

## La culture du souvenir

### REMARQUES PRÉLIMINAIRES

#### *Art mnémonique et culture du souvenir*

La notion d'« art mnémonique », *ars memoria* ou *memorativa*, est bien ancrée dans la tradition occidentale. Cet art aurait été inventé par le poète grec Simonide au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Les Romains l'ont codifié en en faisant l'un des cinq domaines de la rhétorique, le Moyen Âge et la Renaissance en ont hérité. Il consiste principalement à « choisir en pensée des emplacements distincts, [à] se former les images des choses qu'on veut retenir, puis [à] ranger ces images dans les divers emplacements. Alors l'ordre des lieux conserve l'ordre des choses ; les images rappellent les choses elles-mêmes<sup>1</sup> ». Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., l'auteur de la *Rhétorique à Hérennius*, le plus important des textes antiques consacrés à ce sujet, distinguait « mémoire naturelle » et « mémoire artificielle ». La mnémotechnie est la base de la mémoire « artificielle ». Elle permet à un individu d'assimiler une masse inédite de savoir, qui peut ensuite lui servir pour l'argumentation rhétorique par exemple. Cette tradition, demeurée vivace jusqu'en plein XVII<sup>e</sup> siècle, a été étudiée par l'historienne anglaise Frances Yates dans un ouvrage devenu classique, qui a depuis suscité beaucoup d'autres travaux, pour certains tout récents<sup>2</sup>. Ce que nous entendons par « culture du souvenir » n'a pas grand-chose à voir avec cet art mnémonique. Celui-ci concerne l'individu, à qui il fournit des techniques pour développer sa mémoire. C'est une capacité individuelle qu'il s'agit

de perfectionner. Dans la culture du souvenir, en revanche, c'est un devoir social qu'il s'agit de remplir. La culture du souvenir concerne le groupe. Son enjeu est la question : « Que ne devons-nous pas oublier ? ». Chaque groupe se la pose de façon plus ou moins explicite, plus ou moins centrale. Lorsqu'elle est centrale et détermine l'identité du groupe, sa compréhension de soi, on peut parler de « communautés de mémoire » (P. Nora). La culture du souvenir est liée à la « mémoire qui instaure la communauté<sup>3</sup> ». Contrairement à l'art mnémonique qui est une invention antique – sans être un phénomène exclusivement occidental –, elle est universelle. Aucun groupement social n'est pensable sans des formes – même atténuées – de culture du souvenir. C'est pourquoi l'on ne peut en écrire l'histoire comme Frances Yates l'a fait pour l'art de la mémoire, mais tout au plus en dégager quelques aspects généraux puis les illustrer par des exemples choisis de façon assez arbitraire. Malgré l'universalité du phénomène, un peuple semble pourtant occuper dans son histoire une place comparable à celle des Grecs pour l'art mnémonique : les Israélites. La culture du souvenir a pris chez eux une forme nouvelle, qui marquera au moins autant l'histoire occidentale – et pas seulement occidentale – que la mnémotechnie antique. C'est sous l'impératif « Garde et souviens-toi<sup>4</sup> » qu'Israël s'est constitué et perpétué en tant que peuple, est devenu un peuple au sens fort (un sens qui était alors tout à fait nouveau), le prototype de la nation. Max Weber qui, contre l'esprit de son époque, identifiait clairement la « croyance » ou, dirions-nous aujourd'hui, l'*imaginaire* de la notion de peuple, écrivait : « derrière toutes les oppositions ethniques se trouve naturellement, sous une forme quelconque, l'idée de "peuple élu"<sup>5</sup> », reconnaissant par là qu'Israël avait tiré du principe de l'opposition ethnique une forme où l'on peut voir un modèle ou un « idéaltype ». Tout peuple qui s'appréhende en tant que tel et par opposition à d'autres se représente comme élu, « sous une forme quelconque ». Formulée à la grande époque du nationalisme, cette pensée ne révèle toute sa portée qu'aujourd'hui. Le principe de l'élection induit celui de la mémoire. Car l'élection se ramène à un ensemble de devoirs hautement contraignants, qui ne doivent en aucun cas tomber dans l'oubli. C'est pourquoi Israël développe une forme renforcée de

culture du souvenir, qu'on peut presque qualifier d'« artificielle » au sens de la *Rhétorique à Hérennius*.

### *Le rapport au passé*

Le temps est à la culture du souvenir ce que l'espace est à l'art mnémonique. Il est peut-être permis d'aller encore plus loin : de même que l'art mnémonique sert à apprendre, la culture du souvenir sert à projeter et à espérer, c'est-à-dire à épanouir des horizons sociaux de sens et de temporalité. Elle repose non pas exclusivement, mais en grande partie, sur des formes de rapport au passé. Or, notre thèse est que le passé naît seulement du fait qu'on se rapporte à lui. Une telle affirmation ne peut que déconcerter de prime abord. Rien ne semble plus naturel que la naissance du passé : il naît de ce que le temps passe. Demain, l'aujourd'hui « appartiendra au passé », sera ainsi devenu l'hier. Mais ce phénomène naturel, les sociétés peuvent l'appréhender selon des modes très différents. Elles peuvent, comme Cicéron l'affirmait des « barbares », « vivre au jour le jour » et remettre tranquillement l'aujourd'hui aux mains du passé, qui dans ce cas signifie disparition et oubli ; mais elles peuvent aussi tendre tous leurs efforts pour pérenniser l'aujourd'hui, en faisant que leurs desseins « envisagent l'éternité des siècles<sup>6</sup> », comme les Romains de Cicéron, ou en ayant « l'œil tourné vers demain » et « les intérêts de l'éternité à cœur », comme le souverain d'Égypte. Celui qui, dès aujourd'hui, envisage déjà demain doit préserver l'hier de la disparition et chercher à le fixer par le souvenir. Dans le souvenir, le passé se reconstruit – voilà dans quel sens il faut comprendre notre thèse. *Culture du souvenir* et *rapport au passé* sont les deux bornes de notre étude, à l'exclusion de ce qui relève du vaste domaine de l'« art mnémonique ».

Pour pouvoir s'y rapporter, il faut qu'on prenne conscience du passé en tant que tel, ce qui suppose deux choses :

- a) qu'il n'ait pas entièrement disparu : il faut qu'il en reste des témoignages ;
- b) que ces témoignages présentent une *différence* caractéristique par rapport à l'« aujourd'hui ».

de statuer sur des cas et de prendre des décisions. Ils fournissent un savoir orienteur, montrent le chemin de l'action juste. Le « chemin de vie », en égyptien, est une métaphore commune pour désigner les textes éducatifs, le chinois *tao*, « chemin », va dans le même sens, et l'hébreu *Halakhah*, terme désignant le principe normatif d'exégèse et d'orthopraxie qui guide l'action, vient de *halakh*, « marcher »<sup>18</sup>. Quant aux autres fonctions du savoir identitaire, nous les résumons sous l'étiquette du *formatif*. Les *textes formatifs* – mythes tribaux, épopées, généalogies – répondent à la question : « Qui sommes-nous ? » Ils permettent au groupe de se définir et de s'assurer de son identité. Ils fournissent un savoir identitaire et motivent une action commune en livrant des récits habités en commun<sup>19</sup>. Quant aux impulsions procédant de ces récits fondateurs, nous les avons résumées sous le concept de « mythomoteur ».

c) La tradition : communication cérémonielle et continuité rituelle

Les mythes sont liés à l'identité, ils définissent qui « nous » sommes, d'où « nous » venons, quelle place « nous » occupons dans le cosmos. Ils préservent les traditions sacrées sur lesquelles un groupe assoit la conscience de son unité et de sa spécificité<sup>20</sup>. La sagesse (normative) dicte et fonde les *modes de vie* (coutume et mœurs), le mythe (formatif) dicte et fonde les *interprétations de la vie*. La différence la plus frappante entre « sagesse » et « mythe » réside toutefois dans leurs modes de circulation. La sagesse circule par le biais de la communication quotidienne, le mythe, par celui de la communication cérémonielle. La circulation du savoir identitaire formatif ne se fait que dans les situations de communication cérémonielle, dont on peut dire qu'elles l'institutionnalisent. Le sens culturel ne circule ni ne se reproduit de lui-même. Il doit être mis en circulation et mis en scène.

Il nous faut donc réexaminer sous l'angle de l'identité ces rites déjà étudiés sous l'angle de la « culture du souvenir » (le rite comme médium de la mémoire culturelle par opposition à la mémoire communicationnelle) et de la « culture de l'écrit » (continuité rituelle *vs* continuité textuelle). Les rites sont là pour maintenir en

marque le système identitaire du groupe. À ses membres, ils permettent de partager le savoir identitaire qu'ils instituent et reproduisent en perpétuant le « monde ». Car pour les hommes archaïques, le sens culturel *est* la réalité ou l'ordre, ni plus ni moins. Cet ordre doit être maintenu et reproduit rituellement face au désordre omniprésent, à la décadence qui menace. Il n'est pas simplement donné, il réclame d'être mis en scène rituellement et énoncé mythiquement : les mythes expriment l'ordre, les rites l'établissent<sup>21</sup>. Assimilés à l'ordre du monde pur et simple, règles de vie et modes de vie se rattachent à la fois au quotidien en tant que monde ambiant façonné et réglé par le sens communautaire, et à la fête en tant que savoir identitaire commun, « mémoire culturelle » qui se communique à l'occasion de cérémonies. Retenons donc ceci : dans les sociétés sans écriture, les rites ou la « communication cérémonielle » ont pour tâche de faire circuler le savoir identitaire et de le reproduire. Communication cérémonielle et identité font système. Les rites sont les canaux, les « artères » du sens identitaire, l'infrastructure du système identitaire. L'identité sociale est l'objet d'une communication supérieure, non quotidienne, passant par des cérémonies. Dans les sociétés sans écriture et dans celles qui, possédant l'écriture, sont néanmoins fondées sur la « continuité rituelle » – ainsi l'Égypte ancienne –, la continuité du groupe repose sur la répétition rituelle, que ce soit dans la synchronie ou dans la diachronie.

## II. L'ETHNOGENÈSE COMME RENFORCEMENT DES STRUCTURES FONDAMENTALES DE L'IDENTITÉ COLLECTIVE

Dans la première section de ce chapitre, nous avons montré que l'identité est une affaire de conscience et de réflexion, et doit être l'objet d'une connaissance dont nous avons étudié les modalités. La culture est l'expression spécifique de cette connaissance, tant dans sa forme que dans son contenu.

Au niveau des structures fondamentales règne une parfaite congruence entre formations sociales (ethniques), politiques et culturelles. Les membres vivent dans une communication *face-to-face*, c'est-à-dire dans une communauté d'implantation – du moins s'ils sont sédentaires. Leur appartenance sociale s'organise selon des règles matrimoniales<sup>22</sup>. Cela impose d'emblée un ordre de grandeur rarement supérieur à quelques milliers d'individus. La plupart des formations linguistiques, culturelles et ethniques du monde conservent ce format plus ou moins « naturel »<sup>23</sup>. Tout ce qui l'exède est le fruit de renforcements et, à ce titre, fondamentalement instable, réclamant des stabilisations particulières. Cela constitue, comme nous le verrons plus en détail, un point de départ typique pour la formation des identités collectives. En règle générale, c'est sans doute d'abord la non-congruence entre formations ethnique, culturelle et politique qui déclenche cette réflexivité par laquelle le sens culturel, avec ses liens et ses obligations, cesse d'être évident pour devenir conscient. Au niveau des formes renforcées, l'alliance primaire entre formations ethnique, culturelle et politique tend à se défaire et à devenir problématique. Les problèmes qui en résultent peuvent être classés en deux groupes : les problèmes d'intégration et les problèmes de distinction.

### 1. Intégration et centralité

Quand des unités ethniques fusionnent en une entité ethnopolitique plus vaste, ou se retrouvent à l'intérieur d'une autre unité ethnopolitique du fait d'une migration, d'une expansion ou d'une conquête, apparaissent des problèmes d'intégration ou d'acculturation. La culture dominante – la formation culturelle de l'ethnie dominante – acquiert le statut trans-ethnique d'une civilisation, marginalisant les autres cultures. Partout où s'édifient des civilisations antiques, apparaissent de nouvelles entités politiques dépassant largement l'ordre de grandeur « naturel » de la socialisation humaine. Le monde de sens symbolique ne doit plus seulement remplir les fonctions anthropologiques primaires que sont la distanciation par rapport au quotidien et au monde ambiant, la communication et l'interaction ; il est aussi là pour stabiliser une formation

politique extrêmement instable, et intégrer une multiplicité de formations socioculturelles plus ou moins hétérogènes. Au sein d'une culture ainsi renforcée, diffusée de façon inter-locale et trans-ethnique, structurée en un haut et un bas, en un centre et une périphérie, la socialisation emprunte d'autres voies très graduelles. Ce ne sont plus les parents et les constellations sociales primaires qui régissent et transmettent le savoir culturel, mais des institutions ; son acquisition est longue et ardue. La culture désormais est moins le résumé de tout ce qui est évident, selon la définition plus haut citée de Peter R. Hofstätter dans le domaine de la psychologie sociale, que le résumé de tout ce qui est exigeant, selon celle d'Arnold Gehlen dans le domaine de l'anthropologie sociale :

Ce sont des formes d'inhibition rigides et toujours limitatives, découvertes par l'expérience au cours des siècles et des millénaires, comme le droit, la propriété, la famille monogamique, la répartition précise du travail, qui ont imposé leur marque à nos pulsions et à nos pensées, qui les ont façonnées selon les hautes exigences exclusives et sélectives que nous appelons la culture. Ces institutions, le droit, la famille monogamique, la propriété ne sont nullement naturelles et très fragiles. Tout aussi peu naturelle est la culture de nos instincts et de nos pensées, qui doit bien plutôt être rigidifiée, soutenue et tirée vers le haut par l'action extérieure de ces institutions. Et si l'on retire ces appuis, nous retournons très vite à la primitivité<sup>24</sup>.

Ce dont veut ici parler Gehlen, ce n'est pas la culture en général, mais la culture renforcée par intégration. Elle n'est pas seulement l'expression d'un besoin, la compensation d'un manque, mais une culture d'ordre supérieur, au regard de laquelle les formations culturelles primaires apparaissent en effet comme un « état sauvage » qu'il faut dépouiller pour revêtir l'« humanité ». Elle est, selon les termes de Gehlen, un mouvement « vers la grandeur, l'exigence et le catégorique » qui « est toujours imposé, difficile et invraisemblable »<sup>25</sup>. Gehlen semble aveugle au fait qu'il décrit non la culture en soi, mais un de ses stades historiques, où il s'agit non seulement de stabiliser l'être humain, ses instincts et ses opinions, mais aussi l'entité politique qui porte cette culture et est portée par elle. C'est presque exactement ce qu'on entendait par « culture » dans l'Égypte

ancienne, où le problème central était l'intégration (ce n'est qu'à l'époque hellénistique que le problème de la distinction a commencé de prendre une importance au moins égale).

On ne peut s'empêcher de penser que le caractère exigeant de la culture renforcée par intégration, son « mouvement vers la grandeur et le catégorique », se reflète dans le gigantisme des formes symboliques et du style propres à ces civilisations antiques. Les proportions surhumaines de ce langage formel, qui nécessitent de durs efforts et des prouesses techniques, ont leur pendant dans celles de la formation politique, presque démesurée, qui ne peut être maintenue qu'au prix d'efforts incessants. L'exemple le plus impressionnant de ce syndrome « ethnogénèse – étatisation – gigantisme », ce seraient les pyramides égyptiennes de la IV<sup>e</sup> dynastie (vers 2600 av. J.-C.). « Ici, la foi a réellement déplacé des montagnes, écrit l'égyptologue Wolfgang Helck, mais elle a aussi été décisive dans la naissance du peuple d'Égypte. Cette tâche commune fonde enfin l'État égyptien en tant que structure organisée où chacun a sa place<sup>26</sup>. »

↑ La pyramide, signe de ralliement et symbole d'une identité politique (incarnée par le pharaon de son vivant) ? Cela peut paraître anachronique. On pense au mausolée de Lénine à Moscou et surtout à celui de Mao à Pékin, dont la construction a mobilisé sept cent mille personnes venues de toute la Chine : stratégie d'intégration censée contrer la menace d'une décadence politique après la mort de Mao<sup>27</sup>. De même William Wood, vers 1800, prônait la construction à Londres d'une gigantesque pyramide « faite pour ravir, étonner, élever ou frapper les esprits par le biais des sens » (*to delight, astonish, elevate, or sway the minds of others through the medium of their senses*). Seules les proportions extraordinaires d'une pyramide pourraient amener le peuple anglais à s'engager pour sa patrie, en donnant une évidence « sensible » et une pérennité à la « nation » comme identité collective<sup>28</sup>. Mais dans la Bible déjà, l'architecture colossale des grands empires antiques se trouve interprétée d'une façon comparable<sup>29</sup> – dans le célèbre épisode de la tour de Babel :

« Allons ! Bâtittons-nous une ville et une tour, dont la tête soit dans les cieux et faisons-nous un nom, pour que nous ne soyons pas dispersés sur toute la surface de toute la terre ! (Gen 11, 4)

Qu'est-ce que le « nom », sinon le résumé et le symbole central d'une identité ethnopolitique ? Et qu'est-ce que la peur d'être dispersés sur la surface de la terre, sinon le désir d'intégration (lié à la conscience que la structure de cette identité est labile) ? Et ici aussi, la macro-identité ethnopolitique qu'il s'agit d'établir doit trouver son expression visible dans une construction colossale. Comme nous l'apprenons ensuite, Iahvé fait échouer ce projet, non seulement en détruisant la tour, mais surtout en instaurant la confusion des langues. Voilà qui touche sans équivoque au thème de l'identité. Car « en fin de compte », s'interroge à juste titre le sociolinguiste Joshua Fishman, « quel meilleur système symbolique avons-nous que la langue, pour construire et transmettre une telle identité<sup>30</sup> ? » Certes sa phrase se réfère à la *modern ethno-cultural identity*, mais la problématique, elle, n'est pas si moderne. Aristote le savait déjà : la langue commune est le plus ancien médium de la grégarité humaine.

↓ L'intégration, c'est-à-dire le chapeutage des formes naturelles de socialisation humaine par une « macro-identité » ethnopolitique et sa stabilisation dans un monde de sens symbolique tout aussi englobant, qui crée du lien et des obligations, entraîne nécessairement la réflexivité des formations culturelles. L'acculturation est le passage d'une culture à une autre, même si, du point de vue de la « culture cible » supérieure, ce passage consiste à « dépouiller l'état sauvage [*feritas*] pour revêtir l'humanité [*humanitas*]<sup>31</sup> ». En tout cas, un pluralisme culturel se fait jour qui promeut une sorte de « conscience culturelle », tout comme la connaissance de plusieurs langues renforce la conscience linguistique. Un méta-niveau de réflexion culturelle se forme, dans lequel la culture devient (en partie) thématizable et explicite. Normes, valeurs, axiomes implicites deviennent des lois et des règles de vie explicites, codifiables. Ce n'est pas seulement une conséquence de l'invention de l'écriture, mais aussi de l'exigence d'explicitation qu'induit le problème de l'intégration. Devenu explicite et thématizable, le savoir devient

*ipso facto* susceptible d'être modifié, critiqué. Cela contribue à produire cette pluralité et cette complexité qui s'opposent à l'évidence d'un ordre du monde conçu comme absolu.

Mais la culture est loin d'avoir toujours pour seul effet d'intégrer et d'unifier. Il est au moins aussi fréquent qu'elle stratifie et divise. L'exemple le plus criant, peut-être, serait la société indienne des castes. Leurs caractéristiques distinctives sont définies de façon purement culturelle, sur la base de compétences spécifiques. Au sein d'une identité ethnique commune – car les allogènes sont, *eo ipso*, considérés comme hors caste –, le système crée une inégalité induite culturellement. Les évolutions de ce type ont généralement leur origine dans l'écriture et sa maîtrise<sup>32</sup>. Dans les civilisations antiques de la Mésopotamie et de l'Égypte, les scribes forment une aristocratie qui rassemble entre ses mains compétences cognitives, politiques et économiques, religieuses, morales et juridiques. L'écriture est inséparable du savoir, de l'administration, de la domination. Un fossé de plus en plus large sépare l'élite qui écrit, administre, domine, et la masse qui travaille et produit. Existe-t-il une image de soi commune à ces deux couches ? S'appréhendent-elles encore comme membres d'un groupe unique ? Plus la culture est complexe, plus le fossé s'élargit, car seuls quelques spécialistes sont en mesure de gérer et de mettre en pratique le savoir en question<sup>33</sup>.

La capacité de la culture à stratifier et à créer des inégalités peut agir dans deux directions : celle d'une différenciation dans la sociologie du savoir, qui sépare experts et spécialistes de la foule illettrée, et celle d'une différenciation éthologique, opposant le mode de vie raffiné des couches cultivées à celui, « grossier », de la masse. La culture devient l'apanage des couches supérieures. En règle générale, elle ne se perçoit pas pour autant comme une culture élitaine opposée à celle du peuple, mais comme la culture tout court, simplement mieux dominée et pratiquée par l'élite que par la foule. La partie – l'élite – se veut donc représentative du tout. Le fonctionnaire égyptien ne se considère pas comme le porteur d'une culture fonctionnariale spécifique, c'est-à-dire de certaines techniques et d'une éthique professionnelle, mais de « la » culture en général. Être le porteur de « la » culture est une tâche exigeante, accessible seule-

ment à celui que son aisance soustrait au souci immédiat de gagner son pain. Toutes les sociétés antiques partageaient cette conception de la culture. Les couches inférieures en étaient concernées dans la mesure où la culture les thématissait. Bienfaisance et charité étaient des commandements centraux de l'éthique égyptienne et plus généralement orientale, ainsi que de l'éthique biblique. Exigée de l'individu, la solidarité englobait aussi les pauvres et les sans-droits, ceux que l'expression désigne comme « la veuve et l'orphelin »<sup>34</sup>.

La culture du centre, chapeautant la périphérie en tant que culture d'empire, n'était jamais portée que par une mince élite. Mais elle symbolisait l'identité sociale de toute la société. En s'instruisant (Babylonie, Égypte, Chine) et en passant des examens d'État (Chine), on pouvait acquérir le droit de la partager. Elle procure la conscience d'« en être », qui est tout autre chose que l'appartenance ethnoculturelle tenue pour une évidence dans des conditions normales. Une appartenance acquise par des efforts conscients s'accompagne d'une autre conscience que l'appartenance innée. La culture y apparaît comme médium de l'appartenance à une humanité supérieure. Cette conscience identitaire est certes bien différente de celle que produit la problématique de la distinction mais, dans un sens atténué, on pourrait ici aussi parler d'identité culturelle. ↗

La culture de l'élite peut donc être représentative ou exclusive. Une culture élitaine exclusive, par exemple celle de l'aristocratie parlant français dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne se conçoit jamais comme représentative dans un sens ethnique. Un aristocrate polonais de l'époque se sentait beaucoup plus lié à ses pairs français qu'à ses compatriotes paysans. Le terme même de « compatriote » l'aurait probablement laissé perplexe, car la Pologne était une nation de nobles. A. D. Smith établit une distinction similaire entre ethnies « latérales » et « verticales ». Les premières sont aristocratiques ; la culture y est stratifiée, et celle de l'élite est faiblement répandue dans les couches inférieures, ou pas du tout. Les « ethnies verticales », elles, sont « démotiques » ; une seule culture ethnique y pénètre toutes les couches de la population – quoique éventuellement à des degrés divers<sup>35</sup>. La dichotomie est trop simpliste sous cette forme, faute de prendre en compte l'importante distinction

que nous avons formulée sous les termes de culture « exclusive » et « représentative ». Ainsi l'Égypte et la Mésopotamie comptent certes parmi les « ethnies latérales » dotées d'une culture clairement élitare, mais celle-ci doit être considérée comme représentative, et non exclusive. Par l'idéologie de la « solidarité verticale », elle cherche à rétablir l'unité par-delà les fossés qu'elle a elle-même creusés<sup>36</sup>.

Les formations culturelles ainsi renforcées, dont le pouvoir d'intégration assure vers l'intérieur la cohésion d'un empire, développent souvent aussi vers l'extérieur un pouvoir d'assimilation peu commun. L'exemple classique serait la Chine. Les conquérants étrangers oublient aussitôt d'où ils viennent et, maîtres de la Chine, deviennent plus chinois que les Chinois eux-mêmes, se « sinisent »<sup>37</sup>. C'est exactement ce qui avait déjà lieu en Babylonie et en Égypte. « Qui boit une fois de l'eau du Nil oublie d'où il vient. » L'assimilation culturelle des Assyriens à la Babylonie<sup>38</sup> et des Romains à l'hellénisme sont des cas célèbres dans le monde antique. Dans le monde moderne, la France était réputée jusqu'à une date récente pour son fort pouvoir d'assimilation. Pour exercer ce pouvoir d'intégration et d'assimilation, il faut qu'une culture sorte de la zone grise de l'évidence routinière et prenne une visibilité particulière en se stabilisant, en s'explicitant et en se stylisant. Alors elle peut devenir l'objet d'une identification consciente et le symbole d'une identité collective, d'une identité « culturelle »<sup>39</sup>.

## 2. Distinction et égalité

Il peut paraître oiseux de faire de l'intégration et de la distinction deux voies différentes par lesquelles les structures fondamentales d'une culture peuvent se renforcer. Ne reflètent-elles pas un seul et même phénomène ? Si la culture doit devenir « visible » pour exercer un pouvoir d'intégration et d'assimilation renforcé, n'en devient-elle pas en même temps distinctive ? Qu'est-ce que la stylisation, sinon la traduction visible du particulier et du distinctif ? L'identité, n'est-ce pas toujours l'unité et la particularité ? Y a-t-il vraiment lieu de distinguer deux types d'identités selon qu'elles mettent plus l'accent sur l'unité ou sur la particularité ? Est-il

seulement possible de mettre l'accent sur l'une au détriment de l'autre ? De telles objections sont légitimes. En produisant vers l'intérieur une identité, la culture instaure vers l'extérieur une altérité. Le psychologue E. H. Erikson qualifie ce processus de « pseudo-spéciation », l'éthologue Eibl-Eibesfeldt y voit l'une des causes de l'agressivité humaine<sup>40</sup>. L'altérité induite culturellement peut aller jusqu'à la xénophobie, à la haine entre peuples, à la guerre d'extermination. Cette ambivalence marque aussi la phénoménologie de la mémoire culturelle. Amour et haine sont deux aspects de notre grégarité fondamentale<sup>41</sup>.

L'unité renforcée à l'intérieur durcit indubitablement la frontière avec l'extérieur. Le symptôme le plus manifeste en est la muraille de Chine que fit bâtir Shi Huangdi, « l'unificateur de l'empire »<sup>42</sup>. Le même mécanisme s'observe en Égypte. Des fouilles récentes ont montré que les cultures préhistoriques s'y inscrivaient dans de vastes ensembles culturels, africain en Haute-Égypte, proche-oriental en Basse-Égypte<sup>43</sup>. Avec l'unification de l'empire, c'est-à-dire la création d'une formation politique coiffant les diverses formations ethniques et culturelles de la vallée du Nil, ces intersections macro-culturelles disparaissent. C'est vrai aussi de la Mésopotamie, qui à l'origine constituait, avec le Proche-Orient, le foyer d'un vaste ensemble culturel borné à l'ouest par l'Anatolie et l'Égypte, à l'est par la vallée de l'Indus.

À l'inverse, le renforcement de la distinction vis-à-vis de l'extérieur entraîne inmanquablement celui de l'unité à l'intérieur. Rien ne soude plus efficacement que de se défendre contre un environnement hostile. Le meilleur remède aux difficultés de politique intérieure, c'est une politique extérieure agressive<sup>44</sup>. Nous ne nions pas cette interdépendance. Pourtant il nous paraît judicieux de distinguer renforcement « intégratif » et renforcement « distinctif » des formations culturelles, selon que les facteurs déclencheurs résultent plus d'une tendance à la distinction ou à l'intégration. Si la culture égyptienne est devenue distinctive, c'était la conséquence nécessaire de son pouvoir d'intégration déployé à l'intérieur. Si le judaïsme a pris un pouvoir d'intégration sans égal, c'est à cause de la distinction qu'il devait maintenir vis-à-vis de l'extérieur<sup>45</sup>. Dans les deux cas, distinction et intégration ne peuvent être obtenues l'une sans

l'autre. Et pourtant, le renforcement ainsi opéré est radicalement différent selon la nature de la problématique qui l'a déclenché.

De même que Gehlen généralise le renforcement intégratif, l'ethnologue Wilhelm E. Mühlmann voit dans le renforcement distinctif l'essence même de la culture. Il introduit à cette fin la notion de « structure limitique » :

une frontière se présente de façon tangible, mais elle ne doit pas nécessairement être marquée sur le « sol ». Elle se définit plutôt par l'homme même, qui devient le porteur de « signes frontaliers ». Cela passe par les motifs tatoués, les peintures et déformations corporelles, la parure, le costume, la langue, la cuisine, le mode de vie, bref la « culture » en tant qu'ensemble de biens matériels, de traditions, de mythes, etc. (Souvenons-nous des motifs écossais, qui sont un signe distinctif des clans.) Des « frontières » peuvent être marquées par des modèles de nattes, des motifs de sarong et même la forme des armes, voire les chants et les danses. Toutes ces choses ne sont pas simplement « là », mais distinguent un peuple des « autres », sont des marqueurs d'idéologie associés à des notions de préférence et de supériorité. Chez les peuples naturels, ce marquage (cf. le latin *margo*) est bien plus important que la délimitation des champs – qui peut aussi exister, mais s'inscrit dans un ensemble plus vaste affectant l'existence humaine, une « structure limitique » précisément. [...]

La structure limitique, dans l'idéaltype, ne fait pas de « la culture » un mode d'existence parmi d'autres, qui pourraient aussi être considérés comme des « cultures » : pour les intéressés, « la culture » en général, c'est leur culture, le cosmos qui a cours, et au regard duquel toutes les autres « cultures » sont en fait considérées comme infrahumaines. Ce ne sont d'« autres cultures » que pour le chercheur dont le point de vue est plus large et admet le cas par cas, non pour l'indigène. Il faut du temps et des efforts, pour apprendre que ce que font les « autres » est aussi humain <sup>46</sup>.

Mühlmann, lui non plus, ne se rend pas compte qu'il décrit non pas une structure fondamentale universelle, mais une forme renforcée spécifique. Ce qui l'empêche de voir que le renforcement par distinction, la consolidation offensive de la « structure limitique » ne se dirige justement pas, la plupart du temps, contre un monde extérieur tenu pour aculturel et infrahumain, mais au

contraire contre une culture ressentie comme supérieure. Il nous en fournit lui-même le meilleur exemple : les motifs écossais. Car il s'agit là, on le sait, d'une « tradition inventée » (Hobsbawm et Ranger), qui ne remonte qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle et, tout comme l'Ossian de Macpherson, avait pour but d'exalter la périphérie contre la culture centrale, intégrative, du royaume britannique. Le renforcement distinctif ne relève pas de l'essence de la culture, mais du cas particulier de ces *identity systems that can adapt to contrasting environments*, pour reprendre le sous-titre d'un article de E. H. Spicer <sup>47</sup>. La naissance de ces *identity systems* (collectifs) qui, selon Spicer, se caractérisent par une persistance particulière est toujours liée à un principe antagonique ou oppositionnel. L'identité renforcée par distinction est une « contre-identité » (*counter-identity*), un mouvement de résistance <sup>48</sup>. Or les contre-identités se développent et se maintiennent non pas contre le chaos aculturel, mais contre la culture dominante, ce qui est le cas typique des minorités.

Ayant été persécutées, ces minorités (juifs, Noirs, etc.) se cramponnent désespérément à leur identité. Spicer cite l'exemple des Catalans, des Basques et des Galiciens en Espagne, mais on en trouve des centaines de par le monde, comme les francophones au Canada, les bretonnants en France, etc. Ce principe contre-distinctif est l'un des traits communs aux identités individuelle et collective. De même que la notion de « soi » implique la notion d'« autre », il ne peut y avoir de conscience d'un « nous » en l'absence d'autres groupes <sup>49</sup>.

Alan Dundes a raison s'il érige le folklore en un système symbolique typique pour définir une telle « contre-identité », c'est-à-dire s'il entend par « folklore », non pas les formations culturelles en général, mais plus étroitement celles qui se sont maintenues à la périphérie, au contact de systèmes culturels dominants et par opposition à eux. Le folklore est une formation subculturelle propre à une région, qui est à la culture dominante ce qu'un langage dialectal est à la langue écrite. Faute de faire cette importante distinction, Dundes commet aussi l'erreur de généraliser un cas particulier. Dans la situation d'oppression, d'invasion et de marginalisation culturels qu'ont subie toutes les coutumes et traditions popu-



lares européennes constituant le « folklore » au sens strict, la coutume se stabilise pour devenir l'expression symbolique d'une contre-identité *that can adapt (and resist) to contrasting environments*.

Le renforcement distinctif des formations culturelles par consolidation offensive de leur « structure limitique » apparaît souvent aussi dans une situation d'antagonisme ou de dualisme intra-culturel. On l'observe presque à l'état d'idéaltype dans la Russie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>50</sup>. La poussée modernisatrice que connaissent à l'époque tous les pays européens entraîne en Russie un dualisme entre l'ancienne culture et la nouvelle, où la symbolique de l'une constitue toujours la négation ou l'inversion de l'autre. D'où une portée fondamentalement distinctive (« limitique ») de ces symboliques : si on fait les choses ainsi, c'est avant tout parce que les autres font autrement, pour marquer sa non-appartenance à l'autre groupe. Le port de la barbe, le fait de « marcher face au soleil », de se signer avec deux doigts et non trois, deviennent chez les Vieux-croyants des symboles à caractère de véritable profession de foi, parce que les réformés font l'inverse. La poussée modernisatrice des Lumières a partout entraîné de tels dualismes entre ancien et nouveau ; y compris dans les communautés juives, qui devaient déjà maintenir une contre-identité face aux *contrasting environments* de leurs pays d'accueil<sup>51</sup>.

La distinctivité, cependant, ne s'exerce pas seulement du bas vers le haut ou de la périphérie vers le centre, mais aussi en sens inverse. Ce n'est pas par hasard que le mot « distinction » peut prendre le sens d'une élégance qui place un être au-dessus du commun. Ce qui nous ramène au cas des cultures élitaires *exclusives*, dont nous avons déjà brièvement parlé. Les couches supérieures ont à cœur de rendre visible leur particularité, ce qui les porte plus que les autres à développer une symbolique à vocation essentiellement « limitique »<sup>52</sup>. Ainsi les vêtements d'un blanc immaculé et les longues perruques de la « lettrocratie » égyptienne, ou les chaussures bien astiquées, le costume sombre, les manchettes immaculées et les ongles très longs qui font l'élégance dans de nombreuses régions de l'Orient actuel. Si « noblesse oblige », elle oblige surtout, souvent au prix d'un certain inconfort, à ériger le mode de vie en

un style de vie, sciemment cultivé et mis en scène. Nous appellerons *élitisme* ces formes de distinction verticale, par opposition à l'*ethnisme* et au *nationalisme* qui reposent sur une distinction latérale.

Le renforcement distinctif ou la « consolidation limitique » de la culture s'associe nécessairement à un sentiment d'appartenance et de solidarité, à la conscience de former un « nous », conscience qui tire son intensité de la frontière tracée entre nous et « eux », et dont l'indice et l'expression consistent dans une symbolique avant tout « limitique ». « Eux », ce peuvent être les représentants de la couche supérieure ou inférieure, les réformateurs ou les traditionalistes, les oppresseurs ou les habitants du village voisin : nombreux sont les défis incitant à rendre visible son particularisme en le stylisant. Mais il s'agit toujours d'une contre-stylisation, d'une contre-distinction par laquelle une culture répond non pas au défi du chaos, mais à une autre culture.

Au stade de sa consolidation limitique, la culture passe à un autre état de la matière ; elle devient religion. Ce n'est pas vrai de l'élitisme (bien qu'il y ait aussi des religions spécifiques des classes supérieures<sup>53</sup>), mais cela l'est de l'ethnisme et du nationalisme. Ce que l'identité renforcée par distinction a de religieux, c'est qu'elle charge ce « nous » d'une valeur exclusive : il est censé embrasser *tous les membres*, et chacun d'eux dans la *totalité* de son être. Toutes les autres différences reculent devant la distinction déterminante : « Je ne connais plus que des Allemands<sup>54</sup>. » L'exemple le plus ancien et le plus frappant d'une telle consolidation limitique à l'heure du danger nous est fourni par la Bible, avec le récit de la réforme josianique (2 Rois 22-23), sur lequel nous reviendrons au chapitre 5. Tant la réforme elle-même que son évocation dans l'historiographie deutéronomiste doivent s'interpréter comme un renouveau ethnique. Après une période de domination assyrienne puis – rupture bien plus profonde dans la tradition – la captivité à Babylone, un peuple se remémore sa vraie identité<sup>55</sup>. Aujourd'hui, nous parlerions d'un mouvement de réveil national. Cette remémoration, dans le récit, passe par la réapparition inattendue d'un livre oublié. À quel type d'oubli, à quelle perte d'identité avons-nous ici affaire ?

La perte de la terre, du Temple et de l'identité politique que connut le royaume de Juda en 587 av. J.-C. aurait dû s'accompagner d'une perte d'identité ethnique, comme ce fut le cas pour les dix tribus du royaume du Nord que les Assyriens avaient déportées quelque cent quarante ans plus tôt. Les ethnies frappées par un tel sort, oubliant qui elles sont ou qui elles étaient, sont généralement absorbées par d'autres<sup>56</sup>. C'est ce qui arrivait tôt ou tard à toutes celles du monde antique. Les Juifs sont les seuls à avoir résisté à cet oubli de leur identité. Ils le doivent à la communauté en exil à Babylone, cramponnée de toutes ses forces mémorielles à l'image de soi normative et formative que lui renvoyaient les traditions, aux fondements de son identité ethnique.

Ce qui fait la particularité de cette dernière, c'est le pacte que Dieu conclut avec le peuple : « afin qu'il t'érige aujourd'hui pour son peuple et qu'il devienne ton Dieu » (Dt 29, 12). La formule est maintes fois répétée et exprime l'essence même de l'identité<sup>57</sup>. Loin d'en rester à un port de signes extérieurs, elle doit devenir une affaire de conscience et de conviction, une « affaire de cœur ». Ayant fait réunir à Jérusalem « tout le peuple, du plus petit jusqu'au plus grand », Josias

lut à leurs oreilles toutes les paroles du Livre de l'Alliance [*sefer haberit*] qui avait été trouvé dans la Maison de Iahvé. Le roi se tint debout sur l'estrade et il conclut l'alliance en présence de Iahvé, pour marcher à la suite de Iahvé et pour observer ses commandements, ses témoignages, ses préceptes, de tout cœur et de toute âme, et pour maintenir les termes de cette alliance qui sont écrits dans ce livre. Tout le peuple adhéra à l'alliance. (2 Rois 23, 2-3)

« De tout cœur et de toute âme », « tout le peuple » : ces expressions montrent qu'il s'agit ici d'un « mouvement de réveil », de la conscience renouvelée d'une image de soi normative et formative qui était latente, ou oubliée. D'où la formule récurrente « de tout ton cœur et de toute ton âme » (Dt 4, 29 ; 6, 5 ; 10, 12 ; 11, 13 ; 13, 3 ; 26, 16 ; 30, 2 ; 30, 6 ; 30, 10)<sup>58</sup>. Une exigence que rend à merveille l'allemand *Er-innerung* (« souvenir »), c'est-à-dire le fait d'intérioriser une chose, de la rappeler à soi, d'en prendre conscience.

Religion et ethnicité se mêlent ici indissolublement. La confédération de tribus accède au rang de « peuple », et le peuple, au rang de « peuple saint » (Dt 26, 19) ou « sacré » (Ex 19, 6), et enfin d'« assemblée du Seigneur<sup>59</sup> ». Chaque individu doit toujours garder en mémoire qu'il appartient à un peuple et que cela lui impose un mode de vie rigoureusement (« contractuellement ») réglé, à part de tous les autres « peuples ». L'*ethnikon* « Juif » devient une « autodéfinition normative<sup>60</sup> » où l'on se réclame d'une image de soi normative et formative suprêmement contraignante, à laquelle il faut rester fidèle au prix de sa propre vie.

Le Deutéronome est le manifeste et l'acte constitutionnel d'un mouvement de résistance ethnique. Distinction et résistance par « sacralisation de l'identité » – le modèle ici appliqué est tout à fait typique. Car en Égypte, le renforcement distinctif prend un tour similaire. Dans la période perse, l'Égypte connaît elle aussi, pour la première fois, une invasion politique et culturelle contre laquelle il lui faut mobiliser ses forces de contre-distinction « nationale<sup>61</sup> ». D'où le vaste programme architectural engagé par le roi Nectanébo et poursuivi par les Ptolémées. Il s'agit ici, à mes yeux, d'un renforcement distinctif dont la fonction est exactement la même que pour Israël, mais qui se sert de moyens culturels tout autres : au lieu de l'élaboration d'un canon écrit, la construction de temples. Cette dernière, cependant, doit être comprise comme un acte de canonisation. Tous les temples sont faits selon le même plan. Tous sont recouverts d'inscriptions, codifiant donc la tradition sous une forme monumentale. Et ils sont séparés du monde extérieur par de hauts murs, matérialisant ainsi de façon éclatante ce « mur d'airain » que la Loi trace autour des juifs. Les murs des temples égyptiens n'abritent pas seulement des rituels, des images et des écrits sacrés, mais, ici aussi, un mode de vie orthopraxique. À l'intérieur du temple, on observe de rigoureuses prescriptions lustrales. Le programme architectural de Nectanébo nous montre un autre cas d'identité renforcée par distinction et sacralisée. C'est ce qui fait du temple un symbole identitaire de l'Égypte tardive. Celle-ci se conçoit comme le pays saint, voire « le plus saint des pays » (*hierotâte chóra*), le « temple du monde entier ».

La solution trouvée dans le royaume de Juda et en Égypte, c'est la canonisation de la mémoire culturelle. Est éliminé tout ce qu'on définit comme étranger ou insignifiant ; est sacralisé, c'est-à-dire revêtu d'un caractère suprêmement contraignant et intangible, tout ce qu'on définit comme important d'un point de vue normatif et formatif.

Par ces exemples, il est vrai extrêmes, nous voudrions montrer que l'identité et la continuité ethniques dépendent de la mémoire culturelle et de son organisation. À quelques rares exceptions près (comme le royaume inca), les ethnies ne meurent pas par extinction physique, mais à la suite d'un oubli culturel collectif. Une fois qu'on a saisi ce lien dans toutes ses conséquences, il devient clair que les changements dans l'organisation de la mémoire culturelle, par le biais notamment d'innovations dans le domaine de la codification (écriture), de la circulation (imprimerie, radio, télévision) et de la tradition (canonisations, décanonisations), peuvent entraîner de profonds renouvellements dans le domaine des identités collectives. C'est ainsi qu'on a pu très sérieusement, et à juste titre, mettre en relation le phénomène de l'État-nation moderne et l'invention de l'imprimerie<sup>62</sup>. Partout, le renforcement manifeste des identités collectives s'accompagne de l'essor de certaines techniques culturelles : l'écriture dans les civilisations antiques, l'écriture et la mnémotechnie en Israël et en Grèce, la mnémotechnie dans l'Inde brahmanique. Même chez les Assyriens, dont on croirait qu'ils se sont plus signalés dans le domaine militaire que culturel, la formation de l'empire s'associe à une institution culturelle dont ils sont sans doute les inventeurs, et dont la portée culturelle ne saurait être surestimée : la bibliothèque palatine (nationale, dirions-nous aujourd'hui) rassemblant toute la mémoire culturelle écrite de la société assyro-babylonienne, où le fleuve de la tradition se trouve amplement codifié et, sous une forme embryonnaire, canonisé et commenté. L'idée de « bibliothèque nationale » (opposée aux bibliothèques spécialisées des temples et des « maisons des tablettes », ou des « maisons de vie » en Égypte) doit elle aussi être comprise comme une mobilisation de la mémoire culturelle, ayant pour but une consolidation limitative ou intégrative. C'est pourtant la religion qui s'est révélée le moyen de loin le plus efficace pour

donner permanence à une identité ethnique. Tous les cas de longévité exceptionnelle cités par A. D. Smith, depuis les Samaritains jusqu'aux Basques, présentent le même tableau d'une fusion entre identité ethnique et orientation religieuse spécifique<sup>63</sup>.