

MÉMOIRE OU METAMÉMOIRE DES ORIGINES?

MEMÓRIA OU METAMEMÓRIA DAS ORIGENS?

Joël Candau¹

RÉSUMÉ: Je soutiens dans ce texte qu'un pli cognitif groupal nous conduit à adopter un discours davantage métamémorial que mémorial quand nous nous référons à nos origines, et plus encore quand nous les revendiquons. Je développe mes arguments en trois temps. Dans une première partie, j'envisage les causes possibles du pli cognitif groupal. Dans une deuxième partie, je montre que la notion d'origine est multidimensionnelle phylogénétiquement et floue culturellement. Il s'ensuit que l'assignation, la revendication ou le choix d'une origine sont arbitraires. Or le pli cognitif groupal nous conduit à rechercher des origines proches associées à des identités contingentes ou imaginaires plutôt que les origines évolutives lointaines qui fondent notre identité immanente, donc à privilégier ce qu'il y a de flou dans la notion. Dans une troisième partie, après avoir évoqué trois modalités du partage de la mémoire qui n'ont pas le même degré de plausibilité – protomémoire, mémoire et métamémoire –, je soutiens que le privilège accordé aux origines associées à des identités contingentes ou imaginaires induit plus souvent une rhétorique métamémoriale qu'un réel processus mémorial. En conclusion, prenant acte de la prégnance des métamémories des origines dans toutes les sociétés humaines et de leur propension à exclure ceux qui sont catégorisés comme ne partageant pas une origine supposée, je pose la question des moyens qui pourraient les rendre plus inclusives.

Mots clés: identité immanente, identités contingentes, métamémoire, origine, pli cognitif groupal, vivant

RESUMO: Argumento neste texto que uma conformação cognitiva do grupo nos leva a adotar um discurso mais metamemorial do que memorial quando nos referimos às nossas origens, e, sobretudo, quando as reivindicamos. Desenvolvo meus argumentos em três tempos. No primeiro analiso as possíveis causas da conformação cognitiva do grupo. Num segundo tempo, mostro que o conceito de origem é multidimensional filogeneticamente e culturalmente difuso. Disso resulta que a atribuição, reivindicação ou escolha de uma origem é arbitrária. No entanto, a conformação cognitiva do grupo nos leva a buscar origens próximas associadas a identidades contingentes ou imaginárias, ao invés de origens evolucionárias distantes que fundam nossa identidade imanente, favorecendo, portanto, o que é vago nessa noção. Em um terceiro tempo, depois de evocar três modalidades de compartilhamento de memória que não possuem o mesmo grau de plausibilidade – protomemória, memória e metamemória –, sustento que o privilégio concedido a origens associadas a identidades contingentes ou imaginárias induz mais a uma retórica frequentemente metamemorial do que um processo de memória real. Concluindo, observando a importância das metamemórias de origens em todas as sociedades humanas e sua propensão a excluir aqueles que são classificados como não compartilhando uma suposta origem, faço a pergunta sobre os meios que poderiam torná-las mais inclusivas.

Palavras-chave: Identidade imanente; identidades contingentes; metamemória; origens; conformação cognitiva grupal; vivo.

¹ Docteur en Anthropologie. Professeur émérite à l'Université Côte d'Azur, France.

«Il y a une autre faculté propre de l'esprit humain, qui fait que lorsque les hommes ne peuvent se former une idée des choses, parce qu'elles sont éloignées et inconnues, ils se les figurent d'après celles qu'ils connaissent, et qui leur sont présentes.» : Giambattista Vico. *La science nouvelle* (1725). Paris, Gallimard, 1993, pp. 66-67.

Introduction

Dans chacun des enseignements que j'ai donnés au cours de ma carrière académique, j'ai consacré au moins une séance à l'histoire évolutive de notre espèce, sujet que je jugeais et que je juge toujours fondamental pour des étudiants en anthropologie. J'ai souvent été surpris par les réponses que ces derniers me donnaient quand je les interrogeais sur nos origines, nous êtres vivants que l'on appelle humains. Ces réponses révélaient à la fois une grande ignorance de la phylogenèse et une référence aux origines sans profondeur chronologique, bornée par l'histoire moderne et contemporaine. J'étais en fait bien plus surpris par cette absence de profondeur que par leur ignorance. En effet, si je ne pouvais pas exiger d'eux la connaissance scientifique de nos origines – après tout, ils viennent à l'université pour apprendre -, j'attendais, à tort ou à raison, d'apprentis anthropologues qui, par vocation, se donnent *Sapiens* pour objet d'étude, qu'ils songent pour ce dernier à d'autres ancrages originels que des événements collectifs (politiques, religieux, familiaux) remontant à seulement quelques décennies ou quelques siècles.

Puis, à la réflexion, la surprise passée, j'ai compris qu'ils donnaient les réponses que, hors de tout cadre académique, nous donnons tous spontanément, des réponses induites par un pli cognitif groupal qui fait que nous sommes peu enclins à penser nos origines en tant qu'espèce ou, plus simplement encore – on pourrait dire plus originellement encore -, comme membres du règne vivant, deux qualités qui relèvent de notre identité immanente. Ce pli cognitif est probablement induit par notre passé évolutionnaire caractérisé par un mode de vie en groupes ou « communautés », c'est-à-dire centré, selon les termes de Barth, sur l'ici et maintenant des relations entre les individus « et pas sur une frontière abstraite où la société prend fin »².

Dans le texte qui suit, je soutiens que c'est ce pli cognitif groupal qui nous conduit à adopter un discours davantage métamémoriel que mémoriel quand nous nous référons à nos origines, et plus encore quand nous les revendiquons. Je développe mes arguments en trois temps. Dans une première partie, la plus courte, j'envisage les causes possibles du pli cognitif groupal. Dans une deuxième partie, je montre que la notion d'origine est multidimensionnelle phylogénétiquement et floue culturellement. Il s'ensuit que l'assignation, la revendication ou le choix d'une origine sont arbitraires. Or le pli cognitif groupal nous conduit à rechercher des origines proches associées à des identités contingentes – le hasard d'être né quelque part - ou imaginaires – l'usurpation sincère d'une ancestralité - plutôt que les origines évolutionnaires

² “Obviously, reality construction must be a process of creating connections in people’s “here” and “now”, centering on themselves – not out on the edge of things where “parts” articulate, or at some distant boundary where society stops” (BARTH, 1993, p. 4).

lointaines qui fondent notre identité immanente, donc à privilégier ce qu'il y a de flou dans la notion. Dans une troisième partie, après avoir évoqué trois modalités du partage de la mémoire qui n'ont pas le même degré de plausibilité – protomémoire, mémoire et métamémoire –, je soutiens que le privilège accordé aux origines associées à des identités contingentes ou imaginaires induit plus souvent une rhétorique métamémorielle qu'un réel processus mémoriel. En conclusion, prenant acte de la prégnance des métamémoires des origines dans toutes les sociétés humaines et de leur propension à exclure voire à déshumaniser (MARKOWITZ ; SLOVIC, 2020) ceux qui sont catégorisés comme ne partageant pas une origine supposée, je pose la question des moyens qui pourraient les rendre plus inclusives.

1. Pourquoi un pli cognitif groupal

Même si tout au long de son histoire notre espèce a montré son aptitude à pratiquer des formes de coopération ouverte (CANDAU, 2012) débordant la famille, le clan, la communauté ou la nation, l'opposition « Nous vs Eux », que j'appelle pli cognitif groupal, est sans nul doute un invariant anthropologique (BERNHARD *et al.*, 2006 ; CHOI ; BOWLES, 2007). D'une manière générale, les êtres humains ont une forte propension à favoriser leur groupe d'appartenance et à le juger supérieur aux autres – ou plus « normal » que les autres –, cela dès la petite enfance (JIN ; BAILLARGEON, 2017 ; TING *et al.*, 2019) et tous sexes confondus, bien que les hommes y soient plus enclins que les femmes (ROMANO *et al.*, 2017). Comment expliquer la prégnance de ce pli cognitif ? La clé se trouve probablement dans la structuration de la vie sociale tout au long de notre passé évolutif. La paléodémographie est un domaine de recherche où les incertitudes sont nombreuses et les controverses fortes, mais nous disposons toutefois de données robustes. Selon des études basées sur l'ADN mitochondrial (Behar *et al.* 2008), le nombre d'êtres humains peuplant la planète pendant la plus grande partie du paléolithique n'a pas excédé quelques milliers d'individus, qui vivaient en petits groupes isolés, frôlant parfois l'extinction (ZAHID *et al.*, 2016). Dès le début de l'hominisation, le mode de vie était donc groupal, induisant des comportements coopératifs endogènes renforcés jour après jour par la compétition avec les autres groupes pour l'accès et la maîtrise des ressources d'un territoire. Cette compétition pouvait aller jusqu'à la guerre, notamment dans les périodes d'adversité climatique et de disette (BOWLES, 2006).

Au début du paléolithique supérieur, la population humaine atteint quelques dizaines ou quelques centaines de milliers d'individus, grâce à des progrès techniques tels que l'invention du propulseur de sagaie, du harpon, de l'arc et des flèches, qui améliorent le rendement de la chasse et de la pêche (BIRABEN, 2003). *Sapiens* s'installe alors partout dans le monde, et *Homo neanderthalensis* disparaît, après d'autres représentants du genre humain (*Homo floresiensis*, *Homo luzonensis*, Dénisoviens). Cette expansion démographique de notre espèce a certainement favorisé les rencontres et les mélanges entre groupes. Ces derniers, néanmoins, restent la structure fondamentale de la vie sociale. Pour quelles raisons ? Sans écarter la permanence de la compétition intergroupe pour l'accès aux ressources indispensables à la survie, la forte croissance démographique suggère deux autres explications, l'une purement physique, l'autre physico-pratique. D'une part, la dispersion géographique des humains anatomiquement modernes dans toutes les régions du monde lors des migrations successives hors d'Afrique, notamment entre 100.000 et 40.000 ans (SCERRI *et al.*, 2019) – mais il y eut des dispersions antérieures (HERSHKOVITZ *et al.*, 2018) –, induit spatialement leur structuration groupale, ou plutôt la conforte puisque ces migrations avaient elles-mêmes une

origine panafricaine, multirégionale ou polycentrique (HUBLIN *et al.*, 2017). D'autre part, quand une population atteint une certaine taille, il devient matériellement impossible pour les individus qui la constituent d'instaurer entre eux tous les interactions régulières qui constituent la sociabilité ordinaire. Quelle est cette taille ? La question reste discutée et tourne souvent autour du nombre de Dunbar, du nom du chercheur qui, chez les primates, a établi une corrélation positive entre le volume du néocortex et la taille des réseaux sociaux (DUNBAR, 1992 e 2014). Selon Dunbar, la taille limite se situe pour notre espèce autour de 1500 individus, chiffre qui peut varier en fonction de la nature des interactions et de la fréquence des rencontres: on interagira avec un nombre plus important de personnes si on rencontre chacune d'entre elles une seule fois par semaine que si on est amené à le faire chaque jour. À mon sens, il n'est pas pertinent de chercher à fixer précisément cette taille limite, qui peut fortement varier en fonction des contextes culturels (DE RUITER, *et al.*, 2011) et des technologies de communication, même si les effets de ces dernières sont encore débattus (DUNBAR, 2012 e 2016). Cependant, il ne fait aucun doute que cette limite existe et qu'elle était largement dépassée au moment où *Sapiens* a colonisé toute la planète, puis a connu une croissance démographique rapide. La question s'est posée de savoir si cela s'est produit pendant le paléolithique supérieur ou au moment de la transition néolithique (WALL ; PRZEWORSKI, 2000), mais la dernière hypothèse semble la plus solide (BOCQUET-APPEL, 2011). Ensuite, tout va très vite. En 400 avant Jésus-Christ, le nombre d'habitants de la planète est estimée à 152 millions, 257 millions en l'an mille, 458 millions en 1500 (BIRABEN, 2003), près de 7,8 milliards aujourd'hui. Avec de telles masses humaines, concevoir la vie sociale quotidienne autrement que sous une forme groupale est une vue de l'esprit. Des millions et, a fortiori, des milliards d'individus ne peuvent pas interagir entre eux, concrètement et régulièrement, pour assurer les fonctions vitales de toute espèce animale: se nourrir, s'abreuver, s'abriter, se reproduire. Ces interactions sont nécessairement bornées à des groupes d'appartenance, plus ou moins vastes, au sein desquels ces fonctions peuvent être assurées, fournissant ainsi à chaque groupe des projets et une histoire (des récits) qui renforcent sa cohésion interne. Voilà pourquoi le cerveau humain a un pli cognitif groupal, évidemment variable entre les individus puisque nous ne sommes pas des clones.

2. Flou des origines et identité(s)

D'un point de vue objectif, il n'y a aucune raison de se sentir fier ou honteux de ses origines. Aucun individu n'a choisi son lieu et son milieu de naissance, qui relèvent de son identité contingente. Il n'a choisi ni sa famille, ni son pays, ni sa communauté, et cela est vrai pour chaque génération. Chacun d'entre nous n'est strictement pour rien dans le fait d'être né dans tel ou tel milieu social à Manhattan, Nice, Ouagadougou, Pékin, Rio ou ailleurs, pas plus que ne l'étaient nos parents, grands-parents et toute la lignée de nos ancêtres. Un individu ne doit donc son origine ni à ses mérites ni à ses fautes ou ses erreurs. Elle est entièrement le fruit du hasard. La revendication des origines, ou le cas échéant sa déploration dans le cas d'une ancestralité jugée indigne – songeons par exemple aux enfants dont les parents ont commis des crimes contre l'humanité – est par conséquent une construction sociale et culturelle, un imaginaire individuel et collectif. Cet imaginaire est particulièrement puissant, ce dont les chercheurs doivent prendre acte afin d'accéder à la meilleure intelligibilité possible du phénomène. Cela suppose une déconstruction de la notion d'origine qui peut commencer, comme je le fais ici, en rappelant combien elle est complexe d'un point de vue évolutionnaire et plus que vague culturellement.

Comme tout concept, la notion d'origine perd en compréhension quand elle gagne en extension, ce qu'elle fait diachroniquement, à la fois dans le temps long de la phylogénèse et dans le temps court de l'histoire humaine. C'est vrai phylogénétiquement, dans le temps long du règne vivant, du fait de la radiation évolutive (phénomène de spéciation). Mais c'est encore plus vrai dans le temps court de l'histoire de notre espèce. En effet, du fait d'une radiation évolutive intraspécifique (l'émergence de trajectoires biologiques, sociales, culturelles, historiques diverses à partir d'une origine commune), au plus on avance dans le temps, au plus s'élargit l'éventail des origines possibles et au plus deviennent arbitraires nos choix en la matière.

D'un point de vue phylogénétique, nous sommes des êtres vivants, représentant une part infime de la biomasse terrestre, de l'ordre de 0,11 ‰ (BAR-ON *et al.*, 2018). Il semble donc logique de situer l'instant t_0 de notre origine au moment de l'apparition de la toute première forme de vie. C'est ce que font la plupart des chercheurs en biologie et biochimie lorsqu'ils évoquent une putative protocellule qu'ils nomment LUCA, l'acronyme signifiant *Last Universal Common Ancestor* (OUZOUNIS ; KYRPIDES, 1996). L'âge de LUCA - qui est évidemment une construction théorique - serait donc celui de l'apparition de la vie sur notre planète, soit environ 3,9 milliards d'années (TASHIRO *et al.*, 2017). Cette manière d'aborder le *fiat lux* du vivant est controversée, les termes du débat scientifique illustrant bien la nature multidimensionnelle de la notion d'origine. D'une part, l'hypothèse de LUCA est avancée sur la base des formes de vie que nous connaissons aujourd'hui. Cependant, nous ne savons rien d'autres formes de vie qui ont pu exister dans un très lointain passé, puis totalement disparaître, peut-être antérieurement à LUCA. D'autre part et surtout, fixer une origine de la vie suppose que l'on sache précisément ce que cela signifie d'être vivant et que l'on puisse clairement distinguer cet état de ce qui ne l'est pas. Or ce n'est pas le cas. Par exemple, les virus continuent à poser un problème de classification. En l'état actuel des connaissances, il est probable qu'un nombre équivalent de biologistes les catégoriseront comme vivants ou pas, selon qu'ils privilégieront le micro-organisme quand il se reproduit dans une cellule hôte ou son état de parasite pouvant rester en stase pendant des dizaines de milliers d'années (LEGENDRE *et al.*, 2014), sans présenter les caractéristiques traditionnellement attribuées au vivant (autoréplication, métabolisme, évolution). Le débat est devenu encore plus vif avec la découverte des virus géants (LA SCOLA *et al.*, 2003), puis des Pandoravirus (PHILIPPE *et al.*, 2013) dotés de plus de 2500 gènes et d'un génome pouvant aller jusqu'à 2,8 millions de bases (les acides nucléiques A, T, C ou G), ce qui excède la taille du génome de plusieurs bactéries qui, elles, sont indiscutablement classées dans le règne vivant.

Les limites possibles du vivant ont été encore repoussées avec la notion d'infravie. Thomas Heams, chercheur en géonomique animale, définit le vivant comme « une modalité particulière d'un rapport de tension avec le minéral, non plus une rupture avec lui mais le point avancé d'un de ses états limites ». Cette modalité, qu'il nomme monde infravivant, est caractérisée « par une mise en mouvement adaptative de la matière, dont le monde vivant connu ne serait qu'une des extensions » (HEAMS, 2019, p. 39 ; p. 140). Dans le cadre d'une continuité entre l'inerte et le vivant³, il existe dans le minéral des structures moléculaires ou

³ Tout anthropologue relèvera la proximité voire la congruence de l'hypothèse d'un monde infravivant avec de nombreuses ethnothéories et cosmogonies écocentrées qui ne font pas de disjonction entre le vivant et le reste du monde naturel : on peut songer à Adam formé du limon de la terre ou aux golems qui naissent de l'argile, à l'animisme ou à la Pachamama considérée comme un être vivant ou encore, en philosophie, à l'hylozoïsme ou au panvitalisme. Notons enfin que le spectre de la continuité entre la matière inerte et le vivant hante le *Zeitgeist* biotechnologique, avec la robotique, la cybernétique, l'intelligence artificielle ou l'*hybris* des transhumanistes, tout

infravies qui manifestent les premières dynamiques qui conduisent à la vie. Loin de s'extirper du minéral comme le postule l'abiogenèse, donnant ainsi au récit des origines un caractère quelque peu prométhéen, le vivant – ou du protovivant – pourrait avoir existé dans des microcavités minérales bien avant la soupe prébiotique postulée dans les théories classiques de la biogenèse. Nous, êtres vivants, aurions donc une filiation minérale.

Même si l'on s'en tient au règne vivant tel qu'il est classiquement défini, le choix d'une origine de ce que nous sommes revient toujours à établir une discontinuité dans le flux du vivant. Cette origine peut être LUCA, nonobstant les difficultés que je viens d'évoquer, mais, si l'on descend dans la hiérarchie des taxons, elle peut aussi bien être le moment d'apparition des premiers eucaryotes (2,7 milliards d'années), des premiers vertébrés durant l'explosion cambrienne (525 millions d'années), des premiers mammifères (210 millions d'années), des premiers primates (65 millions d'années), du plus ancien fossile du genre *Homo* trouvé en Éthiopie et daté de 2,8 millions d'années (VILMOARE *et al.*, 2015) ou encore du plus ancien *Homo sapiens*, découvert dans le massif de Djebel Irhoud au Maroc et vieux de 300.000 ans (HUBLIN *et al.*, 2017).

Ainsi, en biologie, il n'y a jamais un point d'origine clair, une entité primordiale clairement identifiable en regard du reste du monde vivant et dont celui-ci serait le produit. Des flux dynamiques de matière s'enchevêtrent, s'interpénètrent, alternant fusion et fission sous des formes hybrides, hasardeuses, réticulaires ou buissonnantes apparemment étrangères aux limites, aux seuils, aux disjonctions, aux ensembles univoques, bref à toute structure d'ordre. Le caractère kaléidoscopique des origines est poussé à l'extrême quand on considère l'origine des populations humaines, comme on le verra bientôt avec deux exemples, l'un concernant les origines des *Native Americans*, l'autre celles de la « Rome éternelle ». Mais je dois au préalable évoquer une confusion fréquente dès qu'il est question d'ancestralité.

Dans tout processus d'ancestralisation, qui consiste à créer une ancestralité en établissant un lien d'ascendance entre un individu ou les membres d'un groupe et des ancêtres supposés originaires, (PRADELLES-MONOD, 2001), nous confondons systématiquement ancestralité généalogique et ancestralité génétique (MATHIESON ; SCALLY, 2020). L'ancestralité généalogique est ce qu'on appelle communément l'arbre généalogique ou, si l'on préfère, le pédigrée. Tout individu a 2^n ancêtres généalogiques, n étant le nombre de générations. Par exemple, si je considère la génération de mes arrière-grands-parents ($n = 3$), j'ai 8 ancêtres généalogiques. Je pourrais donc penser que mon génome est la somme de $1/8$ des 22.000 gènes (approximativement) de chacun de mes ancêtres. Ce serait une erreur, car j'assimilerais ainsi à tort l'ancestralité généalogique à l'ancestralité génétique. En quoi consiste cette dernière ? Génération après génération, chaque parent transmet à ses enfants la moitié de son ADN, les chromosomes parentaux étant mélangés pendant la recombinaison méiotique. Ce brassage du génome a pour résultat la création de nouvelles combinaisons d'allèles à chaque génération, ce qui rend impossible une distribution uniforme des gènes de chaque représentant des générations ancestrales dans le génome la descendance. Concrètement, cela signifie que chaque segment de chromosome hérité de mes 8 ancêtres généalogiques a pu emprunter d'innombrables voies qui ne sont pas nécessairement fidèles à chaque branche de ma généalogie. Il est tout à fait possible que j'aie davantage de gènes hérités de certains de mes 8 ancêtres et moins de certains autres. Il est même possible que je n'aie hérité aucun gène d'un ou plusieurs d'entre eux. Dans ce dernier cas, mon pédigrée inclura des ancêtres qui ne m'auront transmis aucun matériel génétique. Pour les besoins de la démonstration, illustrons cela en

comme la biologie de synthèse qui cherche à « fabriquer » du vivant.

faisant abstraction des pressions endogamiques et en admettant, en théorie, que mes 8 ancêtres soient d'origines très diverses, tant sur le plan social que culturel, ethnique, religieux, économique, etc. Imaginons que parmi ces 8 ancêtres, tous Français, il y ait respectivement un quart de Provençaux catholiques, de Provençaux protestants, de Lorrains catholiques et de Basques athées. Par sensibilité religieuse, politique, idéologique, etc., je peux mettre l'accent sur une de ces ascendances au détriment des autres, par exemple revendiquer « mon identité » basque, en mettant à l'arrière-plan ou en occultant totalement celle de Lorrain, de Provençal, de catholique, de protestant ou encore de mécréant. Compte tenu de ce que nous avons dit de la différence entre ancestralité généalogique et ancestralité génétique, il n'est pas improbable que ma revendication d'une basquité « de souche » soit fondée sur du sable car ne correspondant à aucun héritage génétique.

De cette discussion un peu technique, retenons trois points fondamentaux en regard de la problématique des origines. Premièrement, d'un strict point de vue biologique, l'appartenance d'un de nos ancêtres à une catégorie (par exemple, « Basque ») n'implique en rien que nous appartenions à cette catégorie, tout simplement parce qu'il est possible que nous n'ayons hérité aucun gène de cet ancêtre. Ce phénomène, dont nous ne sommes généralement pas conscients, contribue à rendre un peu plus ambiguë la référence à nos origines. Deuxièmement, le rôle du matériel génétique dans nos origines telles que nous les définissons socialement et culturellement est subalterne en regard des choix arbitraires, individuels ou collectifs, inhérents à tout processus d'ancestralisation⁴. La revendication d'une origine exprime un point de vue sur le passé que chacun peut découper à sa guise. Troisièmement, la probabilité du partage d'une origine est corrélée positivement à la profondeur historique du regard rétrospectif et négativement à la croissance démographique et à l'intensité des mouvements migratoires. Revendiquer notre origine d'*Homo sapiens* renvoie à une origine panafricaine réellement partagée, alors que revendiquer par exemple l'origine chrétienne de la France renvoie à une origine que les 67 millions de Français ne partagent pas, à la fois du fait de leur nombre et de l'hétérogénéité d'une population enrichie au cours des siècles d'apports migratoires d'une grande diversité sociale, culturelle et génétique. Il faut garder ces trois points à l'esprit quand on s'intéresse à la quête des origines de populations entières, comme par exemple celles des Amérindiens ou des Romains.

L'origine des populations dites *Native Americans* est un des sujets les plus débattus dans les travaux historiques sur les anciennes populations humaines. Sur la base des recherches paléogénétiques et archéologiques, les représentants actuels de ces populations peuvent revendiquer une origine américaine reculée, d'environ 17 500 ans⁵ si on considère les premières arrivées dans le nord-ouest du continent (WATERS, 2019) via le corridor terrestre de la Bérिंगie. Notons d'abord que la recherche de l'origine ne devrait pas s'arrêter à ces premières arrivées, puisqu'il est probable qu'au moins trois groupes d'ancêtres – et donc au moins trois flux génétiques différents – venant d'Asie ont nourri les mouvements migratoires (REICH *et al.*, 2012) vers l'Amérique du Nord puis vers le sud en suivant une route côtière le long du Pacifique. Notons ensuite que ces groupes se sont côtoyés et souvent mélangés pendant des

⁴ La pratique de la généalogie est une excellente illustration de ces choix arbitraires, avec la quête par les individus d'un légendaire familial et, souvent, d'une ascendance aristocratique ou prestigieuse (CANDAU, 1997). Au niveau collectif, cette idée est présente dans la philosophie vichienne avec la notion de vanité des nations, définie comme la prétention d'un pays ou d'une nation à se donner une ancienneté, voire à se poser comme berceau de toute civilisation, et donc à revendiquer une origine noble et une « antiquité exagérée » (VICO, 1993 [1725]).

⁵ Une publication récente, controversée, défend la thèse d'une présence plus ancienne qui remonterait à 33 000 ans (ARDELEAN *et al.*, 2020).

millénaires (REICH *et al.*, 2012), qu'il y a eu dans certaines régions des remplacements des populations déjà installées par de nouveaux arrivants, tout cela complexifiant un peu plus la tâche d'identification d'une origine. Une reconstruction paléogénomique récente du peuplement des Andes illustre bien cette complexité. À partir de l'étude sur une période de 9000 ans de l'ADN de 89 individus, Nakatsuka *et al.* (2020) ont mis en évidence des flux bidirectionnels de gènes entre les hautes terres du nord et du sud et entre la montagne et la côte, et également des configurations cosmopolites (groupes d'ancestralités diverses vivant côte à côte) au cœur des civilisations Tiwanaku et Inca. Notons enfin que, aujourd'hui aux États-Unis, l'ancestralité des populations dites *Native American* n'est pas du tout monomorphe. Elle est faite d'un mélange important, tout au long de la période post-colombienne, entre descendants d'esclaves africains, d'européens et, plus spécifiquement, de populations d'origine hispanique (JORDAN *et al.*, 2019). Ce paysage génétique devient encore plus complexe quand on sait que l'origine des populations nord-européennes contemporaines est rattachée à un groupe venu il y a 5000 ans de la steppe au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, et qui partage lui-même des gènes avec les *Native Americans* (HAAK *et al.*, 2015).

Il est commun d'identifier l'origine de Rome avec les figures de Romulus et Rémus. Ce mythe de fondation d'une Rome éternelle et, pourrait-on dire, monogénétique (les jumeaux sont allaités par la même louve, assimilée à leur mère biologique), a inspiré dans la France du XIX^{ème} siècle de nombreuses idéologies nationalistes, notamment au sein de l'extrême-droite qui, dans sa quête des origines, a voulu voir dans l'Empire la matrice directe de la France via la civilisation des Gaulois (BERNARD, 2017). En Italie même, on sait combien le fascisme mussolinien a emprunté d'innombrables références à la grandeur de la Rome impériale, comme le font aujourd'hui les extrême-droites européennes ou, aux États-Unis, l'*alt-right* (ZUCKERBERG, 2018). Pourtant le récit mythique occulte la réalité d'une Rome antique caractérisée par une population aux origines extraordinairement diverses. Les recherches menées en bioarchéologie ruinent ici encore l'idée d'une origine de Rome et des Romains. Dans une étude couvrant 12.000 ans d'histoire prenant appui sur les génomes de 127 individus inhumés dans 29 sites archéologiques dans Rome et autour de la ville, Antonio *et al.* (2019) montrent que durant la période impériale, les marqueurs génétiques d'une grande partie de la population romaine révèlent une ancestralité moyen-orientale et nord-africaine. Entre 27 avant Jésus-Christ et l'an 300, alors que la population romaine a dépassé le million d'habitants, la diversité génétique s'accroît. Sur 48 individus échantillonnés au cours de cette période, deux seulement ont des liens génétiques forts avec l'Europe, deux autres ont une forte ascendance nord-africaine, tous les autres sont reliés à la Grèce, au Syrie, au Liban et à d'autres régions de la Méditerranée orientale et du Moyen-Orient. À partir du IV^{ème} siècle, cette forte diversité génétique décroîtra, notamment quand les épidémies et les invasions réduiront la population romaine à environ 100.000 habitants, et à l'époque médiévale les résidents romains se rapprocheront génétiquement des populations européennes. Toutefois, il est parfaitement attesté que pendant de longues périodes historiques, et en particulier à l'apogée de l'Empire, tout Romain vient d'ailleurs (DUPONT, 2011).

Cette mosaïque d'origines diverses n'est propre aux ni aux *Native Americans* ni aux Romains. On peut tout aussi bien l'observer dans la péninsule ibérique (OLALDE *et al.*, 2019) comme dans les autres régions d'Europe (LAZARIDIS *et al.*, 2014), en Afrique (LIPSON *et al.*, 2020), en Asie (NARASIMHAN *et al.*, 2019) et, probablement, chez toute population humaine (NIELSEN *et al.*, 2017), des nouvelles découvertes scientifiques densifiant et enchevêtrant

toujours davantage les lignées généalogiques sur le mode d'un tableau de Pollock⁶. Toute population est faite d'une grande diversité d'origines qui sont autant d'écheveaux embrouillés très difficiles à démêler. En fait, en matière d'ancestralité, il n'y a pas d'origine *stricto sensu* et seule la tyrannie de la pensée discontinuiste (DAWKINS, 2011) nous conduit à vouloir fixer à tout prix un commencement, une racine ou une souche primordiale. Cette quête éperdue d'un point origine a deux caractéristiques: elle a une faible profondeur historique et elle se manifeste généralement sous la forme d'une rhétorique métamémorielle.

3. Protomémoire, mémoire et métamémoire

Le regard rétrospectif que nous adoptons quand nous nous mettons en quête de nos origines est presque toujours à courte portée, deux ou trois millénaires au mieux. Pour donner une image, si on situe l'émergence de l'hypothétique protocellule LUCA au 1^{er} janvier d'une année, notre quête des origines se focalise au mieux sur ce qui s'est passé les 20 dernières secondes de la journée du 31 décembre, par exemple quand est revendiquée une origine de tradition védique, ou gréco-latine, juive, chrétienne, musulmane. La portée de ce regard rétrospectif est même minuscule – quelques décennies ou quelques siècles – quand nous associons nos origines collectives à une identité nationale, à des révolutions politiques (par exemple, la Révolution française), à de grandes découvertes ou prétendues telles (par exemple, 1492 et la « découverte » du « Nouveau Monde »), ou à la guerre et ses malheurs (par exemple, une guerre de libération). Nous disons « nous musulmans », « nous chrétiens », « nous Brésiliens », « nous Français », revendiquant en cela des identités contingentes, mais rarement voire jamais « nous Sapiens », et encore moins « nous êtres vivants », négligeant ainsi notre identité immanente, voire l'occultant totalement. Rarement nous référons-nous à l'espèce humaine tout entière. Nous préférons des récits particuliers – en matière de religion, nous dirons: « c'est écrit dans la Tora, les Évangiles, le Coran, la Doctrine des anciens du bouddhisme theravada, etc. » (WOLFF, 2019, p. 194) -, centrés sur des communautés d'appartenance, qui renvoient souvent à un « nous » imaginé qui sera d'autant plus imaginaire que sera grande la taille de la population considérée. “All communities larger than villages are imagined”, soutient Anthony Smith (1991, p. 359-360), dans l'esprit même de Benedict Anderson (1983).

Pourquoi cette faible profondeur historique ? On la doit au pli cognitif groupal, lui-même induit par notre expérience prolongée de manières d'être groupales et évolutives, sous des formes telles que des tribus, des villages, des communautés, etc. Nous sentons bien que nous avons des origines communes, mais puisque, objectivement, nous sommes bien en peine de savoir précisément où elles commencent, et puisque nous ne savons même pas si cette question a un sens, nous nous rabattons sur ce que nous connaissons, le groupe d'appartenance et ses supposées origines, cédant en cela au biais rétrospectif évoqué par Vico dans la citation placée en exergue de ce texte. Nous adoptons alors un point de vue sur un passé très récent, qui vient nourrir les représentations d'identités contingentes au détriment de notre identité immanente. Ces représentations sont rendues publiques par des pratiques, des artefacts et des récits - petits ou grands, les choix narratifs sont toujours des choix d'origines (« Il était une fois... ») - que, la plupart du temps, on présente comme une mémoire partagée.

⁶ Par exemple, alors que l'on a longtemps cru que seules les populations non-africaines pouvaient porter une partie (environ 2%) du génome néandertalien, on sait depuis peu (CHEN *et al.*, 2020) que cette hypothèse était erronée et qu'il y a une part (environ 0,5%) de l'ADN de Néandertal chez de nombreux Africains.

Toute identité communautaire se construit à partir de cette mémoire partagée - ou supposée l'être - d'une origine dont le partage est tout aussi hypothétique. Cependant, on peut faire valoir que du point de vue des sciences sociales, qui s'efforcent de rendre compte de ce qui lie les êtres humains entre eux, ce qui importe est la mémoire partagée de cette origine, nonobstant l'absence de partage réel de cette dernière. La question se pose alors de savoir si cette mémoire d'une origine peut être réellement partagée, ce qui revient à s'interroger sur les fondements empiriques de ce que l'on appelle communément la mémoire collective. C'est une question difficile, car il s'agit de documenter le partage d'états mentaux, souvent considérés comme incommunicables (NAGEL, 1974). Des travaux récents (ABEL *et al.*, 2019 ; CANDIA *et al.*, 2019 ; CHEN *et al.*, 2017 ; GAGNEPAIN *et al.*, 2019 ; HIRST *et al.*, 2018 ; O'CONNOR, 2019 ; ROEDIGER *et al.*, 2019 ; SPIVACK *et al.*, 2019) ont permis de faire quelques progrès dans ce domaine. La lecture fort utile de ces travaux peut être enrichie, je crois, en distinguant trois modalités du travail de mémoire dont le partage n'a pas le même degré de plausibilité: la protomémoire, la mémoire et la métamémoire (CANDAU, 2011).

Sous le terme de protomémoire⁷, ou mémoire de bas niveau, on peut ranger l'éthos et les multiples apprentissages acquis lors de la socialisation précoce, la mémoire procédurale propre, par exemple, à une profession, la mémoire répétitive ou mémoire-habitude de Bergson (1939, pp. 86-87) ou l'habitus et l'hexis corporelle tels que les définit Bourdieu, notamment tout ce qui touche à la gestuelle (CANDAU ; HALLOY, 2012). Tous renvoient à cette « expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique », ou encore à ce qui relève des dispositions incorporées permanentes et qui devient « une connaissance par corps » (BOURDIEU, 1997, p. 163). La protomémoire agit le sujet à son insu, comme l'intelligence profonde qui, selon Marcel Jousse, permet au cavalier de se battre « sans se préoccuper de la monture qui va » (1974, p. 75). Cette protomémoire constitue le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par une majorité des membres d'un groupe.

Lorsqu'on se risque à passer de la mémoire individuelle (de rappel ou de reconnaissance) à une mémoire partagée ou supposée l'être, comme cela se produit régulièrement dans de nombreuses disciplines (anthropologie, histoire, philosophie, psychologie, sciences littéraires, sociologie), les difficultés surgissent. Écartons d'emblée l'hypothèse selon laquelle la mémoire partagée serait une sorte d'entité métaphysique surplombant les individus et existant indépendamment d'eux, assimilée à un ensemble de représentations du passé (sous forme de croyances, d'images, d'artefacts) qui pourrait avoir une réalité en l'absence des mémoires individuelles. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance scientifique car si, à l'évidence, des cadres sociaux de la mémoire (HALBWACHS, 1925 e 1994) existent et exercent leurs effets, le contenant (les cadres) ne peut être confondu avec le contenu (la mémoire partagée) qui, *in fine*, ne peut avoir de consistance sans la convergence des mémoires individuelles, qu'il s'agisse de production ou de réception⁸ (BEIM, 2007). Par conséquent, nonobstant l'existence des cadres sociaux qui orientent et contraignent ces contenus, la question reste posée de savoir dans quelle mesure tel ou tel d'entre eux est réellement partagé.

Si la notion de mémoire partagée comprise comme une entité métaphysique est invraisemblable, elle devient plausible mais floue quand elle renvoie à autre chose que le sens

⁷ Dans la dernière partie de cette section, je reprends et adapte une argumentation développée ailleurs (CANDAU, 2017 e 2011).

⁸ Notamment parce que les récepteurs coopèrent souvent avec les émetteurs à l'élaboration des contenus mémoriels, devenant ainsi des co-narrateurs (BAVELAS ; COATES ; JOHNSON, 2000 ; HARRIS *et al.*, 2008)

précis suggéré par trois observations triviales. En premier lieu, les êtres humains sont capables de transmettre cumulativement leur expérience de génération en génération et ont donc, de ce point de vue, une « mémoire sociale » (AYALA, 2015). Selon cette acception, la notion de mémoire commune ou partagée désigne tout simplement le processus de transmission culturelle, l'exemple le plus banal étant celui de la transmission d'une langue (ou plusieurs) au sein du groupe d'appartenance. La langue dite maternelle est incontestablement un héritage mémoriel collectif. En deuxième lieu, cette transmission culturelle ne se fait pas sans heurts, notamment quand il s'agit de transmettre le récit des événements passés. La notion de mémoire partagée peut renvoyer à l'ensemble des dynamiques sociales qui sont en concurrence mais convergent vers un objectif commun: façonner les représentations du passé ayant vocation à être transmises, par exemple dans le cadre de ce qu'on appelle des « conflits de mémoire » (CANDAU, 2004), l'enjeu étant la plupart du temps de savoir « à qui appartiennent les morts » (ARONSON, 2016), donc de les définir par leur origine. La notion désigne dans ce cas un processus agonistique de mise en forme du passé (ROEDIGER ; ABEL, 2015) ou, si l'on veut, le champ des disputes mémorielles. En troisième lieu, les mémoires individuelles prennent très souvent appui sur les souvenirs d'autrui quand ceux-ci sont manifestés, soit spontanément, soit parce qu'ils ont été sollicités. Selon cette acception, la notion de mémoire commune ou partagée désigne le processus d'influence sur nos souvenirs de cadres et facteurs sociaux (BARTLETT, 1932 ; HALBWACHS, 1925 e 1994), de « scripts culturels » (BERNTSEN ; RUBIN, 2004 ; WERTSCH ; ROEDIGER, 2008) ou schemata (BEIM, 2007) ainsi que d'innombrables interactions avec nos semblables au sein de groupes restreints (HARRIS *et al.*, 2008) ou étendus (LUHMANN ; SUPARNA, 2015), cela dès la petite enfance (REESE ; FIVUSH, 2008).

Toutefois, les chercheurs en sciences humaines et sociales ne privilégient généralement pas l'un ou l'autre de ces trois sens – sans les exclure pour autant – quand ils évoquent la notion de mémoire partagée. En effet, la plupart du temps cette notion est comprise littéralement comme de la « cognition partagée » (BEIM, 2007), c'est-à-dire un ensemble de représentations du passé réellement commun à la totalité des membres d'un groupe, ce qui est problématique. Certes, on sait que ce partage est possible en contexte expérimental. Par exemple, chez des sujets se remémorant diverses scènes d'un épisode de la série *Sherlock* de la BBC, les traces mnésiques correspondant à chaque scène sont organisées de manière similaire dans leurs cerveaux (CHEN *et al.*, 2017). Cependant, la mise en évidence dans un laboratoire du partage du même substrat mémoriel par un nombre restreint d'individus – 22 dans l'expérience que je viens de citer –, se heurte à infiniment moins d'obstacles méthodologiques et théoriques que l'attestation de ce même partage dans la vie quotidienne au sein de groupes étendus.

Prenons l'exemple de la notion de mémoire collective telle qu'elle est utilisée hors contexte expérimental, comme c'est presque toujours le cas dans les publications en sciences sociales (OLICK, 1999). Idéalement, cette notion appliquée à un groupe serait parfaitement pertinente si tous les membres de ce groupe étaient capables de partager intégralement les mêmes représentations d'un événement passé, ce qui impliquerait que leurs cerveaux portent les mêmes traces mnésiques de cet événement, ou qu'une partie au moins de ces traces leur soit commune, ce sous-ensemble partagé des mémoires individuelles constituant la « mémoire collective » (ZERUBAVEL, 1997). C'est ce qui est implicite quand cette mémoire (ou la « mémoire sociale ») est définie comme l'ensemble de souvenirs communs à un groupe (HALBWACHS, 1941 e 1971, p. 118), comme une « communauté de pensées » (HALBWACHS, 1925 e 1994, p. 144) ou encore comme « la représentation du passé partagée par un groupe » (ROEDIGER ; DE SOTO, 2014). À des fins analytiques, on peut même, comme le font Hirst &

Manier (2008), distinguer la mémoire « collective » de la mémoire « partagée », en faisant valoir que la première est toujours en relation avec la représentation d'une identité collective, ce qui n'est pas le cas de la seconde. Selon cette distinction, la mort de la Princesse Diana fait partie de la mémoire collective des Anglais parce que cet événement est désormais constitutif de leur identité, mais elle n'est qu'une mémoire partagée pour les autres habitants de la planète, du moins ceux qui s'en souviennent. Mais quel que soit le nom donné à cette mémoire – collective, commune ou partagée –, comment prouver qu'il y a bien un partage réel et profond des représentations du passé ? Un tel partage peut-il émerger entre des individus ? J'ai moi-même proposé une liste – certainement incomplète – de dix-huit critères permettant d'étayer l'hypothèse d'une mémoire partagée (CANDAU, 2017), pour arriver à la conclusion que cette hypothèse était presque toujours très fragile.

En effet, de quels états mentaux parlons-nous quand nous utilisons la notion de mémoire partagée ? *Stricto sensu* on ne peut pas considérer cette mémoire comme une faculté cognitive car, contrairement à la mémoire individuelle, il est à ce jour impossible, hors contexte expérimental, de déterminer les faits neurobiologiques dont elle dépend. Si les mémoires individuelles peuvent être constituées en données avec une facilité relative (l'imagerie cérébrale en atteste de mieux en mieux la réalité, mais le chercheur peut aussi enregistrer par écrit ou sur un support magnétique la manière dont un individu essaie de verbaliser ses souvenirs biographiques, avec toutes les limites de l'exercice), la notion de mémoire partagée en contexte naturel est une inférence hasardeuse faite, dans le meilleur des cas, à partir de ces mémoires individuelles, et exprimée par le biais de métaphores (mémoire collective, commune, sociale, familiale, nationale, historique, professionnelle, etc.). Ces métaphores peuvent tout aussi bien rendre compte d'un partage mémoriel réel (c'est-à-dire un partage effectif de représentations du passé) qu'être de la pure rhétorique, sans aucun fondement empirique. Par conséquent, pour parler comme Quine (1977, p. 378), nous devons nous demander quel est le degré de notre engagement ontologique lorsque nous parlons de mémoire partagée ? Cela est d'autant plus nécessaire que l'usage relâché de ces notions peut être dangereux car il facilite l'instrumentalisation à des fins politiques ou religieuses des attentes et des stratégies mémorielles, par exemple en persuadant la population d'un pays qu'elle est divisée par des mémoires antagonistes et des origines inconciliables (CANDAU, 2004).

Ce transport de signification de l'individuel au collectif est à la fois théoriquement embarrassant – l'import empirique est douteux : les états mentaux désignés par ces termes sont uniquement attestés chez des individus – et discursivement bien pratique, ce qui explique la prolifération de ce type de métaphores, dont le sens flottant peut être le signe d'une dégénérescence conceptuelle. L'enjeu est donc de dissiper les doutes et les ambiguïtés qui entourent cet import empirique, comme je tente de le faire ici en m'aidant de la notion de métamémoire.

Au niveau individuel, la métamémoire est une modalité de l'aptitude humaine à la métareprésentation (PERBER, 2000) et à la métacognition (PROUST ; FORTIER, 2018). Elle est d'une part la représentation que chacun de nous se fait de sa propre mémoire, la connaissance que nous en avons et, d'autre part, ce que nous en disons. La métamémoire individuelle est une mémoire qui se donne elle-même comme objet, par exemple quand j'affirme avoir une mauvaise mémoire. Chez l'enfant puis l'adolescent, le développement de cette aptitude consistant à évaluer par introspection la précision et la fiabilité de sa mémoire est corrélé positivement à celui des facultés cognitives générales et des performances dans l'apprentissage et la prise de décision (FANDAKOVA *et al.*, 2017).

Au niveau collectif, prolifèrent des discours sur la mémoire que l'on peut qualifier de métamémoriels. Des acteurs de la vie politique ou les simples citoyens d'un pays peuvent par exemple affirmer: « nos ancêtres les Gaulois » ou « nous avons une mémoire nationale », se donnant ainsi pour objet leurs supposées origine et mémoire communes. Dans les sociétés complexes, inégalitaires ou fragmentées, ces discours sont généralement multiples et concurrents, chacun ambitionnant de devenir hégémonique. Dans les sociétés à forte cohésion, un conformisme métamémoriel peut être dominant au point d'empêcher l'expression de toute autre métamémoire. Ces métamémoires ont généralement la forme de la revendication, comme quand tout ou partie d'un groupe se réclame d'une mémoire commune, ou de la déploration, quand tout ou partie d'un groupe s'afflige d'une mémoire perdue.

C'est de la confusion entre mémoire et métamémoire que peut naître le sentiment d'une mémoire partagée. En effet, à l'échelle d'un groupe ou de toute une société, on confond souvent le fait de dire ou d'écrire qu'il existe une mémoire commune – fait métamémoriel qui est facilement attesté – avec l'idée que ce qui est dit ou écrit rend compte de l'existence d'une telle mémoire. Nous confondons alors le fait du discours avec son contenu. Affirmer que nous avons une mémoire nationale (WERTSCH, 2016) n'implique pas nécessairement que nous en ayons réellement une, pas plus que le fait de dire que nous avons une identité nationale – ou de le manifester en créant par exemple un ministère portant ce nom, comme ce fut le cas en France du 18 mai 2007 au 13 novembre 2010 – implique que nous soyons réellement dotés d'une telle identité.

Cette confusion a une fonction sociale très importante: elle renforce dans les consciences individuelles le sentiment d'une mémoire commune et joue ainsi un rôle essentiel dans l'émergence du sentiment d'une intersubjectivité mémorielle. Elle contribue à forger une *mnemonic community* (ZERUBAVEL, 2003), par le biais de ce que Anne Muxel (1996, p.17) appelle une « mémoire de ralliement » - définie comme l'intériorisation d'un « nous » et la restitution de ce « nous » dans une antériorité - mais que je crois être plutôt une métamémoire de ralliement. Au partage du sentiment subjectif d'une telle mémoire s'ajoute le partage d'un discours véhiculant la croyance que ce sentiment subjectif se fonde sur une réelle mémoire commune. On ne croit pas seulement ce qu'on croit, on dit aussi qu'on le croit, ce qui va donner davantage d'autorité à ce qui est cru. On ne naît pas semblables, on le devient, soutient Tarde (1993, p. 78) sans doute inspiré par Tertullien et Érasme. Pour une part, sans doute le devient-on en croyant le devenir, et sans doute encore croit-on le devenir en croyant partager une même origine et une même mémoire. La cohérence d'un monde social, quel qu'il soit, ne tient pas seulement aux différentes formes du partage mais aussi à ce que les membres d'un groupe croient et surtout disent de ce partage. Par conséquent, lorsqu'ils affirment partager une origine et sa mémoire, le point important est l'expression collective d'une croyance dans ce partage, expression par ailleurs propice à la répétition. En effet, on sait qu'une information sera davantage répétée au sein d'un groupe si ses membres croient que cette information est bien partagée (WITTENBAUM ; HUBBEL ; ZUCKERMAN, 1999 ; WITTENBAUM ; PARK, 2001). Autrement dit, la répétition d'un souvenir sera d'autant plus fréquente que les individus croient déjà partager ce souvenir, croyance pouvant être fondée ou non. Avec ce biais d'optimisation du partage mémoriel opère une sorte de « ratification d'enregistrement » (BOURDIEU, 1993, p. 36) du travail de construction d'une réalité mémorielle. Récit répété et partagé d'une origine et d'une mémoire supposées l'être, la métamémoire collective est un métadiscours qui, comme tout langage, a des effets extrêmement puissants: il nourrit l'imaginaire des membres du groupe en les aidant à se penser comme une communauté et, fortement performatif, il contribue à modeler un monde où le partage s'ontologise, en

particulier dans ses formes métamémorielles. Cependant, il incombe au chercheur de ne pas se tromper de niveau d'analyse en assimilant cette métamémoire partagée à la mémoire collective et, dans le cas qui nous occupe, la métamémoire des origines à une mémoire des origines.

Conclusion

Que reste-t-il du mot origine quand il est mis à nu ? Dans sa dimension évolutionnaire, rien de précis. Sous ses formes groupales ou communautaires, rien de consistant. Nous sommes enclins à ancrer les représentations de ce nous sommes dans des formes d'existence concrètes et historiques (sous la forme de groupes, tribus, nations, etc.), ce qui nous conduit à imaginer et revendiquer une origine, une mémoire et une unité (une identité) de nos « communautés » qui sont souvent illusoire. La connaissance de ce biais nous renvoie à notre responsabilité académique et à ce qui devrait être notre préoccupation permanente : éviter les généralisations indues sur les origines, l'identité ou la mémoire de telle ou telle population. Pourquoi devons-nous être constamment habités par cette préoccupation ? La première raison est scientifique. Comme j'ai essayé de le montrer, le partage d'une origine et de sa mémoire ne vont pas de soi. Laisser croire le contraire revient par conséquent à faire de la mauvaise science. La seconde raison renvoie à une responsabilité civique, ou citoyenne, du chercheur. Ayons toujours à l'esprit que la croyance dans le partage mémoriel d'une origine naît avec une grande facilité, nonobstant la difficulté de ce partage. Comment comprendre ce paradoxe ? On doit cela à une caractéristique panhumaine: non seulement une aptitude générale au partage, mais aussi une forte inclination à croire dans le partage, que celui-ci soit réel ou pas. Nous partageons et nous croyons partager. Dès que nous sommes engagés dans une interaction (ce qui est notre lot quotidien), nous sentons bien que, par ce fait même, nous partageons quelque chose avec nos partenaires. Simplement, en temps ordinaire, nous nous trompons souvent sur la nature de cette chose. Nous croyons fortement à un partage réel, alors que nous partageons avant tout la croyance dans ce partage. Sous l'emprise du pli cognitif groupal, nous sommes davantage enclins à ancrer cette croyance dans des formes contingentes (ou accidentelles) du partage – celles liées à la naissance, à la socialisation primaire et à l'éducation: pratiques identificatoires aux parents, au groupe d'appartenance, au territoire, à la langue, à la religion, etc. – que dans des formes plus substantielles telles que notre identité immanente de membres d'une même espèce, notre nature humaine hypersociale et hypercoopérative, notre tropisme nomade ou migratoire, etc. Lorsque les croyances dans les formes contingentes du partage envahissent l'espace public, par exemple du fait d'un projet politique qui les instrumentalise en prétendant les naturaliser (dans le cas des origines, les appels au « même sang », aux « racines », à la « souche »), elles peuvent être dangereuses et même meurtrières, comme le nouveau « siècle de fer » qu'a été le XX^e siècle l'a tristement montré. Au vu des événements contemporains, rien n'incite à croire que nous sommes aujourd'hui plus capables qu'hier de résister aux vanités et narcissismes collectifs et à l'enfermement identitaire au nom d'origines fantasmées. Rappelons-nous l'avertissement de Benda (1927, p.116): « avec une conscience qu'on n'avait jamais vue (qu'attisent fortement les gens de lettres) chaque peuple maintenant s'étreint lui-même et se pose contre les autres dans sa langue, dans son art, dans sa littérature, dans sa philosophie, dans sa civilisation, dans sa 'culture'. » Ce cri d'alarme reste malheureusement d'actualité. Il entre fortement en écho avec les poussées xénophobes ou nationalistes que l'on observe dans de nombreux pays ou, autre exemple, avec l'audience inquiétante que rencontrent les pourfendeurs de l'« appropriation culturelle » (FOUREST, 2020). Dès lors, il me semble que la responsabilité du chercheur est de toujours rappeler (i) que ce que nous prenons pour une

mémoire des origines partagée est principalement le récit partagé d'une mémoire supposée l'être, (ii) que ce récit, qui occulte généralement notre identité immanente au profit d'identités contingentes, peut être au service du pire quand il est porteur d'exclusion de ceux qui ne sont pas supposés partager cette mémoire, (iii) qu'un des grands enjeux des sociétés contemporaines peut se résumer dans la question suivante: comment faire passer les grands récits qui structurent ces sociétés d'une (méta)mémoire collective exclusive des « autres » à une (méta)mémoire collective toujours plus inclusive ? À mon sens, cela dépend de nos choix politiques et culturels. Quand on sait l'extraordinaire plasticité du cerveau humain et les effets puissants qu'exercent sur lui les matrices culturelles (CANDAU, 2016), on peut avoir la faiblesse de penser que l'empire du pli cognitif groupal n'est pas une fatalité et peut être ébranlé et même s'effondrer en fonction de nos efforts éducatifs, de nos ambitions en matière de justice sociale, de la promotion d'une coopération ouverte (CANDAU, 2012), bref des choix de vie collective que nous ferons.

References

- ABEL, M.; UMANATH, S.; FAIRFIELD, B. *et al.* Collective Memories across 11 Nations for World War II: Similarities and Differences Regarding the Most Important Events. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 8 (2): 178-188.
- ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London, New York: Verso, 1983.
- ANTONIO, M. L.; GAO, Z.; MOOTS, H. M. *et al.* Ancient Rome: A genetic crossroads of Europe and the Mediterranean. *Science*, 366: 708-714, 2019.
- ARDELEAN, C. F., BECERRA-VALDIVIA, L.; PEDERSEN, M. W. *et al.* Evidence of human occupation in Mexico around the Last Glacial Maximum. *Nature* 584 (7819): 87-92, 2020.
- ARONSON, J. D. *Who Owns the Dead? The Science and Politics of Death at Ground Zero.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- AYALA, F. J. Cloning humans? Biological, ethical, and social considerations. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(29): 8879-8886, 2015.
- BAR-ON, Y. M.; PHILLIPS, R.; MILO, R. The biomass distribution on Earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115(25): 6506-6511, 2018.
- BARTH, F. *Balinese Worlds.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.
- BARTLETT, F. C. *Remembering: A study in experimental and social psychology.* London, Cambridge: University Press, 1932.
- BAVELAS, J. B.; COATES, L.; JOHNSON, T. Listeners as co-narrators. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(6): 941-952, 2000.
- BEHAR, D. M.; VILLEMS, R.; SOODYALL, H. *et al.* The Dawn of Human Matrilineal Diversity. *The American Journal of Human Genetics* 82(5): 1130-1140, 2008.
- BEIM, A. The cognitive aspects of collective memory. *Symbolic Interaction* 30: 7-26, 2007.

- BENDA, J. [1927]. *La Trahison des clercs*. Paris, Grasset, 1975.
- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris, PUF, 1939.
- BERNARD, G. Roma aeterna : l'Antiquité romaine et l'extrême droite française. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 135 : 147-166, 2017.
- BERNHARD, H; FISCHBACHER, U; FEHR, E. Parochial altruism in humans. *Nature* 442: 912-915, 2006.
- BERNTSEN, D.; RUBIN, D. C. Cultural life scripts structure recall from autobiographical memory. *Memory & Cognition* 32(3): 427-442, 2004.
- BIRABEN, J-N. L'évolution du nombre des hommes. INED, *Population & Sociétés* 394, 2003.
- BOCQUET-APPEL, J-P. When the World's Population Took Off: The Springboard of the Neolithic Demographic Transition. *Science* 333: 560-561, 2011.
- BOURDIEU, P. À propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche en sciences sociales* 100 : 32-36, 1993.
- BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil, 1997.
- BOWLES, S. Group Competition, Reproductive Leveling, and the Evolution of Human Altruism. *Science* 314: 1569-1572, 2006.
- CANDAU, J.; HALLOY, A. Gestique, un état des lieux. *Anthropologie & Sociétés* 36(3) : 9-26, 2012.
- CANDAU, J. Quête mémorielle et nouveaux marchés généalogiques in Barthélemy Tiphaine, Pingaud Marie-Claude (éds.). *La généalogie entre science et passion*. Paris, Éditions du C.T.H.S. : 119-129, 1997.
- CANDAU, J. Conflits de mémoire : pertinence d'une métaphore ? in Bonnet Véronique (éd.), *Conflits de mémoire*. Paris, Éditions Khartala : 21-32, 2004.
- CANDAU, J. *Memória e Identidade*. São Paulo, Editora Contexto (traduction Maria Leticia Ferreira), 2011.
- CANDAU, J. Pourquoi coopérer. *Terrain* 58 : 4-25, 2012.
- CANDAU, J. The Theuth effect. What does culture do to our brains?, in Ethnology, Ethnography and Cultural Anthropology, [Eds. Paolo Barbaro], in *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO, Eolss Publishers, Oxford, UK, 2016. [<http://www.eolss.net>].
- CANDAU, J. Modalidades e critérios de uma memória compartilhada in Kulemeyer Jorge Alberto, Salomão de Campos Yussef Daibert. *El lado perverso del patrimonio cultural*. Centro de Investigaciones sobre Cultura y Naturaleza Andina, *Cuadernos CICNA* 7: 102-130, 2017.
- CANDIA, C.; JARA-FIGUEROA, C.; RODRIGUEZ-SICKERT, C. et al. The universal decay of collective memory and attention. *Nature Human Behaviour* 3(1): 82-91, 2019.
- CHEN, J.; LEONG, Y.C; HONEY, C.J. et al. Shared memories reveal shared structure in neural activity across individuals. *Nature Neuroscience* 20(1): 115-125, 2017.
- CHEN, L.; WOLF, A. B.; FU, W.; LI, L; AKEY, J. M. Identifying and Interpreting Apparent Neanderthal Ancestry in African Individuals, *Cell*, v. 180, issue 4, pp. 677-687, E. 16, February

20, 2020. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.01.012>

CHOI J-K.; BOWLES, S. The Coevolution of Parochial Altruism and War. *Science* 318: 636-640, 2007.

DAWKINS, R. The Tyranny of the Discontinuous Mind. *New Statesman*, 19 décembre, 2011.

DE RUITER, J.; WESTON, G.; LYON, S. M. Dunbar's Number: Group Size and Brain Physiology in Humans Reexamined. *American Anthropologist* 113(4): 557-568, 2011.

DUNBAR, R. I. M. Neocortex size as a constraint on group size in primates. *Journal of Human Evolution* 22(6): 469-493, 1992.

DUNBAR, R. I. M. Social cognition on the Internet: testing constraints on social network size. *Phil. Trans. R. Soc. B* 367(1599): 2192-2201, 2012.

DUNBAR, R. I. M. The Social Brain: Psychological Underpinnings and Implications for the Structure of Organizations. *Current Directions in Psychological Science* 23(2): 109-114, 2014.

DUNBAR, R. I. M. Do online social media cut through the constraints that limit the size of offline social networks? *Royal Society Open Science* 3(1): 150292, 2016. <http://dx.doi.org/10.1098/rsos.150292>.

DUPONT, F. *Rome, la ville sans origine. L'Énéide : un grand récit du métissage ?* Paris, Gallimard, 2011.

FANDAKOVA, Y.; SELMECZY, D.; LECKEY, S.; GRIMM, K. J.; WENDELKEN, C.; BUNGE, S. A., GHETTI, S. Changes in ventromedial prefrontal and insular cortex support the development of metamemory from childhood into adolescence. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114(29): 7582-7587, 2017.

FOUREST, C. *Génération offensée. De la police de la culture à la police de la pensée.* Paris, Grasset, 2020.

GAGNEPAIN, P.; VALLÉE, T.; HEIDEN, S. *et al.* Collective memory shapes the organization of individual memories in the medial prefrontal cortex *Nature Human Behaviour*, 2019. doi:10.1038/s41562-019-0779-z.

HAAK, W.; LAZARIDIS, I.; PATTERSON, N. *et al.* Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe. *Nature* 522: 207-211, 2015.

HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris, Albin Michel, 1925 & 1994.

HALBWACHS, M. *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte.* Paris, PUF, 1941 & 1971.

HARRIS, C. B.; PATERSON, H. M.; KEMP, R. I. Collaborative recall and collective memory: What happens when we remember together? *Memory* 16: 213-230, 2008.

HEAM, T. *Infravies. Le vivant sans frontières.* Paris, Seuil, 2019.

HERSHKOVITZ, I.; WEBER, G. W.; QUAM, R. *et al.* The earliest modern humans outside Africa. *Science* 359: 456-459, 2018.

HIRST, W.; MANIER, D. Towards a psychology of collective memory. *Memory* 16(3): 183-200, 2008.

HIRST, W.; YAMASHIRO, J. K.; COMAN, A. Collective Memory from a Psychological Perspective. *Trends in Cognitive Sciences* 22(8): 438-451, 2018.

- HOLEN, S. R.; DEMERÉ, T. A.; FISHER, D. C. *et al.* A 130,000-year-old archaeological site in southern California, USA. *Nature* 544: 479-483, 2017.
- HUBLIN, J.J.; BEN-NCER, A.; BAILEY, S. E. *et al.* New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens. *Nature* 546: 289-292, 2017.
- JIN, K.S.; BAILLARGEON, R. Infants possess an abstract expectation of ingroup support. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114(31): 8199-8204, 2017.
- JORDAN, I. K.; RISHISHWAR, L.; CONLEY, A. B. Native American admixture recapitulates population-specific migration and settlement of the continental United States. *PLOS Genetics* 15(9): e1008225, 2019.
- JOUAAE, M. *Anthropologie du geste*. Paris, Gallimard, 1974.
- LA SCOLA, B.; AUDIC, S.; ROBERT, C. *et al.* A Giant Virus in Amoebae. *Science* 299: 2033, 2003.
- LAZARIDIS, I.; PATTERSON, N.; MITTNIK, A. *et al.* Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present-day Europeans. *Nature* 513: 409-413, 2014.
- LEGENDRE, M.; BARTOLI, J.; SHMAKOVA, L. *et al.* Thirty-thousand-year-old distant relative of giant icosahedral DNA viruses with a pandoravirus morphology. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111(11): 4274-4279, 2014.
- LIPSON, M.; RIBOT, I.; MALLICK, S. *et al.* Ancient West African foragers in the context of African population history. *Nature* 577: 665-670, 2020.
- LUHMANN, C. C.; RAJARAM, S. Memory Transmission in Small Groups and Large Networks. *Psychological Science* 26(12): 1909-1917, 2015.
- MARKOWITZ, D. M.; SLOVIC, P. Social, psychological, and demographic characteristics of dehumanization toward immigrants. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117(17): 9260-9269, 2020.
- MATHIESON, I.; SCALLY, A. What is ancestry? *PLOS Genetics* 16(3): e1008624, 2020.
- MUXEL, A. *Individu et mémoire familiale*. Paris, Nathan, 1996.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* LXXXIII(4): 435-450, 1974
- NAKATSUKA, N.; LAZARIDIS, I.; BARBIERI, C. *et al.* A Paleogenomic Reconstruction of the Deep Population History of the Andes. *Cell*, 2020. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.04.015>
- NARASIMHAN, V. M.; PATTERSON, N.; MOORJANI, P. *et al.* The formation of human populations in South and Central Asia. *Science* 365: eaat7487, 2019.
- NIELSEN, R.; AKEY, J. M.; JAKOBSSON, M. *et al.* Tracing the peopling of the world through genomics. *Nature* 541: 302-310, 2017.
- O'CONNOR, P. The unanchored past: Three modes of collective memory. *Memory Studies*, 2019. <https://doi.org/10.1177/1750698019894694>.
- OLALDE, I.; MALLICK, S.; PATTERSON, N. *et al.* The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years. *Science* 363: 1230-1234, 2019.
- OLICK, J. K. Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory* 17(3): 333-348, 1999.
- OUZOUNIS, C.; KYRPIDES, N. The emergence of major cellular processes in evolution. *FEBS*

Letters 390(2): 119-123, 1996.

PHILIPPE, N.; LEGENDRE, M.; DOUTRE, G. *et al.* Pandoraviruses: Amoeba Viruses with Genomes Up to 2.5 Mb Reaching That of Parasitic Eukaryotes. *Science* 341: 281-286, 2013.

PRADELLES-MONOD, M-L. Sous la filiation : l'ancestralisation ? *Cliniques méditerranéennes* 63(1) : 31-37, 2001.

PROUST, J.; FORTIER, M. (ed.). *Metacognitive Diversity. An Interdisciplinary Approach*. Oxford, Oxford University Press, 2018.

QUINE, W. V. O. *Le Mot et la Chose*. Paris, Flammarion, 1977.

REESE, E.; FIVUSH, R. The development of collective remembering. *Memory* 16(3): 201-212, 2008.

REICH, D.; PATTERSON, N.; CAMPBELL, D. *et al.* Reconstructing Native American population history. *Nature* 488: 370-374, 2012.

ROEDIGER, H. L.; DE SOTO, K. A. Forgetting the presidents. *Science* 346: 1106-1109, 2014.

ROEDIGER, H. L.; ABEL, M. Collective memory: a new arena of cognitive study. *Trends in Cognitive Sciences* 19(7): 359-361, 2015.

ROEDIGER, H. L.; ABEL, M.; UMANATH, S. *et al.* Competing national memories of World War II. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116(34): 16678-16686, 2019.

ROMANO, A.; BALLIET, D.; YAMAGISHI, T.; LIU, J. H. Parochial trust and cooperation across 17 societies. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114(48): 12702-12707, 2017.

SCERRI, E. M. L.; CHIKHI, L.; THOMAS, M. G. Beyond multiregional and simple out-of-Africa models of human evolution. *Nature Ecology & Evolution* 3(10): 1370-1372, 2019.

SMITH, A. D. The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed? *Millennium* 20(3): 353-368, 1991.

SPERBER, D. (ed.). *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

SPIVACK, S.; PHILIBOTTE, S.J.; SPILKA, N.H. *et al.* Who remembers the Beatles? The collective memory for popular music. *PLoS ONE* 14(2): e0210066, 2019. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210066>.

TARDE, G. *Les lois de l'imitation*. Paris, Kimé, 1993.

TASHIRO, T.; ISHIDA, A.; HORI, M. *et al.* Early trace of life from 3.95 Ga sedimentary rocks in Labrador, Canada. *Nature* 549: 516-518, 2017.

TING, F.; HE, Z.; BAILLARGEON, R. Toddlers and infants expect individuals to refrain from helping an ingroup victim's aggressor. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116(13): 6025-6034, 2019.

VICO, G. *La science nouvelle*. 1725. Paris, Gallimard, 1993.

VILLMOARE, B.; KIMBEL, W. H.; SEYOUM, C. *et al.* Early Homo at 2.8 Ma from Ledi-Geraru, Afar, Ethiopia. *Science* 347: 1352-1355, 2015.

WALL, J. D.; PRZEWORSKI, M. When Did the Human Population Size Start Increasing? *Genetics* 155(4): 1865-1874, 2000.

- WATERS, M. R. Late Pleistocene exploration and settlement of the Americas by modern humans. *Science* 365: eaat5447, 2019.
- WERTSCH, J. V. Narrative Tools, Truth, and Fast Thinking in National Memory : A Mnemonic Standoff between Russia and the West over Ukraine in Mäkitalo Åsa, Linell Per, Säljö (éds.), *Memory Practices and Learning: Interactional, Institutional, and Sociocultural Perspectives*, Charlotte, NC, Information Age Publishing: 233-248, 2016.
- WERTSCH, J. V.; ROEDIGER, H. L. Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches. *Memory* 16(3): 318-326, 2008.
- WITTENBAUM, G. M.; HUBBEL, A. P.; ZUCKERMAN, C. Mutual enhancement: Toward an understanding of the collective preference for shared information. *Journal of Personality and Social Psychology* 77(5): 967-978, 1999.
- WITTENBAUM, G. M.; PARK, E. S. The Collective Preference for Shared Information. *Current Directions in Psychological Science* 10(2): 70-73, 2001.
- WOLFF, F. *Plaidoyer pour l'universel*. Paris, Fayard, 2019.
- ZAHID, H. J.; ROBINSON, E.; KELLY, R. L. Agriculture, population growth, and statistical analysis of the radiocarbon record. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(4): 931-935, 2016.
- ZERUBAVEL, E. *Social mindscapes: An invitation to cognitive sociology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- ZERUBAVEL, E. *Time maps: Collective memory and the social shape of the past*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 2003.
- ZUCKERBERG, D. *Not All Dead White Men: Classics and Misogyny in the Digital Age*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2018.

Recebido em: 23/06/2020

Aceito em: 12/07/2020