

## Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale

Freddy Raphaël

### Abstract

The art of memory and the limits of oral history. F. Raphaël.

The task of collecting and interpreting the oral archives of two minority cultures - Jews in rural Alsace and Jews from a southern Algerian oasis resettled in Eastern France - lead the author to consider some of the epistemological problems inherent in this type of research, such as an excessive randomness the choice of informants, the disorderliness of the data collected and the very nature of the anthropological relationship. Oral history must take into account the "art" of memory, which selects from the past according to the demands of the present, which maintains the myth of 'lost' harmonious and stable society, and which marks landscapes and bodies with attitudes and myths referring to the group's normative values. An oral history survey can be fully meaningful only when one goes beyond describing what is felt and experienced and one extracts the organising logic and the normative code specific to each culture.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Raphaël Freddy. Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 35<sup>e</sup> année, N. 1, 1980. pp. 127-145;

doi : 10.3406/ahess.1980.282615

[http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1980\\_num\\_35\\_1\\_282615](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1980_num_35_1_282615)

---

Document généré le 14/05/2016

## **LE TRAVAIL DE LA MÉMOIRE ET LES LIMITES DE L'HISTOIRE ORALE**

C'est parce que nous sommes si désemparés par les problèmes de notre époque, et si inquiets quant à l'avenir, que nous témoignons de tant d'intérêt, voire de mansuétude, à l'égard de nos prédécesseurs. L'insécurité d'un monde en profonde mutation, les changements sociaux et culturels accélérés ont suscité une prise de conscience collective relative à la dilapidation du patrimoine propre à chaque communauté humaine, et encouragé une quête d'identité. L'histoire orale participe-t-elle de cette mode, la recherche des « racines », qui anime aussi bien la chronique généalogique du journal *Le Monde* que les rubriques des magazines féminins ? En fait, parallèlement à la réhabilitation de l'événement en histoire, on assiste depuis quelques années en sociologie, d'Oscar Lewis à Daniel Bertaux et Dominique Aron-Schnapper, au retour à la méthode autobiographique. Il s'agit, à travers des récits de vie, de faire apparaître ce qu'il y a de significatif dans les comportements d'un groupe et de retrouver les rapports sociaux qui sous-tendent ces conduites. Le sociologue, qui se situe dans la foulée des travaux, par trop délaissés, de Maurice Halbwachs et de Robert Hertz, et l'historien collaborent afin d'analyser comment la mémoire historique d'un groupe se constitue et se transmet, comment elle l'aide à renforcer son identité et à assurer sa permanence.

L'enquête orale nous permet de pénétrer dans des sphères et des lieux sociaux inaccessibles à la seule information écrite et de donner la parole aux oubliés de l'histoire. Elle met à nu la logique en acte de certains comportements. Il convient d'inciter des hommes qui n'auraient pas spontanément écrit à se raconter. Ces témoignages sont irremplaçables car les archives orales permettent d'appréhender « l'histoire se faisant ». L'information orale doit permettre une analyse du fait social tel qu'il est vécu et pratiqué par les acteurs de la société. « Le récit nous propose les représentations, croyances, idéologies, qui s'encastrent dans la pratique sociale et que le travail scientifique trop souvent dissocie pour privilégier l'un ou l'autre aspect de cette réalité intégrée <sup>1</sup>. » Pour les groupes minoritaires et déracinés, dont le mode de vie et de pensée est corrodé par la culture d'accueil, le souvenir constitue un facteur d'unité et de conscience. Ils tentent de recréer leur cohésion par une réinterprétation de leur passé.

Ces quelques réflexions s'articulent sur un travail de collecte d'archives orales

## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

que nous avons mené auprès des représentants de deux cultures minoritaires, qui s'effritent sous les coups de boutoir de la modernité, les juifs de la campagne alsacienne et les juifs des oasis du Sud algérien. Il nous a semblé nécessaire d'élargir notre propos pour analyser quelques problèmes épistémologiques inhérents à ce type de recherche, tels la nécessité de tenir compte du travail de la mémoire, de confronter les données recueillies par l'histoire orale à d'autres témoignages, et de dépasser la description empirique pour dégager à la fois la logique en acte d'un style de vie et la structure sous-jacente à toute culture.



L'enquête d'histoire orale présente souvent un caractère anarchique dû au choix par trop aléatoire — ou à l'absence de choix — des informateurs, et à la nature désordonnée et superficielle des informations recueillies. Elle esquivait aussi parfois, les problèmes que posent la relation anthropologique et la nécessité de comprendre la différence sans céder à la tentation de la réduire.

C'est ainsi que les chercheurs de l'université de Laval, qui ont enquêté sur la façon dont les Québécois ont vécu les mutations sociales des trente dernières années, reconnaissent qu'ils ont « choisi d'étudier des discours isolés et non situés ». Il nous paraît absolument nécessaire de choisir, en fonction de la thématique précise de chaque enquête, des informateurs qui représentent un échantillon, approximatif certes, mais significatif, des différentes options, des différentes responsabilités, des différentes réactions, en multipliant les points de vue contradictoires. Afin d'étudier les problèmes que pose la transmission d'une tradition dans le déracinement de l'exil chez les juifs des confins du Sahara réfugiés en Alsace, nous avons recueilli les témoignages des hommes et des femmes, des artisans et des commerçants, des jeunes nés en Algérie et des jeunes nés en France, de ceux qui ont fait des études et de ceux qui n'ont aucun emploi... : le travail de la mémoire ou encore la « création d'une mémoire » est très différent selon les témoins.

Un autre danger de l'entreprise tient, comme le soulignent R. Bonnain et F. Elegoët, dans la collecte d'une information dispersée, trop générale, et insuffisamment intensive pour pouvoir être soumise à l'analyse. L'entretien, tout en n'étant pas directif, doit s'articuler autour des pôles qu'anime le champ propre à chaque enquête. Ainsi, à titre d'exemple, et bien que « la vivacité de la description dissimule parfois son organisation sous-jacente », l'étude de la culture ouvrière en Angleterre par Richard Hoggart<sup>2</sup>, constitue un inventaire qui s'ordonne autour des rubriques suivantes : organisation de l'espace et habitat, itinéraires et déplacements saisonniers ou hebdomadaires, rythmes et lieux du travail ou du loisir, âges de la vie et relations entre les sexes ou les générations, structure de la constellation familiale et éducation des enfants, articulation des pratiques économiques et des pratiques culturelles ou religieuses, répertoire des objets matériels et des biens en même temps que des modèles qui commandent leur utilisation. Dominique Aron-Schnapper et Danièle Hanet soulignent à juste titre que chaque entretien, une fois mis au point dans sa forme matérielle, doit être étudié, puis confronté à tous les autres. Il convient et de respecter la spontanéité de l'interviewé et de l'aider, grâce à l'attention accordée aux entretiens déjà réalisés et à des questions de plus en plus précises, à récupérer ses souvenirs, à

compléter, préciser, nuancer ses informations et ses jugements. En révélant les faits contradictoires et en présentant des objections, on amène l'interviewé à sortir « de l'entretien-déclaration ». L'histoire du lien qui s'établit entre l'enquêteur en histoire orale et son informateur est souvent l'histoire d'une relation humaine, qui marque l'un et l'autre. Une telle rencontre peut amener à une remise en question ; elle laisse rarement indemnes les deux partenaires, et constitue toujours un enrichissement.

Toute recherche s'inscrit dans un contexte socio-historique précis, de mutation sociale, économique, politique et culturelle qui colore nécessairement le témoignage recueilli et qui peut inciter l'informateur à une certaine réserve, voire à de la méfiance et de la rancœur. Le moment où surviennent, dans la vie de l'enquêteur comme dans celle de son informateur, la rencontre et le dialogue, marque l'orientation et le contenu de ces derniers. Lorsqu'il s'agit d'immigrés, la première génération, souvent désemparée, portant l'indestructible empreinte de la culture d'origine et incapable de faire siens les standards de la culture refuge, ne vit pas la même expérience que ses enfants, qui peuvent être partagés entre deux codes culturels incompatibles, ou opter résolument pour l'un d'eux<sup>3</sup>. Quant à la position du chercheur, elle suppose une prise de conscience lucide de ses présupposés et de ses motivations : désir de comprendre ou d'être compris, « remise en question de sa propre société, attrait d'autres systèmes de valeurs ou d'autres rapports sociaux, simple quête du dépaysement, goût de l'exotisme... »<sup>4</sup>. La tâche du chercheur nécessite un double effort, dans un sens opposé : tout en étant conscient de ses propres préjugés, il doit conserver une certaine distance vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de ses interlocuteurs, et, en même temps, « se rapprocher du groupe dans un effort de compréhension et de familiarité »<sup>5</sup>.



L'homme et la société sont à la fois répétition et création. Entre les processus de la « mémoire collective » et ceux du « bricolage », entre l'imagination reproductrice et l'imagination créatrice, il y a une relation dialectique. Le temps social, c'est essentiellement celui de la tradition qui assure la continuité par l'organisation des souvenirs, et qui permet d'ancrer les événements d'un présent « inchoatif, inachevé, indécis » dans un passé qui est « comme le déploiement d'un intemporel » (M. Dufrenne). L'imagination collective est adossée au temps long de la mémoire collective, l'avenir est cautionné par le passé. La mémoire collective, qui relie l'imagination du groupe à des expériences fondatrices, est autant et davantage une mémoire « constituante » qu'une mémoire « constituée », comme le souligne H. Desroche<sup>6</sup>.

Lorsque la texture de la société évolue au fil des années et du déracinement, la structure de la mémoire collective se modifie et des vides apparaissent dans la trame du scénario. Il convient alors que le groupe cherche ailleurs de nouvelles images « pour boucher les trous ouverts », et redonner à la mémoire collective « cette signification qui vient non de l'addition de simples éléments mais de la manière dont ils sont organisés ». C'est ce processus que C. Lévi-Strauss appelle du « bricolage ». En fait, dès 1912, M. Mauss, analysant un ouvrage sur l'animisme des Noirs de Bahia, avait souligné que les rites d'initiation religieuse, tels qu'ils se pratiquaient au Brésil, faisaient intervenir, dans une combinaison

## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

originale, toute une série de rites antérieurs plus ou moins tombés en désuétude, « résidus de structures déstructurées... lesquels, dégagés des anciens systèmes pour être liés dans un nouvel ensemble, changent naturellement de signification... En fait, la religion, comme tous les faits sociaux, change tout en résistant et résiste tout en changeant ». Roger Bastide distingue, lui, deux types de syncrétismes ; d'une part, la réinterprétation de l'une des religions en contact à travers l'autre, ainsi que son intégration, d'autre part la création de systèmes unifiés originaux. Aux structures linéaires qui empruntent à une culture étrangère des éléments destinés à remplacer les « paquets de relations » tombés en désuétude, tel le rapiéçage d'un tissu usé avec des morceaux d'autres tissus, il oppose les structures rayonnantes qui, à partir d'un centre, ébranlent tout un ensemble complexe de sentiments, de tendances, ou d'attitudes mentales, et opèrent la réinterprétation des valeurs de la culture d'emprunt en valeurs de la culture d'accueil. Le syncrétisme consiste alors à unir des morceaux d'histoire mythique, de deux traditions différentes, en un tout qui reste ordonné par un même modèle significatif<sup>7</sup>.

Si, pour Maurice Halbwachs, la pensée sociale est essentiellement une mémoire, il reconnaît que seuls subsistent les souvenirs collectifs « qu'à toute époque la société travaillant sur ses cadres actuels peut reconstruire ». Tout souvenir appartient à la fois au passé et au présent, et se trouve modifié par ce dernier. Parmi toutes les images que les traditions familiales, religieuses, politiques peuvent fournir aux individus, ne sont ravivées que celles qui peuvent s'inscrire dans la praxis des individus engagés dans le présent.

Mais la matière qui porte en elle les souvenirs du groupe et maintient la pérennité de la tradition n'est pas inerte ; elle ne représente que l'un des éléments d'une symbolique. L'espace n'est pas seulement le lieu des choses, mais il constitue aussi une structure ou un système cohérent d'images collectives. Le tableau qui, dans de nombreuses demeures juives de la campagne alsacienne, indique à celui qui prie la direction de l'Orient (*Mizra'h*), reconstitue une Jérusalem magnifiée par la nostalgie, où les monuments significatifs sont regroupés arbitrairement selon la logique des aspirations du groupe. Il est remarquable que ces souvenirs pris dans la trame de la Terre sainte, dans la luminosité d'un paysage méditerranéen, soient revivifiés malgré l'exil et les vicissitudes de l'errance, dès que quelques familles juives ont réussi à reconstituer une communauté ; ces dernières se définissent alors par rapport à ce point d'ancrage, lieu de rencontre privilégié entre la Jérusalem céleste et la Jérusalem terrestre. Les juifs d'Alsace qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, se rendent en Terre sainte dans l'attente de l'ère messianique, veulent que les Lieux saints « reproduisent l'image qu'ils s'en sont construit de loin, au cours des siècles ». Il y a des hauts lieux, points de référence pour une communauté qui y puise des forces, qui ont été « construits ou reconstruits dans et par la mémoire collective, au point que leur réalité dans la mémoire supplée à leur irréalité sur le terrain ». C'est le cas de Saint-Besse, culte alpestre étudié d'une façon exemplaire par Robert Hertz<sup>8</sup>, c'est le cas de la « Topographie légendaire des Évangiles »<sup>9</sup> analysée par Maurice Halbwachs. Il y a des lieux honorés par une communauté tout entière parce que la mémoire collective a déposé sur eux une charge de sacré, et que les croyances se sont fortifiées en s'y enracinant. Les lieux qui ont reçu l'empreinte d'un groupe, et réciproquement, ne sauraient s'altérer au cours du temps. Sans doute, les pierres de la cité sont progressivement réarrangées, mais les groupes humains

résistent à ces métamorphoses, car « le dessein des hommes anciens a pris corps dans un arrangement matériel, c'est-à-dire dans une chose, et la force de la tradition locale lui vient de la chose dont elle était l'image. Tant il est vrai que, par toute une partie d'eux-mêmes, les groupes imitent la passivité de la matière inerte ». Comme le souligne M. Halbwachs, un groupe religieux, plus que tout autre, a besoin de s'appuyer sur un objet, sur quelque partie de la réalité qui dure, parce qu'il prétend lui-même ne point changer, alors qu'autour de lui toutes les institutions et les coutumes se transforment.

Le récit du fait passé n'est pas le vécu de ce fait ; le passé est immédiatement et inévitablement reconstruit par celui qui raconte, à quelque milieu social qu'il appartienne. Les oublis sont tout aussi significatifs que les souvenirs, car ils témoignent du travail de sélection de la mémoire, qui écarte, plus ou moins inconsciemment, « ce qui dérange l'image que nous nous faisons de nous-mêmes et de notre groupe social ».

Nous avons effectué, en novembre 1976, avec l'aide de quelques étudiants de l'Institut de sociologie de Strasbourg, une enquête dans une petite commune du vignoble alsacien (environ 300 habitants, presque exclusivement catholiques), afin de dégager le portrait du juif qui prévalait dans l'imaginaire collectif de ce village, où ne résident plus, à l'heure actuelle, que deux familles juives. Or, ce qui a caractérisé pendant longtemps ce village, c'est la présence d'une importante communauté juive. Celle-ci représentait, en 1781, près d'un tiers de la population totale ; elle ira en s'amplifiant dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, pour diminuer progressivement après 1870. En 1910, elle représentait encore un quart de la population. Précisons que l'enquête a été effectuée auprès de personnes âgées de plus de 65 ans, qui se rappelaient bien cette présence juive importante dans le village. Plusieurs d'entre elles se sont récusées, ne voulant « rien avoir affaire avec ces histoires-là », d'autres se sont enquis au préalable sur la religion des enquêteurs et ont demandé s'il n'y avait pas « des juifs derrière tout cela ». Deux mémoires sont à l'œuvre dans cette petite collectivité rurale : celle des villageois, tout imprégnée de l'enseignement du mépris, et celle des juifs. Nous avons analysé les motivations qui amenaient ces derniers à reconstruire un passé mythique, et à nier la précarité de leur condition présente.

Ce travail nous a permis d'étudier comment « fonctionnait » la mémoire collective du village, et d'analyser le stéréotype que l'on se transmet de génération en génération, non pas passivement, mais en le réorganisant selon le nouveau contexte social, politique et culturel. Nous avons tenté de comprendre selon quelle logique se constituait et se perpétuait un stéréotype, en l'absence même de tout facteur objectif qui le justifierait, alors que la victime avait presque disparu. Certes, la situation socio-économique qui prévalait dans ce village du vignoble alsacien jusqu'à la seconde guerre mondiale peut expliquer, en partie, la survie de l'image péjorative du juif dans la mémoire collective. En effet, la plupart des familles appauvries étaient endettées auprès des juifs, qui étaient souvent les seuls, malgré l'existence de banques dans le chef-lieu et la création de « Caisses mutuelles », à consentir des prêts à une population non solvable, s'enfonçant toujours davantage dans la misère. Or, à part l'une ou l'autre exception, ces juifs n'étaient guère fortunés, quand ils n'étaient pas franchement misérables. Le colporteur qui arpente la campagne avec sa balle de tissus, qui achète les peaux de lapin ou du tarte, le tailleur juif, qui arrange le costume de l'ainé pour le cadet, et le boulanger juif qui élève onze enfants, ne vivent pas dans l'aisance. Mais on leur

## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

reproche essentiellement de ne pas travailler la terre, bien que la plupart des familles juives possèdent un arpent de vigne, et surtout de profiter, grâce au prêt à intérêt, du malheur de la population chrétienne. Bien que le juif soit le seul qui accepte d'avancer de l'argent au vigneron, qui met tous ses espoirs, souvent déçus, dans la prochaine récolte, on le traite en parasite. En fait, il ne s'enrichit guère, et ce n'est que très lentement que les fils des colporteurs parviendront à ouvrir une boutique. Il existe une situation objective qui accule une population misérable, pour survivre, à exploiter une autre population tout aussi misérable, sans que l'une ou l'autre prenne conscience de l'engrenage qui crée cette tension, ou puisse réagir à son encontre. L'insistance avec laquelle le juif proposait sa pacotille, le fait « qu'il était difficile de s'en débarrasser », répondaient à la fois à la nécessité pour ce dernier d'assurer la maigre pitance d'une famille souvent nombreuse et à une stratégie commerciale soigneusement codifiée, dans laquelle les deux partenaires jouaient leur rôle : le paysan faisait l'indifférent pour faire baisser le prix, le juif s'éloignait pour revenir avec une nouvelle proposition. Ils ne réalisaient pas qu'ils étaient l'un et l'autre victimes d'une situation qui les dépassait, et qui les contraignait à jouer ce jeu humiliant pour survivre.

Il convient de nuancer cette interprétation socio-économique, par trop unilatérale, en soulignant d'une part le facteur psychologique du « ressentiment », et d'autre part le facteur culturel. En effet, les vignerons du village s'étant considérablement enrichis durant la seconde guerre mondiale, et dans les années postérieures, ont ravivé dans la mémoire du village le mythe du juif pouilleux. L'expression *schténgiger Jud*, « Juif puant », présente jusque dans les comptines des enfants, a des connotations qui vont bien au-delà de l'évocation du physique des juifs ; elle évoque l'odeur méphitique attribuée aux juifs dès l'époque médiévale, où elle signifiait la perversion essentielle de ceux qui ont forfait à leur salut et se sont voués à une entreprise maléfique : faire échouer l'œuvre rédemptrice du Christ. De même, on oppose constamment la fonction noble, celle du travail dans les vignes et dans les champs, à la fonction misérable et honnie : « Faire des affaires. » Les juifs ne veulent pas se salir les mains, et répugnant à l'effort, ils font faire des études à leurs enfants pour qu'ils puissent « se lancer dans le commerce ».

En fait, les juifs continuent à incarner, malgré leurs efforts désespérés pour participer à la vie du village (depuis leur activité au sein des sapeurs-pompiers jusqu'à leur responsabilité dans le conseil municipal), l'étranger au cœur même de la cité. De même que la « rumeur » de traite des blanches d'Orléans, d'Amiens, de Strasbourg... mettait en cause non pas les juifs immigrés, ayant gardé l'empreinte de leur pays d'origine, mais des juifs assimilés, de même la mémoire du village prétend démasquer des juifs qui dissimulent, sous leur apparente conformité aux normes du village dans lequel ils se veulent pleinement intégrés, une radicale différence. Comment ne pas être frappé par la persistance du fantasme sexuel, qui présente le juif comme un être lubrique dont « le plus grand plaisir » est de déflorer la jeune chrétienne innocente ? Ce thème, inlassablement repris depuis le Moyen Age jusqu'au *Juif Süß* de l'époque nazie ou *La Terre de la grande promesse* d'Andrzejew Vajda (Pologne, 1974), hante l'inconscient occidental. Les juifs, selon les habitants du village, se vantent de leurs prouesses sexuelles. Mentionnons également la présence d'un thème scatologique, celui du juif qui se complait à faire ses besoins en public, infligeant ce spectacle « écœurant » aux villageois. Ce fantasme, qui n'est pas tellement éloigné de la lubricité, est présent

dans la civilisation européenne dès l'époque médiévale, où l'on représente dans la statuaire comme dans les gravures sur bois, le juif avalant goulûment des excréments de porc. La théorie psychanalytique nous paraît pertinente pour expliquer cette volonté du raciste de « bestialiser sa victime : incapable de renoncer à désirer ce qui lui est interdit, il projette sur elle toutes les pulsions qu'il ne parvient pas à réprimer. Pour tuer l'animal en nous, nous accuserons donc l'autre d'être un animal »<sup>10</sup>. On peut se demander avec L. Poliakov<sup>11</sup>, si, à une époque que caractérisent d'une part l'uniformisation due à l'extension de la civilisation industrielle, et d'autre part des changements brutaux, de plus en plus fréquents, l'antisémitisme ne constitue pas une réaction contre l'indifférenciation croissante et contre le déracinement de chaque génération. Face à l'homogénéisation progressive<sup>12</sup> et à l'instabilité permanente, la communauté se ressoude, ou du moins crée une illusion d'unité, et restaure son prestige singulièrement menacé, par la dénonciation d'un ennemi commun, ici le juif, ailleurs le gitan, le noir ou l'arabe.

Il convient de signaler qu'une enquête que nous avons menée à la suite de l'implantation d'une mosquée dans une banlieue ouvrière de Strasbourg, afin de saisir la représentation des immigrés du Maghreb dans l'imaginaire de la population, a fait apparaître une construction collective mue par la logique des préjugés, en tous points semblable au stéréotype du juif. Parmi les traits les plus caractéristiques attribués aux émigrés, on note la fréquence des rixes entraînant l'intervention de la police, le spectacle d'enfants urinant par les fenêtres de la mosquée et les embarras de circulation que causaient le vendredi, jour du marché, les grosses autos des fidèles se rendant au culte. Il s'agit là d'un tableau imaginaire — nous avons pu aisément prouver la fausseté de toutes ces assertions — qui falsifie le réel (c'est ainsi que le culte avait lieu le vendredi soir, et non pas à l'heure du marché), et qui a été échafaudé pour répondre aux fantasmes de certains riverains.

Nous avons interrogé les juifs originaires du village mais n'y résidant plus, ainsi que les deux familles qui y sont encore établies, sur les rapports entre les deux communautés catholique et juive, dans le passé et dans le présent. Puis, dans un second temps, nous leur avons fait part des résultats de l'enquête : confrontés brutalement à la fragilité de leur destin, qu'ils s'étaient efforcés de nier en se mentant inconsciemment à eux-mêmes, ils ont opéré une relecture de leur expérience. Des souvenirs oubliés resurgissent et se réorganisent selon un véritable « travail » de la mémoire (au même titre qu'il y a un « travail » de deuil). Ils nous ont d'abord fait, tous sans exception, un récit idyllique des relations qui prévalaient dans le village, tant à la veille de la seconde guerre mondiale qu'au lendemain de celle-ci, et aujourd'hui encore, entre catholiques et juifs. Ils ont exalté le vert paradis des amitiés enfantines, qu'aucune ombre ne venait ternir. Le « *Béch a träk Jud!* » (« tu es un sale juif ! ») qui venait ponctuer certaines disputes, « ne prêtait pas à conséquences ». Les juifs étaient invités aux communions comme aux mariages, et l'un d'entre eux siégea pendant un quart de siècle au conseil municipal. La montée du nazisme, de l'autre côté du Rhin, n'avait pas altéré ce climat serein, et lorsque la guerre avait éclaté, certains voisins avaient caché, non sans prendre des risques, des biens appartenant à des juifs, et ils s'étaient empressés de les restituer à leur retour. Lorsque nous avons communiqué à ces juifs les résultats de notre enquête, cette plaisante construction s'est effondrée progressivement. Il leur a fallu d'abord des coupables, car localiser



## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

le danger c'est le minimiser et le désarmorer. C'était sûrement un tel qui avait dit cela, car il est « royaliste » et « n'a jamais caché ses sentiments antisémites », ou bien tel autre qui a refusé « de nous rendre notre service de table à notre retour ». Puis, en remontant le fil du temps, le tableau prend un éclairage radicalement autre : on se rappelle que certains habitants s'étaient réjouis lorsque les juifs avaient dû partir en exil (« espérant bien ne plus nous revoir »), et que d'autres avaient mis à sac des demeures juives et incendié la synagogue, après en avoir volé les lustres, les coupes et tous les biens « récupérables ». On évoque aussi « les sentiments mélangés » d'une partie de la population lors du retour des juifs (« ils n'étaient pas enchantés de nous revoir ») et tel chant antisémite lors d'une réunion récente du « troisième âge ». Que penser de ces témoignages contradictoires formulés par les mêmes personnes ? Les divers éléments qui participent du premier ne sont pas inexacts, mais leur assemblage constitue un tableau biaisé, répondant à de multiples besoins : nostalgie d'une enfance villageoise et de la densité d'une vie sociale pour certains, intérêt bien compris par d'autres. On fait semblant de croire aux mensonges de ceux qui affirment qu'ils ont abandonné par peur les biens qui leur ont été confiés car, après tout, ce sont des « clients » ; volonté aussi de minimiser le fossé réel et de conjurer, en se terrant, le danger potentiel.

On se rassure à bon compte : « S'ils avaient du *Rechess* (mot judéo-alsacien désignant l'antisémitisme) ils ne viendraient pas s'approvisionner chez moi. C'est un bon signe, non ? » affirme ce commerçant qui oublie qu'il est l'unique épicier à plusieurs lieues à la ronde. En fait, le juif isolé dans la campagne, d'une part accepte la précarité fondamentale du *Goles* (l'exil, la dispersion), et, d'autre part, marqué par le cauchemar du génocide, il tente de se convaincre que cela ne sera plus jamais possible, et de parier, malgré tout, sur l'homme.

La mémoire collective peut constituer une extraordinaire force de résistance contre la dégradation que l'entourage s'emploie à imposer à une minorité, le fondement de sa dignité malgré l'avilissement subi. Roger Bastide a montré dans son étude sur les Amériques noires que, grâce à leurs mémoires collectives, celles-ci vivent sur deux plans : l'infrastructure d'une actualité cruelle, la superstructure d'une nostalgique commémoration. De même, aux périodes les plus sombres de leur existence collective, des juifs de la campagne alsacienne se sont efforcés de vivre avec fidélité au rythme de la plénitude du Sabbat, de l'espérance de la Pâque, gage de leur libération future, et de la succession des fêtes, rappel de la gloire d'antan et condition de leur dignité présente. Malgré les persécutions et l'enseignement du mépris, la mémoire collective leur permit de faire face debout.

La tradition doit être envisagée non seulement comme contrainte sociale, mais également comme système organisé de pensées et de gestes. D'innombrables expériences s'enregistrent dans une tradition, s'incorporent dans les moindres comportements : dans les techniques du corps, dans la nage comme dans l'art de manger, dans les tours d'acrobatie, comme dans l'art des métiers. L'usage de l'outillage lui-même relève d'un ensemble de valeurs. Les images souvenirs de la mémoire collective s'aident pour perdurer malgré l'errance d'un double mécanisme : elles s'appuient sur l'inscription d'une dimension religieuse à la fois sur le paysage et sur l'ensemble des mécanismes montés dans le corps des adeptes du culte. Pour R. Bastide, le corps représente le seul conservatoire des mythes vraiment efficace. Les rites, collectifs ou familiaux, sont accomplis par des acteurs

déterminés, dont les actions sont coordonnées. Mais les phrases et les gestes, codifiés par une tradition ancestrale, « n'ont de sens que dans le dialogue total, ... ne prennent de signification que dans leur liaison organique avec le comportement des autres acteurs ». Si la danse n'a jamais connu, dans le judaïsme alsacien, la ferveur intense que lui ont vouée les Hassidim d'Europe orientale, le chant, qui conférait une coloration spécifique à chaque fête, et surtout le geste des parents bénissant leurs enfants au retour de la synagogue le vendredi soir, ou encore la volonté de consacrer chaque repas quotidien par l'acte de se laver les mains, constituent l'expression significative d'une culture spécifique.

L'histoire orale doit nécessairement tenir compte du travail incessant de la mémoire, qui opère un tri dans le passé en fonction des exigences du présent, et qui, en même temps, inscrit dans les paysages et les corps des mythes et des attitudes qui renvoient aux valeurs normatives du groupe.



L'une des tentations à laquelle succombe trop souvent l'enquêteur d'histoire orale, c'est de suivre son informateur lorsque celui-ci surestime l'équilibre quasi achevé, auquel serait parvenu une culture aujourd'hui disparate. Ce « monde que nous avons perdu » est présenté comme un modèle d'harmonie.

C'est ainsi que le déracinement et l'exil ont amené les juifs d'Afrique du Nord installés en Alsace à ne privilégier que les épisodes heureux d'un passé définitivement révolu, d'un monde à jamais perdu. L'évocation du bien-être qu'offrait le pays antérieur, du rôle éminent joué dans la société d'origine, rend une certaine dignité aux déclassés, aux laissés-pour-compte de l'ostentation occidentale. Pour une population déracinée, meurtrie par l'exil, la mémoire opère une tâche de reconstruction, constitutive, dans un processus dynamique, de la nouvelle personnalité qui se cherche et tente de s'édifier.

Certes, la culture qui lie les hommes d'une communauté entre eux et détermine leurs rapports avec le monde, leurs critères du bien et du mal, constitue un tout structuré, où les conduites et les coutumes sont liées aux valeurs et aux motivations que cette civilisation a institutionnalisées et hiérarchisées. Mais en même temps, la culture ne constitue pas une structure figée ; elle représente un effort spécifique de déchiffrement de l'univers par une communauté qui tente de socialiser la nature. Les collectivités élaborent un système symbolique qu'on ne saurait réduire à une simple organisation métaphorique du monde ou à une combinatoire, fruit d'une conscience réflexive close. La communauté doit lutter contre le temps qui dégrade l'unité primitive et contre les nouvelles configurations du groupe ; elle s'efforce d'intégrer la nouveauté au traditionnel et de recréer des solidarités. Une culture est vivante précisément parce qu'elle n'est jamais achevée, parce qu'elle est sans cesse menacée de déclassement, et qu'elle doit faire face à l'altération corrosive du temps. Malgré l'inertie relative des formes de pensée et des comportements sociaux, toute société est le lieu d'un affrontement entre les facteurs de maintien et les facteurs de changement. Georges Balandier<sup>13</sup> remet en cause la définition de la société traditionnelle comme fondée sur la répétition, dénaturée dès l'instant où elle s'ouvre à l'histoire, ayant élaboré « une sagesse particulière qui l'incite à résister désespérément à toute modification de sa structure ». Toute communauté doit faire face, à chaque instant, à des forces qui

## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

visent à la transformation de ses structures. G. Balandier évoque encore l'absence d'ajustement pleinement satisfaisant d'une société à ses divers environnements, ainsi que le maintien de tout ordre social par le « jeu d'approximations » successives, en dépit d'apparences souvent contraires. A cela s'ajoute le décalage entre les valeurs proclamées et celles qui se manifestent dans la pratique des différents agents sociaux. Les sociétés traditionnelles, que l'on qualifie de répétitives, constituent en réalité un système dynamique. Les dynamismes sont en elles, inhérents aux rapports sur lesquels elles se fondent, aux pratiques qui assurent leur fonctionnement, aux relations qu'elles entretiennent avec leurs environnements. Même lorsqu'elles affirment le contraire, ces sociétés sont « obsédées par le sentiment de leur vulnérabilité », car il faut lutter sans cesse contre la dégradation et contre tout ce qui, dans un monde en marche, remet en cause le modèle primordial.

L'histoire orale, loin de se laisser prendre au mythe des sociétés harmonieuses et stables, doit s'efforcer de restituer les propriétés dynamiques des systèmes sociaux.



Pour l'étude rétrospective d'une culture qui se défait, les témoignages recueillis par les archives orales ne sauraient se suffire à eux-mêmes. Il convient de les relativiser par une nécessaire confrontation avec d'autres approches, telles l'analyse des productions iconographiques, l'étude psychanalytique de ce qui touche à l'inconscient collectif, l'enquête ethno- et socio-linguistique, et bien d'autres encore, selon les exigences propres à chaque type de recherche.

Les pratiques les plus prosaïques de l'activité quotidienne, telles la préparation et la consommation de la nourriture, peuvent apporter des informations précieuses sur le système symbolique qui caractérise une culture. Elles expriment une conception du monde ; elles renvoient à un code qui constitue l'un des traits distinctifs de toute culture et à un système qui met en relation aussi bien l'écologie, la technique de la conservation et de la cuisson des aliments, le mode de vie familial qui détermine la forme des repas, que la religion, les tabous alimentaires et l'attitude face à la commensalité.

Il convient de traquer encore tout ce qui peut transparaître d'une conception de l'univers portée par les formes multiples de la création artistique, linguistique et rituelle. On se doit d'être attentif aussi bien aux écrits, aux proverbes et aux dictons, qui révèlent comment une communauté prend en charge son destin subi ou voulu et transpose le vécu dans l'imaginaire, qu'aux débris d'une langue spécifique que l'accession à la respectabilité bourgeoise a dénoncée comme grossière avant que de l'étouffer. Les vestiges lapidaires et iconographiques, les humbles objets de la vie quotidienne et les objets plus élaborés destinés au culte permettent de saisir le rapport au monde de ceux qui les élaborèrent ou en commandèrent l'exécution.

L'individu structure son environnement à l'aide des catégories linguistiques propres à son groupe. La réalité, qu'elle soit naturelle ou sociale, est appréhendée, classée et organisée au moyen des ressources du langage<sup>14</sup>. G. Calame-Griaule<sup>15</sup> a étudié les procédés gestuels du conteur et montré que ceux-ci constituent un langage, c'est-à-dire un système de signes, propre à chaque communauté humaine, qui permet d'établir une communication.

Chaque culture a élaboré un registre gestuel spécifique, qui illustre les différentes catégories d'énoncés qui s'y prêtent. Les procédés expressifs constituent un code dont le locuteur dispose pour transmettre plus complètement son message ; « les gestes et les intonations délivrent des informations supplémentaires et confèrent une valeur et des nuances expressives à un texte qui peut être au demeurant assez plat sur le plan linguistique »<sup>16</sup>. La collecte « d'ethnotextes », telle que la pratiquent P. Joutard, D. Fabre et G. Tuailon, répond à la même nécessité de ne pas se limiter aux textes oraux, mais de recueillir en même temps les sources écrites ou la version écrite de ces textes, carnets de chansons, livres de raison, correspondance<sup>17</sup>.

L'iconographie constitue, elle aussi, une source privilégiée de l'histoire des mentalités, car elle est susceptible de nous révéler ce qui ne peut être abordé par le discours ou l'écrit. Michel Vovelle<sup>18</sup> compare les sources iconographiques à un aveu murmuré ou extorqué sur les représentations collectives. On saisit, en ce domaine, « la présence de stratifications multiples d'expressions de sensibilité, qui se superposent sans s'exclure » ; elles témoignent à la fois d'une religiosité collective, d'une dévotion partagée, et d'une appréhension individuelle du sacré. L'objet et l'image, qui sont les supports de l'inconscient collectif, constituent un document culturel. « Confession inconsciente ou extorquée par la ruse, l'ex-voto révèle les traits d'une psychologie du miracle, d'un réseau d'attitudes devant le danger, la maladie, la mort... » Les objets ne sont pas innocents ; leur sélection, tout comme leur maniement différentiel, renvoient aux options fondamentales du groupe dans lequel ils s'inscrivent.

L'histoire orale a également pour finalité de nous éclairer sur l'évolution des attitudes devant la vie, le corps, le couple et la mort. Pour l'étude de ce domaine, qui touche à l'inconscient individuel et collectif, on ne saurait se passer de l'approche psychanalytique, qui souligne l'importance des expériences faites dans les premières années de la vie et qui, oubliées par l'individu, déterminent les émotions et les réactions de l'adulte. Marcel Mauss a été l'un des premiers à percevoir le nécessaire rapprochement de l'anthropologie et de la psychanalyse. Les rapports du nourrisson avec sa mère qui sont les premiers rapports physiques et sociaux de l'individu, sont institutionnalisés par chaque culture. Le berceau est le premier univers de l'enfant. M. Mauss a saisi l'importance du moment et des modalités du sevrage et de la façon dont le bébé est manié. Il a souligné l'importance du portage ; il y a là naissance « d'états psychiques disparus de nos enfances ; il y a des contacts de sexes et de peaux... »<sup>19</sup>. A ces impressions corporelles, il conviendrait d'ajouter l'étude des rythmes auxquels est soumis l'enfant, et du traitement social et affectif qu'on lui prodigue. Le recours à l'approche psychanalytique pour l'étude des mentalités collectives s'est avéré fécond dans bien d'autres domaines encore : celui des attitudes devant la maladie (travaux de C. Lévi-Strauss et de G. Devereux) et celui des préjugés (L. Poliakov, S. Friedländer, Edgar Morin).

Ainsi, pour saisir à partir du corpus des témoignages recueillis les réseaux connotatifs auxquels ceux-ci renvoient, il convient d'« affronter » différentes lectures, pour rassembler ensuite les indices significatifs dans le domaine matériel, social, politique et symbolique, dans « l'unité d'une vision globale ». En fait, il y a lieu de percevoir dans cette combinatoire originale d'éléments en relation de nécessaire dépendance que constitue toute culture, les corrélations exactes entre les diverses forces en action, les articulations véritables.



Les témoignages recueillis lors des enquêtes d'histoire orale sont l'expression de représentations collectives, qui ne constituent en aucun cas le fidèle reflet des conditions socio-économiques qui ont présidé à leur émergence. Au travail de la mémoire, il convient d'ajouter celui de l'imaginaire collectif.

Dans sa « Leçon inaugurale » au Collège de France <sup>20</sup>, Georges Duby a refusé à juste titre de placer les phénomènes sociaux et culturels dans le simple prolongement des phénomènes économiques, car « le sentiment qu'éprouvent les individus et les groupes de leur position respective, et les conduites que dicte ce sentiment, ne sont pas immédiatement déterminés par la réalité de leur condition économique, mais par l'image qu'ils s'en font, laquelle n'est jamais fidèle mais toujours infléchie par le jeu d'un ensemble complexe de représentations mentales ». Il reprend ainsi l'exigence de Max Weber qui analyse le comportement significatif de l'homme religieux, dans la mesure où celui-ci résulte d'une logique particulière, « d'une organisation intelligible de la pensée et de l'existence qui, bien qu'elle ne soit pas scientifique, n'est pourtant pas dénuée de signification » <sup>21</sup>.

Ce n'est qu'après avoir élucidé comment et dans quelle direction le mouvement religieux a influencé le développement de la civilisation matérielle, que Weber tente d'évaluer la part des motifs religieux dans les origines de la civilisation et celle qui revient à d'autres éléments. Il veut saisir l'attitude globale des individus et des groupes, et montrer ainsi l'inanité de l'opposition entre l'explication par l'intérêt et l'explication par les idées, car « ce sont les idées, et mêmes les idées métaphysiques ou religieuses, qui commandent la perception que chacun de nous a de ses intérêts » <sup>22</sup>. En étudiant la conduite significative de l'être religieux, Weber ne prétend nullement réfuter le matérialisme historique en faisant dépendre le comportement économique de l'option religieuse, au lieu de voir en celle-ci l'idéologie d'une société dont l'infrastructure serait constituée par les rapports de production. Il convient de refuser tout déterminisme unilatéral, car une éthique économique n'est pas une simple fonction de formes d'organisations économiques, pas plus qu'inversement elle ne crée celles-ci de manière univoque.

Max Weber insiste sur l'influence réciproque des convictions religieuses et du comportement économique ; il montre comment la conduite religieuse oriente ou conditionne en partie les autres activités humaines et réciproquement se trouve conditionnée par elles.

Le but que nous assignons à l'histoire orale est de nous permettre, à partir de l'analyse des témoignages, de retrouver « la logique-en-acte d'un style de vie ». Notre modèle demeure, paradoxalement, une œuvre autobiographique, *La culture du pauvre* <sup>23</sup> de Richard Hoggart. Ce dernier a su percevoir les valeurs propres à un groupe social à travers ses conduites régulières, dans la description à la fois concrète et méthodique des régularités et des normes qui président aux actes si divers de l'existence quotidienne et « qui organisent conformément à une même logique » les rapports d'une collectivité au métier, à la gestion du budget, aussi bien qu'à la sexualité, qu'au jeu et à la morale. Par « une attention clinique » à toutes ces nuances, « Richard Hoggart parvient à tirer de son expérience

autobiographique d'intellectuel issu des classes populaires tout ce que l'ethnologue averti sait tirer d'un bon informateur ». J.-C. Passeron souligne l'apport décisif de R. Hoggart lorsqu'il entreprend de reconstruire certaines totalités sociales que l'inventaire des traits ne nous livre jamais qu'en ordre dispersé, et qu'il restitue ainsi, dans leur intégralité signifiante, des vies particulières, des histoires de lignée, des moments significatifs et des lieux dont l'utilisation est rythmée par les allées et venues des habitués. L'ouvrage de Hoggart fait apparaître toute une constellation d'attitudes et de comportements commandés par la conscience confuse du destin objectif et collectif du groupe. « Cette constellation s'exprime dans le sentiment fortement éprouvé de l'appartenance irréversible, pour le meilleur et pour le pire, à une communauté soumise aux mêmes limitations et aux mêmes contraintes et dont on trouverait par exemple des manifestations concrètes dans la valorisation sentimentale du cercle familial et des relations propres au groupe restreint, dans la perméabilité des relations familiales aux relations de voisinage, dans l'utilisation des circuits personnels de solidarité et d'entraide, dans le caractère local et communautaire des divertissements ou de la vie quotidienne et, surtout, dans la bipartition fondamentale de l'univers social entre « eux » et « nous », c'est-à-dire dans le dédoublement du système de référence des jugements et des actions, les dispositions morales et les techniques du rapport à autrui pouvant aller jusqu'à s'inverser selon qu'on est entre soi ou qu'on doit entrer en rapport avec le monde des autres <sup>24</sup>. » On en donnera ici un exemple.

De nombreuses familles juives du Sud algérien se sont établies en Alsace, surtout après 1962. Pour la plupart d'entre elles, cette transplantation brutale a constitué une mutilation, l'arrachement à un paysage physique et humain, le renoncement à un mode de vie séculaire qui s'est trouvé brusquement dévalorisé dans une civilisation où priment les valeurs de l'efficace et de la rentabilité.

Dans sa communauté d'origine, le juif mozabite s'inscrivait dans tout un réseau d'inter-relations. Il se situait dans une constellation de liens familiaux et multipliait les échanges avec le voisinage. Son comportement engageait toute la communauté. Pour lui, « l'identité individuelle apparaissait fusionnée avec l'identité collective, dimension elle-même élaborée par les coutumes, les rites, les normes, les valeurs, le rapport aux textes sacrés, et, surtout, par le sentiment d'appartenance » <sup>25</sup>. Face au mépris dont on l'accablait, le juif mozabite puisait dans sa communauté l'estime de soi, son équilibre intérieur et sa sécurité. La collectivité exerçait un contrôle social permanent sur chacun de ses membres, mais elle leur offrait le confort d'une sécurité physique et affective. « Elle protégeait de la vulnérabilité personnelle et maintenait permanente la relation de réciprocité entre ses membres, relation étayée sur le don » (M. Cohen). On vivait toujours avec et sous le regard des autres, envers lesquels on avait à la fois des obligations et des droits. On prenait la communauté à témoin pour tout : lorsqu'éclatait un litige entre deux familles, lorsqu'on brandissait fièrement un drap maculé attestant de la virginité de la jeune mariée. Le respect de la parole donnée, de la poignée de main concluant une affaire, constituait des caractéristiques fondamentales des transactions à l'intérieur de la communauté juive, ainsi que de ses rapports avec la population environnante.

La communauté s'est disloquée, géographiquement et spirituellement. Ce qui fait le plus cruellement défaut aux familles mozabites, c'est la vie sociale chaleureuse, spontanée, jamais assoupie, du pays antérieur. Face à la société

## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

occidentale, atone et terne, elles exaltent les échanges d'autrefois : après l'office, le Sabbat matin, « les hommes allaient d'une maison à l'autre », tandis que les femmes « rendaient visite » à leur mère ou leur sœur dans l'après-midi. La trame des relations sociales s'est dé faite, la famille s'est éparpillée dans différentes régions de France. La transplantation a détruit l'équilibre précaire d'autrefois ; les normes occidentales ont contraint chaque famille à se débattre avec ses propres difficultés, à s'adapter aux impératifs et à la compétitivité, et à se renfermer sur elle-même. Chaque famille est contrainte d'affronter seule les obstacles qu'elle rencontre. On « n'ose » plus aller voir le rabbin, on est trop fier pour demander conseil. « Chacun est renvoyé à ses problèmes. » Il y a pourtant des temps forts, où la communauté se reconstitue ; c'est le temps de la fête, familiale ou collective, telle la *Hiloula* de Shimon Bar Yo'haj. Il n'y a pas jusqu'à la disposition des tables, à l'intérieur du baraquement de la banlieue strasbourgeoise où se déroule la fête, qui ne soit significative à la fois du maintien de la religion traditionnelle, et, en même temps, d'une relative évolution. Au fond de la pièce, près de l'Arche Sainte, une table regroupe le vieillard qui a offert le repas, ses proches, le rabbin et les anciens : leur sagesse, leur expérience, l'authenticité de la culture dont ils sont les détenteurs, justifient cette place d'honneur. A l'autre extrémité, dans une salle attenante des plus exigües, sont regroupées les femmes les plus âgées. Elles ne sont point isolées puisqu'aucune porte ne les sépare de la pièce principale ; elles participent à la fête, mais à l'écart. Perpendiculairement à la table des anciens, il y en a deux autres qui regroupent des hommes d'âge moyen et des jeunes gens, sans ordre apparent : toutefois, ceux qui sont tenus de reprendre leur travail au début de l'après-midi, se sont regroupés à l'extrémité la plus éloignée de l'Arche.

Parallèlement à la table des anciens, il y en a une autre qui témoigne d'une évolution du statut de la femme à la suite de l'exil : elle regroupe les jeunes mères de famille, les jeunes filles qui refusent la « mise à l'écart » ; leurs attitudes moins réservées, tout comme leurs vêtements « dans le vent », témoignent d'une certaine assimilation aux normes de l'Occident. Cependant, le fait que la plupart des femmes bavardent avec entrain durant la prière à l'issue du repas, et qu'elles s'esclaffent avec vivacité, tout à la joie de se retrouver, montre qu'aux yeux de leurs maris ce qu'elles font ne compte guère et, somme toute, n'a pas d'importance. La plupart des anciens mangent avec leurs doigts, alors que tous les jeunes se servent des instruments obligés de la culture occidentale. Il nous paraît significatif que de jeunes lycéens de première et de terminale, qui avaient été amenés à mépriser les manières « barbares » de leurs parents, qui avaient honte d'eux parce qu'ils n'étaient pas assez policés, s'insurgent maintenant contre un Occident qui les a « mutilés » : ils ne savent plus manger avec leurs doigts « naturellement » disent-ils, comme si leur première culture leur paraissait seule authentique ; ils se sentent appauvris, car ils ont recours à l'artifice et n'agissent plus « spontanément ».



Pour saisir la tradition vivante, il convient également de restituer un vécu religieux, qui n'est pas toujours conforme au modèle dogmatique, et de « s'intéresser à des croyances, des rites, un univers de souvenirs, des modes d'analyse, des objets qui ressortissent à une culture plus orale qu'écrite ». La religion officielle s'efforce de désamorcer et de réintégrer conformément à

l'enseignement traditionnel les pratiques populaires. Dans la piété des juifs d'Alsace, les coutumes qui leur sont spécifiques prennent la même importance que les rites universellement prescrits, car elles constituent un tout organique qui est l'expression de leur culture propre. Parler de « superstition » à propos des croyances populaires, c'est faire intervenir une classification qui est tout à fait étrangère à ces juifs campagnards. Les croyances s'articulent sur un fonds traditionnel remontant jusqu'aux récits « midrachiques », ou bien sur des coutumes empruntées à la société chrétienne environnante, qui ont été infléchies et chargées de significations nouvelles ; elles font partie de leur expérience religieuse au même titre que les pratiques de la religion officielle. Le sacré est présent dans la religiosité vécue du juif d'Alsace, à la fois comme parole et comme procès opératoire.

L'interdiction de laisser traîner des miettes, de les jeter alentour ou de les écraser en marchant dessus, qui est très répandue chez les juifs d'Alsace, repose sur diverses croyances et sentiments. A l'origine, il y a le jugement que formule le Talmud par la bouche de Rabbi Eléazar ben Pedat : « Celui qui laisse des miettes sur sa table doit être considéré comme un adorateur de dieux étrangers. » A l'époque médiévale, les rabbins ne parvenant pas à supprimer la coutume de laisser des morceaux de pain sur la table familiale, qui avait pour finalité de « donner leur part » aux esprits dangereux, se résignèrent à y voir l'expression symbolique de l'hospitalité envers quiconque avait faim et se trouvait dans le dénuement. Aujourd'hui encore, les juifs pieux d'Alsace s'abstiennent de secouer une nappe hors de la fenêtre, notamment la nuit, afin de ne pas nourrir les *chédim*, les esprits maléfiques. Mais cette crainte s'est estompée, pour laisser la place au respect du pain qui constitue, avec le sel, la nourriture essentielle ; c'est sur le pain et le sel que l'on fait une bénédiction avant chaque repas. Le pain, qui a représenté pendant longtemps la principale nourriture des colporteurs et des marchands de bestiaux en tournée, a conservé le caractère d'une nourriture dispensée par Dieu. Aussi faut-il prendre garde de ne pas jeter du pain et de ne pas l'écraser en marchant.

Les croyances populaires, surajoutées à l'enseignement traditionnel, furent très vivaces en Alsace. Les enfants juifs de la campagne alsacienne comptent les points noirs sur les ailes des bêtes à Bon Dieu : « Un, deux, cinq, sept. C'est dans sept ans que viendra le Messie », et désignent la coccinelle comme *Mochia'h Kaefer*, l'« insecte du Messie ». Certains vieillards s'interdisent de précéder une femme enceinte, car chaque enfant à naître peut être le messie. Lorsque des tenants de la stricte observance firent remarquer à un rabbin, à la fois érudit et très proche de sa communauté, qu'il ne devait plus tolérer que ses fidèles inaugurent leur nouveau four avec une branche de gui, il leur rétorqua que s'il s'opposait à une telle pratique, ceux-ci abandonneraient peu à peu la religion elle-même.

Dans la société traditionnelle, la religion, comprise comme un système d'interprétation du monde et d'action symbolique sur lui, « informait l'ensemble des représentations que les hommes ont de leurs activités ». La ligne directrice de la pensée de C. Lévi-Strauss est que chaque niveau de la réalité sociale constitue le complément indispensable pour comprendre les autres niveaux. « Les coutumes renvoient aux croyances et celles-ci renvoient aux techniques, non par simple reflet, mais par réaction dialectique entre eux <sup>26</sup>. » La religion populaire, c'est-



## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

à-dire la religion vécue, constitue un système cohérent, efficace parce que structuré, qui fonctionne selon sa logique propre. Les pratiques, que l'on qualifie de magiques ou de superstitieuses, ne sont pas intelligibles si on les considère en elles-mêmes ; il convient de les rapporter aux autres croyances, comme parties d'un système de pensée et d'action qui a sa propre rationalité.

Il se peut que les différents témoignages que nous recueillons ne nous permettent que de saisir les lambeaux d'une culture qui se défait. Il nous faut alors dépasser l'observation empirique fragmentaire pour atteindre des réalités plus profondes, et faire apparaître un système entre les parties duquel on peut découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités. Même si les différents éléments que nous percevons ne recouvrent pas l'ensemble d'une culture spécifique, ils expriment un certain type structural qui, lui, rend compte de l'organisation de cette société. Ainsi que le souligne Jean Pouillon<sup>27</sup>, « une société ou une culture n'est pas faite de pièces et de morceaux, elle constitue un univers de règles systématisées qui se répondent dans des domaines et à des niveaux différents ». Le fond intime de la vie sociale est constitué par un ensemble de représentations collectives. Celles-ci symbolisent la structure d'un groupe social, la manière dont il réagit en face de tel ou tel événement, le sentiment qu'il a de lui-même ou de ses intérêts. Chaque culture constitue ainsi un tout méthodiquement ordonné. L'étude attentive des mœurs et des croyances d'une population montre que les relations traditionnelles existant entre parents et enfants ont un rapport défini avec celles qui existent entre la divinité et les fidèles, entre employeurs et employés. De même, les croyances et les rites s'inscrivent dans des totalités sociales qu'il importe de restituer dans leur intégralité signifiante. « Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres<sup>28</sup>. »

Ainsi, l'analyse des discours que nous livre l'enquête d'histoire orale met à nu un ensemble d'attitudes que fonde un système de valeurs. Elle ne prend sa pleine signification que dans le dépassement de la description pure, du sensible ou du vécu, pour atteindre la logique organisatrice et le code normatif propres à chaque culture.



Il faut souligner enfin que les divers éléments que livre l'enquête orale ne prennent leur pleine signification qu'intégrés dans un tout, « dans l'appréhension synchronique d'un mental collectif, et dans la reconstitution au niveau du groupe, du champ de l'intelligible et de l'affectif, de la vision du monde et de la sensibilité »<sup>29</sup>. Il convient d'établir quelles relations réciproques lient les divers comportements d'une communauté à son outillage mental, à sa grille de concepts, à son échelle de valeurs et à son type d'émotivité.

Mais surtout, il convient de dénoncer l'exploitation abusive et la récupération auxquelles donne lieu cet engouement pour l'histoire orale. Le risque est de réduire ces vies autres à de l'insolite, de délaisser un exotisme de l'extérieur, lointain, pour « un exotisme de l'intérieur, où la distance est apportée à la fois par le passé et le milieu ». Rolande Bonnain et Fanch Elegoët soulignent à juste titre

que l'engouement pour les histoires de vie s'est développé précisément à une époque où le roman est devenu antiromanesque et s'est débarrassé du sujet. S'il est légitime de donner la parole à ceux qui ne l'ont jamais eue, il faut bien reconnaître que ces témoignages sont d'inégale valeur, et que l'intérêt que leur prodiguent les éditeurs est motivé par des impératifs commerciaux.

Les innombrables récits empreints d'une rusticité bucolique, célébrant la glèbe fumante et les veillées, constituent un excellent « filon ». Les « laissés-pour-compte » de l'histoire se trouvent parés de bien des vertus, et sont magnifiés dans un nouveau mythe du « bon sauvage », qui répond aux frustrations de nos contemporains. Le goût du passé et la réhabilitation de la tradition correspondent bien souvent à un sentiment de panique devant des mutations brutales, à la volonté de se glisser dans la robe portée par la grand-mère « comme dans une autre vie », à la peur d'être privé de tout point d'appui, de tout repère pour se situer face aux changements accélérés qui emportent notre siècle. Garder un cordon ombilical avec le passé, c'est un recours pour échapper à la mort : J. Le Goff rappelle que les toits des demeures de Manhattan s'ornent de coupoles romanes, de pignons gothiques, de colonnes grecques, comme autant de « talismans d'un passé réinventé ». Dans les cultures traditionnelles d'Occident, qu'entame le travail d'érosion d'une civilisation universelle, scientifique et technique, le retour vers les origines et la nostalgie pour un monde perdu, sont l'expression d'un profond désarroi. La collecte d'archives orales a pris son essor dans « les années charnières où l'on prit conscience que l'on quittait définitivement tout un monde, celui de la France rurale avec ses activités, son calendrier, ses types de relations », réelles ou mythiques. Le refus de la société post-industrielle entretient le mythe passéiste d'une société villageoise non conflictuelle, harmonieuse, lieu de toutes les contradictions résolues. Il y a quelque chose de suspect dans cette exaltation des solides vertus du terroir et des mœurs rustiques. « Pour les classes moyennes, il y a la recherche des racines : nostalgie, justification et dépaysement vont de pair <sup>30</sup>. »

La revendication d'une identité collective s'accompagne souvent d'une volonté de clôture, de l'affirmation d'un particularisme exclusif, qui encouragent une attitude de repli, voire de mépris à l'égard de l'étranger. Elle peut se combiner avec la célébration de la terre régénératrice, des solides vertus de l'enracinement, pour entretenir le mythe de l'état de nature, ainsi que la nostalgie ruraliste, et pour exalter un passé que les autres n'ont point en partage.

Face à l'histoire orale confisquée au service d'un enracinement chauvin, il importe de ne pas négliger la mémoire collective des nomades et des errants, des exilés et des marginaux. Les juifs de la campagne alsacienne que nous avons étudiés, fondaient leur spécificité sur un double mouvement de participation et de retrait. Ils avaient, certes, réussi à apprivoiser un paysage fait de champs de houblon, de vignes et de vergers, ainsi que les sombres forêts de sapins ; ils avaient adopté nombre de coutumes du groupe majoritaire, et les avaient maintenues avec une fidélité jalouse, alors que la population environnante les abandonnait progressivement. Mais, en même temps, ils n'ont cessé de se tourner, avec une nostalgie avivée par une si longue absence, vers une Jérusalem à la fois réelle et mythique, vers cet ailleurs magnifié par l'attente messianique. Et pendant qu'ils inauguraient sous une pluie de drapeaux tricolores leurs synagogues, et qu'ils les consacraient par des tirades d'un patriotisme ampoulé mais sincère, ils orientaient leurs prières vers Sion, et représentaient sur les objets culturels la terre

## ARCHIVES ORALES : UNE AUTRE HISTOIRE ?

des ancêtres embellie par la mémoire collective. Ils participaient à la fois à l'aventure juive et à l'aventure alsacienne, mais ce double destin n'était pas vécu au même rythme. Ce nœud de contradictions devint source de vie, tant qu'ils purent s'affirmer sans être mutilés ni porter de masque. Ils témoignèrent de la volonté inattendue de ceux qu'on avait voulu condamner à l'inexistence : ils portaient en eux-mêmes à la fois la profondeur du temps que leurs aïeux et eux-mêmes avaient vécue sur la terre d'Alsace, et la fidélité, affirmée de génération en génération, à la Terre promise. Ils restèrent ainsi des étrangers au cœur même de la cité, participant activement à la vie de cette dernière, tout en maintenant une relative distance.

Freddy RAPHAËL  
Université de Strasbourg

### NOTES

1. Rolande BONNAIN, Fanch ELEGOËT, « Mémoires de France », *Ethnologie française*, Nouv. série, t. 8, n° 4, 1978.
2. R. HOGGART, *La culture du pauvre*, Paris, 1970, avec une *Présentation* très pertinente de J.-C. Passeron.
3. Cf. Charlotte ROLAND, *Du Ghetto à l'Occident*, Paris, 1962.
4. *Ibid.*, p. 106.
5. Camille LACOSTE-DUJARDIN, *Dialogue de femmes en ethnologie*, Paris, 1977.
6. Henri DESROCHE, *Sociologie de l'espérance*, Paris, 1973.
7. Pour J.-C. Schmitt (« Religion populaire et culture folklorique », *Annales ESC*, n° 5, 1976, p. 946), la théorie des survivances de croyances anciennes n'est pas soutenable. « Rien n'est 'survécu' dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente. »
8. Robert HERTZ, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1970.
9. Maurice HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, 1971.
10. Léon POLIAKOV, *Le racisme*, Paris, pp. 132-133.
11. *Ibid.*, p. 125.
12. F. TINLAND, cité par L. Poliakov, *Ibid.*, p. 126.
13. Georges BALANDIER, *Anthropologiques*, Paris, 1974, p. 195.
14. Cf. Lucienne SAADA, « Le parler des juifs de Sousse », thèse de 3<sup>e</sup> cycle, non publiée, Sorbonne, octobre 1968.
15. G. CALAME-GRIAULE (Études réunies et présentées par), *Langage et culture africaine : essais d'ethnolinguistique*, Paris, 1977.
16. G. CALAME-GRIAULE, *op. cit.*, p. 307.
17. P. JOUTARD, « Historiens à vos micros », *L'Histoire*, 12, mai 1979, p. 110.
18. Michel VOVELLE, « Iconographie et histoire des mentalités », *Ethnologie française*, t. 8, nos 2-3, mars-sept. 1978, pp. 173-190.
19. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1960, p. 377.

20. Georges DUBY, Leçon inaugurale prononcée au Collège de France : « Les sociétés médiévales : une approche d'ensemble », déc. 1970 (*Annales ESC*, n° 1, 1971, p. 1).
21. Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967, p. 540.
22. *Ibid.*
23. *La culture du pauvre, op. cit.*, Présentation de J.-C. Passeron, pp. 11-12.
24. *Ibid.*, p. 15.
25. Margalit COHEN, « La culture traditionnelle intériorisée des juifs marocains », dans *Dispersion et unité*, 13, Jérusalem, 1973, pp. 187-208.
26. C. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962, p. 131.
27. Dans C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, 1961, p. 101.
28. C. LÉVI-STRAUSS, Introduction, dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1960, p. XIX.
29. Jean DELUMEAU, Leçon inaugurale présentée au Collège de France, 13 févr. 1975, p. 9.
30. Rolande BONNAIN, *op. cit.*, p. 339.