe disent de ce partage, soit sous la forme d'une revendication – ce point avait bien été noté par Halbwachs dans *Les Cadres sociaux de la mémoire*³⁸ – soit sous la forme de la déploration quand on s'afflige de la perte d'une mémoire supposée partagée (mémoire nationale, professionnelle, familiale, etc.). Par conséquent, lorsque le fossoyeur et l'anthropologue (moi en l'occurrence) affirment percevoir et mémoriser une odeur comme chacun croit que l'autre la perçoit et la mémorise, le trait remarquable est l'expression partagée d'une croyance dans une expérience et une mémoire communes.

Bien évidemment, cette revendication partagée a bien plus de chances de se manifester là où des individus vivent durablement dans un univers commun que lorsque cet univers n'est qu'occasionnellement cohabité, comme cela se produit en situation d'enquête. Les professionnels qui travaillent au quotidien dans un environnement olfactif difficile, pour leur part, revendiquent presque unanimement le partage de leurs expériences olfactives. « On a à peu près tous le même odorat, je pense », a dit un morguier. Dans leur discours, les nombreuses occurrences d'expressions telles que « nous », « pour nous », « on », etc. suggèrent bien l'importance de ce métadiscours qui, 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 performatif, il contribue à modeler un monde où le partage s'ontologise, en particulier dans ses formes mémorielles.

³⁷ François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995, p. 147.

³⁸ Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1994.

Les sociotransmetteurs, une des conditions du partage

On peut définir le moment singulier où le fossoyeur m'a ouvert le container et où, suivant son injonction, j'ai accepté d'en sentir le contenu, comme la mise en œuvre d'une stratégie visant à favoriser le partage d'une perception olfactive et de sa mémorisation ou, du moins, la croyance dans ce partage. C'est donc, en fait, une stratégie de coopération – au cœur de la plupart des activités humaines³⁹ – qui va permettre ou pas le partage d'un souvenir olfactif. Cette stratégie tient son caractère efficace à l'existence de sociotransmetteurs, point que je vais maintenant aborder brièvement.

J'appelle sociotransmetteurs⁴⁰ l'ensemble des productions et des comportements humains qui permettent d'établir une chaîne causale cognitive sociale ou culturelle⁴¹ entre au moins deux esprits-cerveaux. Métaphoriquement, les sociotransmetteurs remplissent entre individus la même fonction que les neurotransmetteurs⁴² entre neurones : ils favorisent les connexions. De nombreux travaux ethnologiques et sociologiques offrent une description minutieuse de ces sociotransmetteurs (même s'ils ne sont pas nommés ainsi) indispensables à la transmission culturelle et au partage mémoriel. On peut songer, par exemple, aux travaux d'Yvonne Verdier sur les femmes de Minot (Côte-d'Or) qui « font la coutume⁴³ », à ceux d'Anne Muxel sur les instruments de la transmission et de la mémoire intergénérationnelles (bijoux, photographies, jouets, meubles de famille, etc.⁴⁴) ou encore à l'immense littérature qui met en évidence l'importance du langage dans la sociotransmission, notamment lors de toute tentative de construction d'une mémoire commune⁴⁵.

Dans le cas de l'expérience olfactive putativement partagée entre le fossoyeur et moi, quels sont les sociotransmetteurs ? Il y a d'abord, bien sûr, le cadre institutionnel : j'ai été admis dans ce milieu professionnel en ma qualité d'universitaire, c'est-à-dire de membre d'une institution qui fait fonction de clé d'accès à mon terrain d'enquête. Sur ce terrain, je rencontre des salariés que leur entreprise ou leur employeur a autorisés à me transmettre des informations. Par ailleurs, lors de mon interaction avec le fossoyeur, plusieurs objets jouent un rôle essentiel dans la sociotransmission. Il y a le container, son contenu et, plus généralement, toute la culture matérielle⁴⁶ environnante : les outils du fossoyeur, le véhicule qui lui sert à transporter les restes non-humains, des vêtements de protection, des gants, etc. Tous ces objets dont nous parlons, que mon interlocuteur peut me montrer et que je peux voir, toucher et sentir, participent du partage d'expérience que, tous deux, nous recherchons. Enfin, les émotions (lorsqu'elles sont communes) et le langage⁴⁷ sont évidemment des sociotransmetteurs fondamentaux, qui ne se réduisent pas à l'injonction première du fossoyeur (« Sentez ! »). Immédiatement après, nous continuerons à dialoguer et à prendre

³⁹ Joseph Henrich et Natalie Henrich, *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, New York, Oxford University Press, 2007.

⁴⁰ Joël Candau, « Les processus de la mémoire partagée », *Pour* (181), 2004, p. 118-123.

⁴¹ Sur la distinction entre chaînes causales cognitives (CCC), CCC sociales et CCC culturelles, voir D. Sperber, « Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture », *Raisons pratiques* (11), 2000, p. 209-230.

⁴² Les neurotransmetteurs sont des acides aminés ou leurs dérivés qui diffusent dans l'espace synaptique, favorisant ainsi la transmission d'informations entre deux neurones.

⁴³ Yvonne Verdier, *Façons de dire, Façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.

⁴⁴ Anne Muxel, *Individu et Mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996.

⁴⁵ Anne-Gaël Bilhaut, « ... Soñar, recordar y vivir con eso », *Estudios Atacameños* (26), 2003, p. 61-70.

⁴⁶ Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin, *La Culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005.

⁴⁷ J. Candau, « Langage naturel des odeurs et cognition sociale », *Degrés, Sémio-anthropologie du sensible*, (113), 2003, p. d1-d14.

appui sur des mots et sur nos émotions pour tenter d'optimiser le partage de l'expérience et de la mémoire olfactives.

Les sociotransmetteurs sont donc les vecteurs des interactions sociales et de la coopération humaine. À ce titre, ils ajustent tout acte de remémoration aux conditions collectives de son expression. Ce rôle, cependant, est différent selon les trois types de mémoire que j'ai distingués dans la première partie : protomémoire, mémoire de haut niveau, métamémoire.

Au plan protomémoriel, les sociotransmetteurs sont des *effecteurs* de mémoire partagée : au quotidien, ils contribuent à une focalisation interindividuelle (intersubjective) du rappel ou de la reconnaissance des événements passés, en particulier parce que le rapport que les individus entretiennent avec eux les conduit, de manière très concrète, à s'accorder, à se synchroniser, à partager des situations, à avoir des expériences proches ou similaires, notamment sous l'influence de l'expression des émotions. Pour revenir à l'exemple ethnographique qui sert de fil rouge à mon argument, on est là dans le domaine de ce que j'appelais plus haut, faute d'une meilleure expression, le vécu olfactif des professionnels de la mort : jour après jour, ils s'imprègnent et incorporent un environnement particulier fait d'objets, de sensations, d'interactions diverses, etc. Au niveau mémoriel, les sociotransmetteurs sont des *embrayeurs* de mémoire : ils induisent des inférences mémorielles ou remplissent la fonction d'indices de rappel. Dans le registre olfactif, l'embrayeur de mémoire le plus connu est évidemment la madeleine proustienne⁴⁸. Enfin, au dernier niveau, ils sont des ressources pour la métamémoire, ils en constituent le *combustible* : ils favorisent la mise en récit (de celle d'un groupe – par exemple, d'un groupe professionnel comme celui des fossoyeurs –, mais aussi de l'histoire d'un pays, du roman familial, etc.), ils donnent de la consistance à un imaginaire mémoriel commun, ils contribuent aux effets d'éclairage narratif ou, plus modestement, ils étayent les discours sur les caractéristiques de la mémoire partagée. Une large part du contenu de mes entretiens avec les professionnels de la mort relève de ce discours métamémoriel.

Je conclurai par une remarque de portée anthropologique très générale. Le partage intersubjectif des expériences mondaines et du souvenir que l'on en a ne va pas de soi. Paradoxalement, la croyance dans ce partage naît avec une grande facilité, nonobstant la réalité du partage. Comment comprendre ce paradoxe ? Peut-être est-ce parce que, souvent engagés dans des comportements coopératifs (comme je l'étais avec le fossoyeur), nous sentons bien que, par ce fait même, nous partageons quelque chose avec nos partenaires. Simplement, en temps ordinaire, nous nous trompons très souvent sur la nature de cette chose. Pour des raisons qu'il incombe à l'anthropologie d'expliquer, nous avons tendance à nous arrêter à 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, etc. –, en oubliant que ces formes-là, certes robustes, ont vocation à être en permanence transformées par nos pratiques sociales, notamment nos pratiques de coopération. Le partage est toujours un processus et de ce processus naissent de nouvelles appartenances qui, bien souvent, viennent défaire les anciennes ou, au moins, les recomposer. « On ne naît pas, on devient semblables », rappelait Tarde⁴⁹, et si on le devient, n'est-ce pas parce que, en coopérant (comme je l'ai fait avec le fossoyeur), on s'imagine fermement le devenir ? Si l'intersubjectivité mémorielle devient possible, n'est-ce pas parce

⁴⁸ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, Paris, Robert Laffont, 1987, p. 57-59.

⁴⁹ Gabriel de Tarde, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 78.

que dans nos pratiques sociales quotidiennes, nous nous engageons couramment dans des pratiques fondées sur la croyance que cette intersubjectivité existe, faisant naître par ce fait même cette intersubjectivité, mais sous une forme tout autre que celle que nous imaginons : alors que nous croyons à une mémoire commune, nous partageons avant tout la croyance dans cette mémoire partagée et, du même coup, nous partageons réellement une manière d'être au monde. Si cette proposition a quelque valeur de vérité, libre à chacun d'imaginer les implications qu'elle peut avoir dans le champ du religieux ou du politique⁵⁰.

© Centre Alberto-Benveniste, avril 2009,
jusqu'à la publication de l'article en anglais dans
M. Kontopodis et V. Matera (éds.),
Enacting Pasts & Futures: Memory, Imagination and Otherness,
Berghahn Books, EASA Series, 2009.

⁵⁰ Par exemple, quand est entretenue la croyance dans des racines et un destin communs, ce que réussissent si bien les idéologies nationalistes, communautaristes ou, même, une certaine rhétorique patrimoniale. Dans ce cas, le partage – réel – de cette croyance ne doit pas être sous-estimé car il peut avoir des effets sociaux extrêmement puissants et même meurtriers, comme le montrent certaines expressions agonistiques de ce que l'on appelle les « identités ethniques » ou « nationales ». Sur ce point, je me permets de renvoyer le lecteur à : J. Candau, « Conflits de mémoire : pertinence d'une métaphore ? » in Véronique Bonnet (éd.), *Conflits de mémoire*, Paris, Khartala, 2004, p. 21-32.