

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE**

LA MEMOIRE COLLECTIVE: RAPPEL, OUBLI ET IDENTITE

THESE DE MASTER RECHERCHE

Şeniz SAÇ

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Ahmet İnel

SEPTEMBRE 2009

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS

Ce mémoire est envisagé de parler sur la fondation et l'instrumentalisation de la mémoire collective. Nous avons bâti une armature de théorie pour ce propos. La relation entre l'histoire et la mémoire, la politique de mémoire et l'usage de mémoire par les nationalismes étaient dans le premier cadrage. L'idée de faire un travail sur un champ est né pendant la rédaction du mémoire. Il fallait voir si nous pouvons rencontrer ce que nous avons discuter sur le papier. Nous avons choisi un groupe immigré avec lequel nous pouvons travailler, qui vit ensemble, pour voir leur processus d'être le citoyen et pour voir le changement de leur mémoire collective. Mais sur le champ nous avons rencontré un autre phénomène que nous avons eu envisagé. C'est pour cet raison que nous avons du faire une travail rétrospective de la théorisation. Ce changement rend le travail dur et fatigant. Néanmoins l'étude était de bonne humeur et nous sommes contents de notre cheminement.

Dans ce point, je voudrais bien remercier à ma directrice, Prof. Dr. Ahmet İNSEL qui a accepté de diriger mon travail et m'a apporté son soutien intellectuel. Il me faut de remercier chaleureusement à Prof. Dr. Füsün ÜSTEL qui m'a donné une perspective académique et qui a considérablement développé ma vision patiemment tout au long des années universitaires. Je voudrais remercier chaleureusement à Dr. Hakan YÜCEL qui m'a rendu des sources très précieuses et qui a toujours discuté avec moi le contenu des esquisses.

Je voudrais également remercier à mes amis Sevcan KARCI et Cemil YILDIZCAN grâce à qui ce mémoire est arrivé à la fin. Il est aussi un devoir pour moi de remercier à des amis, qui m'a fourni un champ de travail accompli, d'abord à Tan MORGÜL et à Mustafa KULELİ également.

Peut-être, il est plus urgent de remercier à ma famille qui m'a toujours soutenu, tout au long des années de mon éducation. D'une manière spéciale. À mon frère Yavuz SAÇ qui a été avec moi au durée de rédaction de ce mémoire.

Finalement, je voulais remercier, avec tout ma coeur, à mes amis immémoriaux Orçun ERGİNCAN et Alev OKSAY qui étaient toujours à côté de moi et encourager mes rêves.

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
1. RAPPEL, OUBLI ET IDENTITE.....	14
1.1. LES THEORIES DE LA MEMOIRE.....	14
1.1.1. La classification de la mémoire.....	14
1.1.2. La délimitation de la mémoire.....	19
1.1.2.1. La mémoire dans le contexte: temps-espace-lieux.....	19
1.1.2.2. La mémoire dans le contexte de groupe.....	25
1.2. LA MEMOIRE ET LES STRATEGIES D’IDENTITAIRES.....	29
1.2.1. Les pratiques de rappel et d’oubli.....	29
1.2.1.1. Les pratiques de rappel.....	29
1.2.1.1.1. Les institutions de la mémoire.....	30
1.2.1.1.1.1. Le système juridique.....	30
1.2.1.1.1.2. Manuels d’histoire et éducation.....	32
1.2.1.1.1.3. Les médias.....	32
1.2.1.1.1.4. Les musées.....	34
1.2.1.1.1.5. La religion	37
1.2.1.1.2. Les commémorations et les monuments.....	38
1.2.1.1.3 Les pratiques corporelles.....	42
1.2.1.2. Se souvenir et oublier.....	44
1.2.2. L’identité et la strategie identitaire.....	49
1.2.2.1. L’identité collective.....	53
2. LE CHAMP DE TRAVAIL A KARABURUN.....	56
2.1. INTRODUCTION AU CHAMP DE TRAVAIL.....	56
2.1.1. Une vue générale sur le champ.....	56

2.1.2. Méthodologie et orientation dans le champ.....	58
2.2. L'ETUDE DE MEMOIRE ET IDENTITE AVEC LES ECHANGES DE KARABURUN.....	61
2.2.1. Le cadre de mémoire des émigrés placés à Karaburun.....	63
2.2.1.1. Ils se souviennent, mais de quoi?.....	63
2.2.1.2. La mémoire au service de la convenance.....	70
2.2.1.3. Les facteurs qui favorisent la convenance.....	78
2.2.1.3.1. Les interventions à la mémoire	80
2.2.1.3.2. La religion et Atatürk comme des éléments de la conviction.....	81
2.2.2. Les jeunes « echangés » et l'identité d'échangé.....	83
CONCLUSION.....	92
BIBLIOGRAPHIE.....	98

RÉSUMÉ

Le sujet du mémoire dans votre main est, le cadre, la classification, le transfert et la conversion de la mémoire collective. Le mémoire comprend une étude de terrain visant à comprendre comment la mémoire collective ont été construites et véhiculées par le règlement des émigrés du district de Karaburun d'Izmir dans les années 1924-1925, conformément à la « Convention et Protocole Concernant l'Echange des Populations Grècques et Turques » signé à Lausanne.

Mémoire individuelle se met en place grâce à la participation des individus dans le processus de communication. À commencer par la famille, chaque individu est membre de plusieurs communautés y compris religieuse, politique et nationale. Chaque souvenir est également en relation avec un ensemble d'idées que beaucoup d'autres personnes partagent. Nous pouvons donc dire que la mémoire collective est en transformation permanente. Selon Halbwachs, la mémoire ne peut pas protéger l'histoire telle qu'elle est au contraire, elle prend la forme que chaque groupe se développe en fonction de sa propre conception du passé. C'est pourquoi nous avons mené notre étude avec l'hypothèse a priori de conceptualisation de la mémoire comme un phénomène social.

Cette étude se compose de deux sections principales. Dans la première section, nous avons discuté les théories de la mémoire. Nous avons essayé de voir comment la mémoire est classé, en discutant notamment le points de vue de Connerton, Assman et Halbwachs. La relation entre la mémoire et l'espace, l'importance du phénomène de temps dans le souvenir et comment le comportement du groupe affecte la mémoire, sont à nouveau discutés dans le premier chapitre. Dans la deuxième partie de la première section, nous mettons l'accent sur les pratiques de la mémoire et l'oubli. Cette section vise à comprendre comment la mémoire fonctionne, comment nous oublions et souvenez-vous avec la société. Nous avons aussi essayé de voir comment la mémoire est façonnée par des institutions particulières et renforcées par des rituels, des cérémonies de commémoration

répétitive et pratiques corporelles. Dans cette section, nous avons également mentionné l'importance de la mémoire dans la création de l'identité. Ici la relation étroite entre la mémoire collective et l'identité collective ont été examinés.

Dans la seconde partie, le travail de terrain dans Karaburun et les évaluations des données recueillies sont présentées. En utilisant des interviews avec les émigrés et les enfants des émigrés, nous avons essayé de comprendre ce qu'ils se rappellent ou ce qu'ils ont oublié après avoir été transféré à Karaburun dans les années 1924-1925. L'objectif de cette étude était de voir comment, dans quelle mesure et en conformité avec ce que, la mémoire est transmise. Pour être en mesure d'observer l'émission, un total de 15 personnes de deux générations consécutives (émigrants et leurs enfants nés immédiatement après l'échange de population, en comparaison avec les petits-enfants) ont été interviewés. À la suite des interviews, nous avons observé que, pour s'adapter à la population locale de Karaburun, le premier groupe préfère garder les éléments du passé qui favorise la convenance et oublier le reste.

ABSTRACT

The subject of the dissertation in your hands, is the framework of collective memory; its classification, transfer and conversion. This dissertation includes a field study aiming to understand how collective memories were built and conveyed by the settlement of the emigrants of Karaburun district of Izmir in the years 1924-1925, in accordance with the "the Convention and Protocol of Turkish-Greek population exchange" signed in Lausanne.

Individual memory comes into being through the participation of individuals in the communication processes. Starting with the family, each individual is a member of several communities including religious, political and national. No matter how personal, each recollection is also in relationship with a set of ideas that many other people share. Therefore we can say that the collective memory is in continuous transformation. According to Halbwachs no memory can protect the history as it is; on the contrary what remains is the form that each group develops based on its own conception of the past. Therefore we carried out our study with the a priori assumption of conceptualizing memory as a social phenomenon.

This study consists of two main sections. In the first section, we discussed the theories of memory. We tried to see how memory is classified, particularly discussing Connerton, Assman and Halbwachs' viewpoints. The relationship between memory and space, the importance of time phenomenon in remembering and how group behavior affects memory, are discussed again in the first chapter. In the second part of the first section, we focus on the practices of remembering and forgetting. This section is aimed to understand, how memory works, how we forget and remember together with the society. We also tried to see how memory is shaped through particular institutions and reinforced by rituals, repetitive commemoration ceremonies and bodily practices. In this section, we also mentioned the importance of memory in the creation of identity. Here the close relationship between collective memory and collective identity were examined.

In the second part, the fieldwork in Karaburun and evaluations of the collected data are presented. Using in-depth interviews with the emigrants and emigrants' children, we tried to figure out what they remember or what they forgot after being transferred to Karaburun in the years 1924-1925. The aim of this study was to see how, to what extent and in accordance with what, the memory is transmitted. To be able to observe the transmission, a total of 15 people from two consecutive generations (emigrants and their children born immediately after the population exchange, in comparison with the grandchildren) have been interviewed. As a result of the interviews, we observed that in order to adapt to the locals of Karaburun, the first group prefers to forget all but keep those the parts of the past which support accommodation.

ÖZET

Elinizdeki tez çalışmasının konusu toplumsal belleğin çerçeveselendirilmesi, aktarılması ve dönüşümüdür. Tez, 1924-1925 yıllarında Lozan'da imzalanan "Türk-Yunan nüfus mübadelesi'ne İlişkin Sözleşme ve Protokol"ü uyarınca İzmir'in Karaburun ilçesinde yerleştirilen mübadillerin toplumsal hafızalarını nasıl kurduklarını ve aktardıklarını anlamaya yönelik bir saha çalışmasını içerir.

Bireysel hafıza, kişilerin iletişim süreçlerine katılımı ile oluşur. Kişi, aileden başlayarak, dinî ya da ulusal pek çok topluluğun bir parçasıdır. Ne kadar kişisel olursa olsun, her hatırlama, başka bir çok kimsenin de sahip olduğu bir düşünceler kümesiyle ilişki halindedir. Bu yüzden diyebiliriz ki, toplumsal hafıza sürekli dönüşüm halindedir. Halbwachs'a göre hiçbir hafıza, geçmişi olduğu gibi koruyamaz; aksine ondan geriye ancak grubun her döneminde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurabildiği biçimi alır. Biz de çalışmamızı, hafızanın toplumsal bir olgu olduğu ön kabulüyle yürüttük.

Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, hafıza teorilerine değindik. Hafızanın nasıl sınıflandırıldığını özellikle Connerton, Assman ve Halbwachs'ı merkeze alarak görmeye çalıştık. Hafızanın mekânla olan ilişkisini, zaman olgusunun hatırlamadaki yerini, grubun hafızayı nasıl etkilediğini de yine birinci bölümde işledik. Birinci bölümün ikinci ayağında, hatırlama ve unutma pratikleri üzerinde durduk. Bu bölüm, hafızanın nasıl çalıştığını, toplumsal olarak nasıl hatırlayıp nasıl unuttuğumuzu anlamaya yöneliktir. Hafızanın belli kurumlar aracılığıyla şekillendirildiği ve ritüellerle, tekrarlarla yani anma törenleri ve bedensel pratiklerle nasıl perçinlendiğini görmeye çalıştık. Bu bölümde aynı zamanda hafızanın kimlik yaratımındaki yerine de değindik. Toplumsal hafızanın toplumsal kimlikle olan yakın ilişkisini irdeledik.

İkinci bölümde, Karaburun'da yaptığımız saha çalışmasının verileri ve değerlendirmeleri yer alıyor. 1924-1925 yıllarında Karaburun'a yerleştirilmiş mübadillerle ve mübadil çocuklarıyla derinlemesine görüşmeler yaparak, neleri hatırlayıp neleri unuttuklarını görmeye çalıştık. Bu çalışmamızın amacı hafızanın

nasıl, ne kadar, neye göre aktarıldığını görmektir. Aktarımı görebilmek için iki ayrı kuşaktan toplam 15 kişiyle görüştük. Görüşmeler sonucunda, birinci grubun (mübadiller ve mübadelenin hemen ardından doğanlar), Karaburun yerlilerine uyum sağlamak için, unutmayı tercih ettiklerini ve hafıza kutularına uyumu destekleyen seçkileri yerleştirdiklerini gördük.

INTRODUCTION

C'est à partir des années 1980 que l'on témoigne à une croissance du nombre des travaux sur la mémoire au niveau mondial. Toutefois, en Turquie, il a fallu attendre les années 2000 pour que les chercheurs s'orientent vers cette piste. En Europe, les travaux sur la mémoire, se sont spécifiquement concentrés sur l'Allemagne nazie et sur le génocide juif ; et des entretiens ont été réalisés à partir des années 1980 avec les personnes qui avaient pu s'échapper au génocide : ces travaux d'entretien avaient été réalisés dans la crainte de perte de mémoire. Quant à la Turquie, les oublis concernant l'histoire de République s'y sont accumulés pendant près de 80 ans et ce n'est qu'au début des années 2000 que l'on a fait face à la crainte de perte de mémoire. Selon Assman, la durée de quarante ans (moitié des quatre-vingts ans, moyenne de vie considérée standard) peut être considéré comme la durée de référence pour la perte de mémoire. Pour lui, « à la fin des 40 ans, les personnes qui ont témoigné à un événement important à l'âge adulte, arrivent à un âge où les soucis professionnels concernant l'avenir sont remplacés par le désir de rendre les souvenirs mémorables et de les transmettre aux générations suivantes»¹. C'est pour cette raison que les tournants principaux de l'histoire de la Turquie (pour dire en première instance, l'échange de populations avec la Grèce, l'Impôt sur la Fortune, les coups d'Etat, la guerre dans l'Est de la Turquie, etc.) ont commencé à être mémorés, et le nombre des entretiens d'histoire orale a connu une croissance à travers un inventaire établi. Notre recherche a pour fondement un travail sur le terrain, réalisé à *Karaburun-Izmir* : l'objectif de ce travail était de trouver la place de l'échange de populations des années 1924-1925 dans les mémoires, et de mettre en interrogation les formes de protection et de transmission de la mémoire sociale, à travers la problématique de l'identité.

Selon Jan Assman, il est possible d'énumérer trois raisons pour expliquer l'augmentation du nombre des recherches sur la mémoire et la remémoration. Le premier est le fait que nous vivons dans une période où il est possible d'avoir des repères sans avoir recours à la mémoire personnelle, grâce aux médias électroniques.

¹ Jan Assman, *Kültürel Bellek, Eski Yazılı Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, p. 54.

Assman définit cet enjeu comme une révolution culturelle qui est d'une envergure comparable à l'invention de l'imprimerie. La deuxième raison, qui n'est pas sans rapport avec la première, c'est notre tendance de considérer la culture d'aujourd'hui comme étant la culture consécutive du passé. Ainsi, selon ce cadre conceptuel, le passé vaut l'effort d'être étudié, rappelé et compris puisqu'il est considéré comme un fait qui génère la vie culturelle actuelle. Quant au troisième facteur, qui est le plus important selon Assman, c'est qu'une génération qui a témoigné « la période où les catastrophes les plus graves de l'histoire humaine ont eu lieu et les crimes les plus graves contre l'humanité ont été commises », est en train de quitter notre monde². Contrairement aux raisons pratiques proposées par Assman, Andreas Huyssen, professeur allemand, propose un autre point de vue sur les débats sur la mémoire et sur le fait que la mémoire se façonne à travers du conflit entre le modernisme et le postmodernisme. Pour lui:

« La vitesse augmentante du renouvellement scientifique, technologique et culturel dans une société qui met la consommation et le profit au cœur, produit, à une quantité augmentante de jour en jour, des objets, des modes de vie et des attitudes qui seront rapidement vieillis; c'est ainsi que l'expansion chronologique qui peut être considéré comme 'maintenant' est considérablement réduite. L'aspect temporel d'un tel vieillissement considéré est évidemment la perte de mémoire. Mais la perte de mémoire produit son anti-thèse en même temps : la nouvelle culture de musée comme une sorte de contre-réaction. Qu'il s'agisse d'un paradoxe ou d'une dialectique, l'expansion de la perte de mémoire à notre culture est accompagnée d'une admiration très forte de la mémoire et du passé. (...) Il faudrait peut-être prendre au sérieux cette admiration du passé comme un moyen de ralentir la vitesse de la modernisation, tout en la considérant comme un effort de relier les lignes de vie au passé (quoiqu'elles soient fragiles et paradoxales) et de réagir à la tendance évidente de notre culture à perdre la mémoire dans le souci d'obtenir des intérêts et de mener des politiques à court terme »³.

Quant à Pierre Nora, qui a consacré la plupart de ces travaux sur les lieux de mémoire, il explique l'augmentation du nombre des travaux sur la mémoire par le manque de mémoire. Pour lui, il existe aujourd'hui des lieux de mémoire par le fait

² *Ibid.*, p.17.

³ Andreas Huyssen, *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, p.183.

qu'il n'existe pas des ambiances de mémoire. En disant « si nous vivions toujours avec notre mémoire, on n'aurait pas besoin de consacrer des lieux à cette même mémoire »⁴, Nora souligne que la mémoire est perdue sous la conduite de l'histoire. Résistant à cette perte, surtout les minorités ont commencé à poursuivre leurs mémoires et c'est ainsi qu'ils ont contribué à la démocratisation de l'histoire. On ne peut pas considérer une tolérance face à la complexité riche et l'instabilité des identités individuelles, culturelles, politiques et nationales sans qu'il n'existe la mémoire et que les traces du passé ne soient suivies⁵. Pour cette raison, nous pouvons considérer les recherches sur la mémoire comme une nécessité et un soutien de la démocratie. Ces recherches de mémoire sont donc à l'ordre du jour. Il est temps que les valeurs et les identités culturelles, qui avaient été submergées par les Etats-nations du siècle précédent à l'objectif de créer une société homogène, soient dévoilées.

■ *L'intersubjectivité de la mémoire et les handicaps des recherches sur la mémoire*

Cependant, il existe quand même des handicaps auxquels il faut faire attention en faisant une recherche sur la mémoire. Il ne faut pas oublier que les mémoires personnelles s'estropient par les falsifications et qu'elles sont limitées par les oublis. Il faut se rappeler aussi que la mémoire personnelle est glissante et qu'elle peut être précaire en soi. Comme Huyssen le souligne, notre mémoire, qui est toujours sous l'influence de l'oubli et de la négation, de l'étouffement et du trauma, sert, pour la plupart des cas, à la nécessité de rationaliser et de garder le pouvoir⁶. C'est à ce point-là que le débat sur l'histoire et la mémoire se révèle.

■ *Relation entre la mémoire et l'histoire*

L'histoire et la mémoire sont mutuellement dépendantes, et ne peut être étudiées indépendamment l'une de l'autre. Il existe évidemment un continuum, une relation étroite et une compétition entre la mémoire et l'histoire. La mémoire a la tendance de mythifier le passé, de chercher des ressemblances et de s'adresser aux

⁴Pierre Nora, *Hafıza Mekanları*, trad.par Mehmet Emin Özcan,. Ankara, Dost Yayinevi, 2006, p.18.

⁵Huyssen, *op.cit.*, p.180.

⁶ *Ibid.*, p.177.

émotions, c'est pour cette raison qu'elle est considérée arbitraire, sélective, dépourvue de la légitimité de l'histoire et extrêmement subjective, tandis que l'histoire se base sur la distance critique et l'explication documentée, et qu'elle s'oppose à la temporalité non-linéaire de la mémoire et au fait qu'elle est indivisible de l'imagination.

Ce déchirement demeure depuis l'Antiquité, comme on peut le saisir de la description de Cicéron qui définit l'histoire comme « la vie de la mémoire ». Jusqu'au dix-neuvième siècle, l'histoire raconte des histoires qui sont traditionnellement fondées sur des souvenirs : à cette période, on suppose que la mémoire reflète ce qui s'est réellement passé, et que l'histoire reflète la mémoire⁷. Mais comme l'histoire est acceptée comme une science à partir du dix-neuvième siècle et que l'on a commencé à s'orienter vers les valeurs objectives et les méthodes scientifiques, la relation « simulée » de l'histoire avec la mémoire a pris fin. Spécifiquement, c'est pendant le processus de création des mémoires nationales qu'il a existé une croyance dominante selon laquelle l'histoire aurait un statut au-dessus de l'histoire et que la mémoire serait nébuleuse et précaire. La démarche sélective axée sur l'histoire de la politique, influencée par la montée du nationalisme, a trouvé son chemin dans la société par le biais des manuels scolaires, des discours et des conférences d'histoire, et elle a donc facilité la construction de la mémoire nationale.

La mémoire citée par l'histoire et la mémoire personnelles sont différentes l'une de l'autre. La mémoire que Nora définit comme « la véritable mémoire », c'est la mémoire sociale vierge. « Les sociétés primitives et archaïques constituent le modèle pour ce mémoire et elles disposent de son secret »⁸. Quant à notre mémoire, elle est détruite en raison de l'orientation de conquête de la science d'histoire et c'est pour cette raison que nous n'avons pas d'autre option que la mémoire historique. Pierre Nora pense, juste comme Halbwachs, que la mémoire et l'histoire fonctionnent par de manières qui contredisent l'un l'autre. Pour lui, « l'histoire sera toujours sceptique face à la mémoire puisque la mission essentielle de la première est

⁷ Peter Burke, « History as a Social Memory », in T Butler (ed.), **Memory : Culture and the Mind**, Cambridge : Blackwell, pp.1-32, cité par Barbara Misztal, **Theories of Social Remembering**, Philadelphia, Open University Press, 2003, p.100.

⁸ Nora, **op.cit.**, p.18.

de se détruire »⁹. Désormais, tout ce que nous appelons mémoire fait part de l'histoire en effet. Ceci engendra la convulsion de la mémoire, qui veut se libérer de cette répression. C'est pour cette raison qu'elle s'adresse aux archives. La situation qu'appelle Nora « obsession d'archive » n'est pas en effet une explosion de mémoire, mais « inflammation de la mémoire dans le feu de l'histoire ». Il ne fait pas de sens d'archiver chaque minute pour sauver l'histoire ; les archives qui se sont développées pendant les dernières années grâce à la technologie ne peuvent pas remplacer la mémoire. Il accepte que le développement l'archivage (qu'il appelle aussi « la matérialisation de la mémoire » aussi), ainsi que la construction des espaces de mémoire, sont des signes de la disparition de la mémoire. Ainsi, il faut doter la mémoire qui s'affaiblit de l'intérieur, de soutiens extérieurs permanents : « Plus la mémoire est vécue à l'intérieur, plus elle aura besoin des soutiens extérieurs, aux signes concrets d'un être qui ne vit que dans son sein. D'où vient l'obsession d'archivage qui influence considérablement notre siècle et qui rend possible de la protection entière du jour et du passé »¹⁰.

Dans un article qu'il avait rédigé en 2002, Pierre Nora explique « la folie d'archivage » par les incertitudes concernant aussi l'avenir :

« Une incertitude absolue pèse désormais sur ce que sera l'avenir. Et cette incertitude fait au présent – qui dispose, précisément, de moyens techniques de conservation sans précédent – une obligation de se souvenir. Nous ne savons pas ce que nos descendants auront besoin de savoir de nous pour se comprendre eux-mêmes. Et cette incapacité d'anticipation de l'avenir nous fait en retour une obligation d'accumuler religieusement, d'une manière un peu indifférenciée, toutes les traces visibles et toutes les signes matériels qui témoigneront (peut-être) de ce que nous sommes ou aurons été »¹¹.

Cette incertitude peut s'expliquer par « l'accélération de l'histoire » comme le dit Daniel Halévy. Cette accélération n'est pas une accélération qui englobe une continuité, mais plutôt une accélération qui dépasse la continuité et qui apporte le

⁹ **Ibid.**, p.19.

¹⁰ Nora, **op.cit.**, p.25.

¹¹ Cf. L'article de Pierre Nora, « L'avenement du memoire », <http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-fr.html>, 2002, site consulté le 12 avril 2009.

changement. Le passé écoule de jour en jour plus vite, et la perception de « hier/aujourd'hui/demain », que Nora considère comme linéaire, s'anéantit. L'affirmation de l'accélération de l'histoire nous fait retourner au phénomène de l'explosion de mémoire. Cette accélération de l'histoire, selon Nora, a deux effets sur la mémoire. Premièrement, il s'agit de l'effet d'*accumulation*, lié au sentiment de la perte et qui est responsable du gonflement de la fonction de mémoire¹². Il est question de l'accroissement excessif des institutions et des instruments de mémoire : musées, archives, bibliothèques, collections. Deuxièmement, du fait que l'avenir ne peut être prévu et que le passé se perd en s'éloignant de nous, il s'agit de « l'automatisation du présent, l'émergence du présent comme catégorie d'intelligibilité de nous-mêmes, mais un présent déjà historique, doublé d'une conscience de lui-même et de sa vérité »¹³. Pour Nora, c'est ce deuxième effet qui donne à la mémoire son actualité. L'union qui existait auparavant entre le passé et l'avenir, existe dès lors entre le présent et la mémoire. Tout cela consiste, pour Nora, le phénomène temporel de l'avènement de la mémoire, et il existe surtout un autre phénomène que nous pouvons qualifier de « social ». Il relie cette poussée mémorielle, d'ordre cette fois sociale, à la « démocratisation » de l'histoire que nous avons déjà signalée. Les minorités, les communautés, les groupes ethniques, voire les individus ont commencé à chercher leurs propres identités. Ces recherches de liberté ont été répandues ; elles ont considérablement affecté la relation entre la mémoire et l'histoire et elles sont devenues les présages de la mémoire collective. C'est ainsi que la mémoire s'est dotée de nouvelles privilèges et du prestige des mouvements sociaux, contrairement à « l'histoire » qui est entre les mains des experts jusqu'à ces jours-là ; elle est progressivement devenue une notion qui représente la vengeance des personnes dédaignées, et la « petite histoire » des personnes qui ne peuvent pas revendiquer des droits sur la « grande histoire ». L'histoire, considérée, jusqu'à ces jours-là, comme liée à la fidélité plutôt qu'à la vérité, a obtenu la mission de représenter la vérité des souvenirs¹⁴. Or, l'histoire avait suivi un chemin « à partir de la mémoire, mais *contre* la mémoire » comme Nora le dit, et elle s'était opposée à la

¹² Nora explique ce cas comme « l'appropriation d'une chose dont nous ne disposons pas ». Cet argument est en accord avec l'expression d'Assman sur l'augmentation des travaux de mémoire. Pour rappeler : « une génération qui a témoigné 'la période où les catastrophes les plus graves de l'histoire humaine ont eu lieu et les crimes les plus graves contre l'humanité ont été commise' quitte notre monde. »

¹³ **Ibid.**

¹⁴ Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma; Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p.65.

mémoire en la qualifiant de « psychologique » et effectivement, d'« individuelle ». Mais l'idée de mémoire collective et libératrice a bouleversé ces approches. Il est né une idée selon laquelle la mémoire appartient à l'individu ; mais selon cette idée, les sociétés ont aussi des mémoires, bien que ce soit l'histoire qui est attribuée à la société¹⁵.

D'après Nora, la mémoire sociale, qui s'est révélée suite à la démocratisation de l'histoire, a eu deux effets visibles. En première instance, le passé a commencé à être utilisé au sens politique, touristique et commercial. Ce dernier s'est concrétisé dans les monuments et les commémorations. Cette prolifération commémorative a de multiples raisons ; selon Nora, « elles prouvent toutes que le passé a cessé d'avoir un sens unique et qu'un présent qui se double de sa propre conscience historique autorise forcément plusieurs versions possibles du passé »¹⁶. Quant au deuxième effet, c'est que l'historien a perdu le monopole d'interpréter le passé. Auparavant, l'historien était le seul à disposer du contrôle dans un monde où il existait une histoire collective et des mémoires individuelles. Toutefois, aujourd'hui, il n'est pas le seul producteur ; il est obligé de partager ce monopole avec le peuple, avec les minorités, avec les juges et avec les médias. En attirant l'attention au fait que la conscience d'histoire a le risque d'être totalement assimilée par la mémoire, Nora dit qu'il faut faire face au « devoir de mémoire » avec le « devoir d'histoire ». Sinon, la mémoire, qui était née en tant qu'un cri de liberté, peut se transformer en un simple outil. C'est là que réside l'un des handicaps des travaux sur la mémoire dont on avait parlé ci-dessus.

■ *Débat sur le caractère social et individuel de la mémoire*

Il convient de préciser, au début de ce travail, que la thèse de mémoire sociale que Halbwachs a formulée dans *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* en 1925, et qu'il a développée dans *La Mémoire Collective* en 1950, à laquelle adhèrent par plusieurs théoriciens des sciences sociales, est aussi l'hypothèse de départ de notre recherche. S'il faut en parler brièvement, il faut dire en première instance que l'individu ne peut pas porter tout seul la mémoire, même si la mémoire appartient toujours à un

¹⁵ Nora, *op.cit.*, 2002, p.6.

¹⁶ Nora, *op.cit.*, 2002, p.8.

individu. La mémoire est déterminée au niveau social, et une autre mémoire où les personnes dans la société peuvent fixer et retrouver leurs souvenirs, n'existe pas en dehors de ce cadre¹⁷. Même les souvenirs les plus personnels apparaissent uniquement à travers de la communication et de l'interaction des groupes sociaux. Il n'existe pas de mémoire appartenant à des sociétés mais les sociétés déterminent la mémoire de leurs membres. L'individu est formé en fonction des groupes sociaux dans lesquels ils se trouvent, allant de la famille jusqu'aux groupes religieux et nationaux. Assman explique ce cas par ces propos :

« Lorsqu'on parle de la mémoire, on entend par cela un phénomène interne dont l'espace est le cerveau de l'individu ; c'est-à-dire que la mémoire est considérée en rapport avec la physiologie du cerveau, la neurologie et la psychologie, et l'on ne fait pas de rapport avec la science de culture historique. Or, plutôt que la capacité et l'orientation de l'individu, ce sont les conditions externes, c'est-à-dire les conditions du cadre social et culturel, qui déterminent le contenu de la mémoire, la façon d'organisation de ces contenus et la durée de leur protection »¹⁸.

Fixant d'un côté ce que nous remémorons, ce cadre nous fait aussi oublier ce qui est en dehors. Si un individu ou une société peut refondre le passé uniquement dans le cadre de la relation établie, cet individu oublierait tous ce qui restent en dehors de ce cadre de relation¹⁹. En bref, le sujet de la mémoire et de la remémoration est toujours l'individu, mais c'est le cadre social qui détermine ce qui sera remémoré et ce qui sera oublié.

■ **Instrumentalisation de la mémoire:**

Le cadre qui forme la mémoire est, pour la plupart, fixé par le pouvoir politique. Rappelons-nous la phrase célèbre de Renan qui constitue le point de départ de notre travail: « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, est un facteur essentiel de la création d'une nation »²⁰. La mémoire est instrumentalisée afin de créer des réalités politiques, imaginer de nouvelles nations, soutenir les communautés nationales, créer une cohésion sociale, légitimiser l'autorité et rendre la socialisation des populations dans

¹⁷ Maurice Halbwachs, **Les Cadres Sociaux de la Mémoire**, Paris, Albin Michael, 2001.

¹⁸ Assmann, **op.cit.**, p.24.

¹⁹ **Ibid.**, p.40.

²⁰ Ernest Renan, **Qu'est-ce qu'une Nation**, Agora, Les Classiques, 1992, p.41.

une culture commune. Les chercheurs, qui travaillent sur le paradigme selon lequel le passé est moulé en fonction des intérêts actuels dominants, ont illustré la façon dont de nouvelles traditions et de nouveaux rituels sont « inventés » dans le sens d'être délibérément conçus et réalisés en vue de créer de nouvelles réalités politiques, de définir les nations et de soutenir les communautés nationales. Eric Hobsbawm défend, dans l'introduction de son livre *Invention de la Tradition* qu'il a édité avec Terence Ranger, que les traditions ne sont pas des actes et des rituels qui ont des liens avec le passé et qui ont une continuité comme on considère en général, mais qu'elles sont, pour la plupart des cas, inventées par les idéologies dominantes pour exercer certaines fonctions et que c'est de cette manière que notre mémoire est falsifiée. Selon Hobsbawm, les traditions inventées après la Révolution industrielle peuvent être regroupées en trois catégories : les traditions qui donnent le sentiment d'unité sociale ou d'appartenance aux communautés réelles ou artificielles ; les traditions qui forment ou qui ont les rapports de statut ou d'autorité; et les traditions dont l'objectif est la transmission de la socialisation, des croyances, des jugements de valeur et des tendances d'attitude²¹. Les traditions inventées liées au communautarisme sont acceptées comme le type de base. La notion des communautés imaginées d'Anderson et l'affirmation d'invention des traditions d'Hobsbawm sont en accord.

Il est aussi un objectif politique de percevoir la structuration sociale rapide, de s'y accorder, de former une culture et des valeurs communes et stables. Les Etats et les idéologies dominantes définissent non seulement nos préférences politiques, mais aussi notre vie citoyenne en entier. Selon Hobsbawm, une modification dans le cadre de l'Etat ou dans la politique étatique fait des effets remarquables pour les citoyens aussi. La standardisation de l'administration et du droit, et surtout l'enseignement national a transformé « le paysan en Français » comme le souligne Eugen Weber. C'est-à-dire que, l'Etat forme le cadre des activités des citoyens tant qu'il est reconnu en tant qu'Etat²². Comme nous allons souligner au long de ce travail, même les pratiques de la vie quotidienne doivent être évaluées en tenant compte du fait qu'il existe des interventions de l'idéologie dominante à chaque structure sociale.

²¹ Eric Hobsbawm, Terence Ranger, **Geleneğin İcadı**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, p.12.

²² Hobsbawm, Ranger, **op.cit.**, p.307.

■ *La relation entre la mémoire et l'identité*

C'est à partir des travaux sur la mémoire et de l'instrumentalisation de la mémoire que l'on arrive au point suivant : l'identité n'est pas un phénomène simplement individuel, mais c'est plutôt un phénomène social. La mémoire sociale n'existe que s'il existe la société qui la génère. La société fixe les membres du groupe d'un côté et elle est la mise en évidence de l'appartenance de l'autre côté. C'est pour cette raison que la mémoire sociale indique l'identité de ce groupe-là. La formation des identités individuelle et collective est liée aux pratiques de remémoration et d'oubli. Gillis résume ainsi cette relation :

« Le sens de base d'une n'importe quelle identité individuelle ou collective qu'on peut appeler uniformité au-delà du temps et de l'espace est soutenu par la remémoration; et c'est l'identité supposée qui définit ce qui est remémoré »²³.

L'identité veut dire une question de remémoration et de mémoire. Huyssen écrit que l'enjeu de remémoration et d'oubli touche à l'essence fondamentale de l'identité occidentale, indépendamment la diversité de cette identité²⁴. D'une façon similaire au cas d'un individu qui peut former son identité uniquement à travers de sa mémoire, un groupe ne peut refondre son identité collective qu'à travers de la mémoire collective.

Le présent travail a pour objectif de voir comment la mémoire collective est gardée, comment elle est transmise et quel rôle elle joue pour la construction d'identité, à travers le travail sur le terrain que nous avons fait avec les enfants des « échangés » (*mübadil*) installés à *Karaburun* et leurs arrière-petits-enfants et ce, en tenant compte de la relation entre la mémoire collective et l'identité dont on a parlé ci-dessus. Pour les personnes arrachées à leurs territoires, la relation entre l'identité et la mémoire en tant qu'un phénomène social et collectif est spécifiquement remarquable²⁵. C'est pour cette raison que l'échange de population entre la Turquie et la Grèce réalisée à la suite de la « Convention et Protocole Concernant l'Echange

²³ John Gillis, « Memory and Identity: The History of a Relationship », in **Commemoraiton: The Politics of National Identity**, John Gillis (ed.), New Jersey, Princeton University Press, 1994, p.3.

²⁴ Huyssen, **op.cit.**, p.179.

²⁵ Renée Hirschon, **Mübadele Çocukları**, İstanbul, Tarih Vakfı, 2000, p.14.

des Populations Grecque et Turque » signée à Lausanne le 30 janvier 1923 est un champ de travail riche pour les spécialistes des sciences sociales. C'est par cette convention que les citoyens turcs grec-orthodoxes vivant dans les territoires de Turquie et les citoyens grecs musulmans vivant dans les territoires de Grèce sauf la Thrace de l'Ouest ont été obligatoirement échangés. Près de 1,500,000 de Grecs qui ont quitté la Turquie ont été remplacés par près de 500,000 musulmans venus de la Grèce. Comme Hirschon le souligne, la mémoire est plus discriminatoire pour les sociétés qui ont été arrachées à leurs racines. Étant donné que les conditions sociales et l'environnement physique se modifient, les sources qui puissent alimenter la mémoire sont limitées et c'est pourquoi la transmission de la mémoire peut être plus facilement mise en évidence. C'est en partant de cette idée que nous avons fait des entretiens avec les échangés, leurs enfants, et leurs arrière-petits-enfants pour notre travail sous le titre de « mémoire collective et l'identité ». Au lieu de recourir à l'échantillonnage au hasard, nous avons suivi la méthode suivante pour les entretiens : nous nous sommes rendues à Karaburun, petite sous-préfecture d'Izmir où les échangés ont été installés pour remplacer les Grecs dans les années 1924-1925, pour faire des entretiens avec 15 personnes. Ces entretiens ont eu lieu à 3 localisations : deux villages, et le centre de Karaburun. La raison principale qui nous a orientée à préférer Karaburun est la situation physique et démographique de l'espace. À partir du recensement de population réalisé en 1926, on énumérait une population de 9,849 personnes, dont 2,500 étaient estimés comme échangés. Et cela indique que les échangés ont une certaine concentration à Karaburun. De l'autre côté, on peut parler d'une proximité spatiale du fait qu'il s'agit d'une petite localisation. Nous avons tenu compte du fait que les échangés avaient l'occasion de vivre ensemble et nous avons accepté l'interaction comme un facteur qui peut renforcer la mémoire.

En suivant la méthode qualitative, nous avons fait des entretiens approfondis semi-structurés. À partir des résultats obtenus par la méthode suivie, il devient possible de mieux mettre en évidence les tendances sociales d'un groupe, en les installant dans un contexte historique ou dans les histoires de vie individuelles ou collectives²⁶. Au lieu d'un travail dont l'objectif était de justifier l'hypothèse, nous

²⁶Stéphane Béaud, "L'usage de l'entretien en sciences sociales», *Politix*, no 35, 1996, s. 234. cité par Füsün Üstel, Birol Caymaz, Seçkinler ve Sosyal Mesafe Raporu, <http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/seckinler-ve-sosyal-mesafe.pdf>, p.1., site consulté le 10 Aout 2009.

avons classifié, après le travail sur l'espace, nos données soutenues par la diversité des questions et par les constatations. Il est donc possible de dire que nous avons fait plus de constatations que d'interprétations.

Pour le travail sur le terrain, nous avons choisi deux groupes et nous avons fait des entretiens approfondis avec 15 personnes. Le premier groupe, dont l'âge des membres varie entre 80 et 90, est constitué des membres de la génération qui était arrivée avec l'échange ou qui était née juste après l'échange²⁷. Ce groupe est constitué de 10 personnes dont 5 femmes et 5 hommes. Quant au deuxième groupe qui est constitué de 5 personnes, ce sont des jeunes à leur vingtaine, qui sont des arrière-petits-enfants des échangés, voire leurs enfants. C'est dans le but de voir la transmission de la mémoire collective que nous avons constitué un groupe des jeunes. Lors des entretiens, on a posé des questions similaires à ces deux groupes. Premièrement, on a essayé de saisir comment et en fonction de quoi ils se définissent. On a fait attention à voir s'il existe une différence entre deux groupes en ce sens. On a essayé de mettre en évidence d'où et comment ils sont arrivés à ces définitions. On a posé des questions sur l'échange de population et sur ce qu'ils savent de cette période-là ; on a remarqué ce qu'ils se souviennent à niveau plus haut et plus bas, et à ce qu'ils attribuent plus de sens. On a essayé de voir si les faits transmis constituent une référence pour la vie quotidienne ou non.

Notre mémoire est constitué de deux parties. Dans la première partie, on mène un débat théorique qui peut faciliter nos évaluations sur le travail sur le terrain. Dans la première sous-partie où on classifie et limite la mémoire – qui est la notion fondamentale du travail –, notre objectif a été de voir comment les spécialistes des sciences sociales dans ce domaine travaillent sur la mémoire. Quant à la deuxième sous-partie, nous avons essayé de voir comment fonctionne la mémoire, en prenant compte des pratiques de remémoration et d'oubli. C'est toujours dans cette sous-partie que l'on a élaboré la notion d'identité, qui a une importance de base pour la structure de notre travail. Nous nous sommes focalisées sur la relation entre la mémoire et l'identité, sur la sorte de formation de l'identité et sur les stratégies

²⁷ Il faut remarquer ici qu'aucun des échangés n'étaient à un âge qui leur permet de se rappeler de la Grèce ou de l'échange de population. On n'estime donc pas que l'échange de population en soi soit rappelé. Ce qui est important pour nous, c'est ce qui leur est transmis et le niveau de remémoration des faits transmis.

d'identité. Et dans la deuxième partie du mémoire, nous avons mis en évidence les données obtenues des entretiens approfondis faits avec 15 personnes à *Karaburun*.

1. RAPPEL, OUBLI ET IDENTITE

1.1. LES THEORIES DE LA MEMOIRE

1.1.1. La classification de la mémoire

Dans leurs études sur les différentes manières et types de mémoires, les spécialistes en sciences sociales ont classifié la mémoire selon ses modes d'accumulation et ses fonctions. Cette classification nous permettra de différencier les mémoires collectives et les mémoires personnelles tout en construisant la base de discussion sur la mémoire collective, dite mémoire sociale.

L'une des analyses les plus importantes dans le domaine de la classifications de la mémoire a été faite par Connerton. Il cherche la réponse à la question suivante : comment les groupes des êtres humains portent et protègent la mémoire ? Selon lui, le verbe « se souvenir » se trouve dans de différentes structures grammaticales, et les objets dont nous nous souvenons sont variés. Nous pouvons donc regrouper la mémoire en trois parties, à savoir, la mémoire personnelle, la mémoire cognitive et la mémoire habituelle. La mémoire personnelle, qui trouve ses racines de l'histoire de la vie de son propriétaire puisqu'elle contient notre propre histoire, construit notre appréhension de notre propre personnalité. C'est pour cette raison que selon Connerton, l'identité personnelle et la pensée sont liées à l'attitude par laquelle nous avons agi dans le passé parce que le regret ou bien le sentiment de la culpabilité résulte des informations de notre mémoire personnelle²⁸. La mémoire cognitive inclut le sens complet du verbe « souvenir », dans un champ qui s'étend des vers de poèmes à des équations algébriques²⁹. Nous ne sommes pas obligés de se souvenir de toutes les sources d'information ou bien du processus de celle-ci comme c'était le cas dans le premier exemple. Ce qui est important, c'est que notre rencontre se réalise dans le passé avec ce que nous nous souvenons, mais non pas son existence dans le passé. Le troisième type de mémoire, « la mémoire habituelle », ne comprend que la capacité de remettre en scène de nos habitudes. La lecture, la promenade en bicyclette sont des actions dont nous ne sommes pas obligés de se souvenir³⁰. Il nous suffit de les appliquer. La mémoire habituelle est un champ d'analyse moins

²⁸ Paul Connerton, **Toplumlar nasıl anımsar ?**, trad. par Alaeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, p.38.

²⁹ **Ibid.**, p.39.

³⁰ **Ibid.**, p.40.

travaillée par rapport à la mémoire personnelle et à la mémoire cognitive, alors qu'elle construit la base de la mémoire collective.

Jan Assman est l'un des chercheurs les plus importants qui ont travaillé sur la mémoire collective. Il préfère de définir son champ d'études comme la « mémoire culturelle » au lieu de la mémoire collective. Il défend que la mémoire, contrairement à la pensée générale, n'est pas liée à la physiologie, neurologie et psychologie mais qu'elle fait son organisation, détermine son mode d'accumulation des mémoires et sa durée des les garder, en fonction du groupe social et de l'entourage culturelle auxquels son propriétaire appartient. Selon Assman, la mémoire culturelle est l'une des dimensions des mémoires, qui se reposent sur quatre pieds. Cependant dans cette classification Assman fait une accentuation (que nous allons également examiner dans la suite) sur la différence entre la mémoire communicative et la mémoire culturelle. Dans cette classification, premièrement, la mémoire mimétique, autrement dit, la mémoire d'imitation, est un domaine de comportement. Les comportements ne peuvent jamais se codifier justement ; par contre, ils sont connexes aux règles et aux habitudes venant de la tradition d'imiter. La deuxième mémoire définie par Assman est la mémoire des objets, qui est une réflexion de soi-même partant des objets qui entourent l'individu dans sa vie sociale concernant des petits objets aux villes. Ces objets font qu'il se souvient de l'histoire de ses ancêtres. « *L'univers des objets que l'individu vit à un moment présent alors qu'il existe un répertoire de temps faisant des références à l'histoire* »³¹. Le troisième type est la mémoire communicative : c'est une mode d'interaction dans laquelle le talent de langue s'améliore. Pour Assman, la conscience et la mémoire ne peuvent pas expliquer cette situation toute seule, parallèlement, il faut prendre en considération l'interaction de l'individu dans sa vie sociale avec les autres individus. Car la conscience et la mémoire se produisent selon la puissance d'exister dans cette interaction. La mémoire communicative englobe les traces du passé récent et en général, ce sont les mémoires partagées avec ses contemporaines ; « *l'exemple typique de celle-ci est la mémoire propre à la génération* »³². C'est pour cette raison que la mémoire ne peut exister que par le biais de ses porteurs et elle ne peut pas être transférée. Au moment où le dernier membre de la génération est mort, cette

³¹ Assmann, **op.cit.** p.51.

³² Assmann, **op.cit.**, p.54.

mémoire de généralisation est également disparue. Cette notion est la différence la plus importante qui distingue la mémoire communicative de la mémoire culturelle. La mémoire culturelle, en tant qu'organe qui est responsable de mémoriser les événements qui ne sont pas quotidiens, est, contrairement à la mémoire communicative, une question de technique de la mémoire institutionnalisée. Chez Assman, la mémoire culturelle ne peut être formée artificiellement et comme une institution. La formation et la réutilisation est l'un des autres points importants de distinction entre la mémoire culturelle et la mémoire de communication. La mémoire culturelle s'oriente vers des points précis de l'histoire ; en général, l'histoire ne reste pas en tant que telle, et s'intensifie aux figures symboliques liées au souvenir. *Mithat Sancar* résumé cette notion en se référant à Assman:

« La mémoire culturelle, qui consiste en un résidu dans le corps des règles rigides qui ressemblent à une construction de l'univers des objets faits par l'individu soi-même, est un produit de la mémoire communicative qui vise à une réunification sociale sur une base définie en transcendant l'expérience restreinte des êtres humains et mettant en corps les souvenirs des individus »³³.

Assman conçoit la mémoire culturelle comme un transfert du sens. Il essaie d'attirer l'attention à un espace dans laquelle les trois premiers domaines sont plus ou moins devenus un bloc. Par exemple, le processus d'appréhension de la tradition commence par l'imitation, puisque sa particularité de transmission et de l'animation devient un contenu de la mémoire culturelle. Dans les mots d'Assman, ceci est une « valable pour tout ce qui dépasse les limites de la mémoire des objets, par le détournement de la série temporelle et identitaire de l'intérieur vers l'extérieur. »³⁴. La mémoire culturelle se nourrit de la tradition et la communication ; par contre, ces deux notions ne déterminent pas la mémoire. Selon Assman, nous avons besoin de la notion de la mémoire culturelle pour déterminer la cadre fonctionnel de « la formation de tradition », « la relation avec le passé », « l'identité politique » ou bien « l'imagination ». Cette mémoire est culturelle, car sa relation avec la communication sociale est identique à celle de la mémoire personnelle consciente³⁵. Dans ses études, Assman a donc proposé une explication informative à la mémoire

³³ Sancar, *op.cit.*, p.46.

³⁴ Assmann, *op.cit.*, p.27.

³⁵ *Ibid.*, p.28.

culturelle/sociale par rapport aux autres types des mémoires. Aleida Assman porte ces travaux plus loin en partant les analyses de Jan Assman et elle observe la mémoire culturelle dans deux sous titres. En tant que première phase, la mémoire archiviste - autrement dit, la mémoire passive-, collecte les données, les objets et les sources sans prendre en considération le moment de l'utilisation³⁶. Tout en étant écorché des normes et des valeurs, elle vise la vérité historique et elle se comporte comme l'archive de la mémoire culturelle. La mémoire fonctionnelle ou bien la mémoire active est un choix qui est tirée de l'histoire par la société et cette dernière l'actualise³⁷. Ces sont des mémoires conscientes qui sont transformées en un sens défini. Elles agissent comme des intermédiaires pour la configuration et la possession des certaines valeurs.

Les mémoires fonctionnelles et archiviste que nous examinons sous la rubrique de la mémoire culturelle ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, elles ont une relation continuellement réciproque. Certaines notions peuvent être renvoyées à la mémoire fonctionnelle de même que la mémoire fonctionnelle puisse renvoyer certains éléments à la mémoire archiviste. Selon Aleida Assman, cette relation de tension entre la mémoire fonctionnelle et celle d'archiviste, entre l'évocation et l'oubli, et entre la conscience et la sous-conscience, caractérise la structure de la mémoire culturelle et d'un côté, consiste la raison de sa structure ouverte au changement, d'un autre côté sa complexité et son hétérogénéité et en même temps sa fragilité³⁸.

Barbara Misztal est l'une des chercheuses qui analysent ce sujet dans la période actuelle. Il est possible de constater l'influence de Connerton sur les études de Misztal. Néanmoins, elle se concentre sur une classification plus détaillée que celle de Connerton. Par exemple, chez Connerton le processus d'apprendre d'aller au vélo et à la suite de le reprendre est considéré comme un fruit de la mémoire habituelle ; or, chez Misztal, il s'agit une mémoire de procédure qui nous permet d'aller au vélo et une mémoire déclarative ou une mémoire sémantique qui nous fait rappeler que le vélo a deux roues et une selle. La mémoire personnelle, que

³⁶ Aleida Assmann, **Erinnerungsraume, Formen und Wandlungen des kulturellen Gedachtnisses**, Munich, 1999, pp.134-137., cité par Sancar, **op.cit.**, p.47.

³⁷ Aleida Assmann, **Das Gedachtnis-Brücke zwischen den Wissenschaften** cité par Sancar, **op.cit.**, p. 47.

³⁸ Aleida Assmann, **Der lange Schatten der Vergangenheit**, pp.57-58., cité par Sancar, **op.cit.**, p.48.

Connerton assimile tant qu'elle collecte la connaissance de soi, est nommée chez Misztal « mémoire autobiographique ». Elle fait ce choix parce que la mémoire ne concerne pas seulement la connaissance de soi, mais celle-ci concerne également les informations que l'individu donne à soi-même et à son entourage. C'est pour cette raison que ces histoires ne doivent pas obligatoirement contenir les vérités. « *Surtout en harmonie avec la connaissance de soi, la vie des thèmes, ou d'un sens de l'auto* »³⁹, comme le déclarent Barclay et Decooke. Dans la mémoire cognitive qu'elle tire de Connerton, dans les mots, dans les sens des mots, dans la mémoire habituelle, elle se réfère à notre capacité à reproduire une certaine performance, ce qui est un stimulateur essentiel dans le succès et la performance convaincante de codes et de règles. « *L'habitude est le mode de l'inscription du passé dans le présent, comme le présent* »⁴⁰, souligne-t-elle. La mémoire habituelle nous permet de se rappeler des signes et des compétences que nous utilisons dans la vie quotidienne. Elle est un sédiment dans les postures corporelles, les activités, les techniques et les gestes. La spécificité la plus importante qui distingue la mémoire habituelle de celles des autres, c'est que les autres sortes des mémoires ne nous font que rappeler le passé, alors que les mémoires habituelles nous font vivre le passé dans le présent. La continuité, en coulant au présent, n'est pas encore considérée comme l'histoire et pour qu'il y ait une nécessité de connaître la différence entre le passé et le présent. Dans d'autres modes de souvenir, la signification du passé est différente par rapport à la même perception dans la notion de la mémoire habituelle. Selon Misztal, la mémoire habituelle nous permet d'étudier la mémoire sociale, en se concentrant sur la performance de rituels commémoratifs.

1.1.2. Délimitation de la mémoire

1.1.2.1 La mémoire dans le contexte : temps-espace-lieux

³⁹ Barclay et Decooke, « Ordinary Everyday Memories: Some of the Things Which Selves are made » in Neisser et Winograd, **Remembering Reconsidered : Ecological and Traditional Approches of the Study of Memory**, Cambridge : Cambridge University Press, p.91-126, cité par Misztal, **op.cit.**, p.10.

⁴⁰ **Ibid.** p.10.

En expliquant le lien entre la mémoire et l'espace, Hobbes écrit que « sans mémoire, on ne peut pas avoir l'idée de temps non plus »⁴¹. Le temps est capturé à la mémoire car il fournit des liens entre le passé et le présent. Quand il s'agit de la mémoire, en fait, il s'agit également du temps. Bergson, qui considère ces deux concepts comme un ensemble inséparable, base sa philosophie sur ces concepts. Selon Bergson, la place où le passé existe à présent est la mémoire ; le présent est la combinaison du passé et du futur. Il aborde le temps dans deux différents concepts : la durée et le temps⁴². Bergson déclare que la Durée -qu'il nomme le temps réel- s'écoule directement, autrement dit, il pense que la Durée n'est pas plus que le temps passé. La Durée est la source de l'auto-connaissance, elle est fluide, sans limites, sans début et sans fin, la vision subjective du temps en intérieur constituée de cette façon continue l'émergence. Le Temps lié aux faits spatiaux, est la mesure d'échelonnement inventée par nous-même. Il est objectif, réversible, quantitatif et divisible en unités spatiales. Bergson oppose la durée au temps. Halbwachs veut montrer que ce n'est pas là l'opposition pertinente. Il a défendu, face à la thèse artificialiste de Bergson, une position rationaliste. Mais encore dans *La Mémoire Collective*, Halbwachs, parle du fractionnement du temps, similaire au concept de temps de Bergson, mais, contrairement à Bergson, il s'appuie sur l'utilisation collective des parts. En prenant en considération de l'observation de Durkheim selon lequel un individu isolé pourrait à la rigueur ignorer que le temps s'écoule et se trouver incapable de mesurer la durée, mais que la vie en société implique que tous les hommes s'accordent sur les temps et les durées, Halbwachs déclare qu'il existe une représentation collective du temps⁴³. Il est difficile d'arranger le temps selon nos souhaits. Si nous souhaitons travailler minuit, la place est fermée ou si nous voulons aller au concert, on devra y être à l'heure. Le Temps est socialement divisé et nous vivons selon ces parts. Pourtant, ceci ne veut pas dire que le temps n'a pas de perception commune. Même si un enfant et quelqu'un âgé d'une société passent leur temps ensemble, ils perçoivent différemment le temps. Les différentes sociétés ont divisé en différentes formes. Cependant, ils ne peuvent pas utiliser le temps complètement indépendant des autres sociétés. Il y a un cadre commun reconnu

⁴¹ *Ibid.*, p.108.

⁴² Henri Bergson, *Matière mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Presses Universitaire de France, 1959, p.44.

⁴³ Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris, Albin Michael, 2002, p.143.

comme temps social maximal. Donc, le temps est divisé en ans, mois, semaines et jours. Ces périodes de temps ne montrent pas qu'il existe une notion commune de temps, comme on l'a indiqué ci-dessus. Car, ces périodes de temps s'utilisent pour différentes séries d'évènements et différent fonctionnement dans chaque société. Halbwachs résume ce cas;

*«Ainsi, autant il y a de groupes, autant il y a d'origines des temps différents.
Il n'y en a aucune qui s'impose à tous les groupes »⁴⁴.*

Néanmoins, un événement peut influencer différentes consciences collectives. Donc, ces consciences s'approchent l'une à l'autre et s'unifient dans une forme de représentation commune. Les sociétés s'interagissent dans la même étendue et un évènement se produit dans cette étendue. Les façons de commenter l'évènement sont essentielles. Selon Halbwachs, les deux consciences devraient rentrer l'une dans l'autre à l'avance pour que les sociétés interprètent de la même façon⁴⁵. Quand l'esprit se rappelle d'un évènement passé, il l'explore dans un temps où il se trouve, reconstruit le souvenir et prend son soutien de la part du temps.

« Le temps peut et peut seul jouer ce rôle dans la mesure où nous nous représentons comme un milieu continu qui n'a pas changé et qui reste tel aujourd'hui qu'hier, de sorte que nous pouvons retrouver hier dans aujourd'hui. »⁴⁶.

Nous voyons ici que Halbwachs adopte de nouveau une perception bergsonienne du temps. Le temps est fixe, linéaire et peut être divisé en parts. Il est possible de retourner et d'avancer dans ce temps. Le temps nous fournit un cadre vide. Mais selon Halbwachs, le groupe doit aussi plus au moins préserver la même structure et continue à s'intéresser aux mêmes objets pour la fixation du temps et sa permanence.

« C'est lorsqu'il se transforme qu'un temps nouveau commence pour lui et que son attention se détourne progressivement de ce qu'il a été, et de ce qu'il n'est plus maintenant. Mais le temps ancien peut subsister à côté du temps nouveau, et même

⁴⁴ **Ibid.**, p.171.

⁴⁵ **Ibid.**, p.175.

⁴⁶ **Ibid.**, p.180.

en lui, pour ceux de ses membres qu'une telle transformation a le moins touché, comme si le groupe ancien refusait de se laisser entièrement résorber dans le nouveau groupe qui est sorti de sa substance »⁴⁷.

Il n'y a rien au-delà de la ligne indéfinie du temps au fur et mesure qu'il s'éloigne, c'est-à-dire il n'y a rien au-delà de mémoire collective. Parce que le temps est réel autant qu'il a un contenu⁴⁸.

Assman, poursuivant Halbwachs, pense que les figures d'évocation doivent être actualisées dans un temps précis et incarnées dans une place précise, elles ont donc besoin d'un temps et de géographie précis. Selon lui, les souvenirs sont liés à une place habitée. La maison pour une famille, le village pour les villageois, la ville pour les bourgeois, la région géographique pour ceux qui vivent là-bas constituent le cadre d'évocation spatiale. Ce lien est un cadre qui donne le sentiment de «patrie» quand on est notamment au loin.

« Le monde autour de 'moi', son environnement matériel, les faits porteurs et supports de la personnalité sont aussi compris à la place. Cette tendance de l'implantation est valable pour chaque type de société. Toutes les sociétés souhaitant se renforcer en tant qu'un groupe veulent créer ces types de place et les rassurer non pas seulement comme une scène des formes de communication inhérente mais aussi le symbole de leurs identités et le point de soutien de leurs souvenirs »⁴⁹.

Halbwachs explique que la permanence et la stabilité fournies par la place pourvoient le fait que la mémoire est liée à la place. Halbwachs fait observer que l'espace est « une réalité qui dure », ce qui nous permet de comprendre comment nous capturons le passé tout en comprenant comment il est conservé par notre environnement physique. Dans le livre *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, il montre comment les Juifs, les Romains, les Chrétiens et les musulmans réécrivent l'histoire de Jérusalem par la reformation de l'espace en fonction de leurs croyances religieuses. Par conséquent, « quand on regarde la physionomie des lieux sacrés plusieurs fois, on trouve le caractère de ces groupes inscrits

⁴⁷ **Ibid.**, p.184.

⁴⁸ **Ibid.**, p.19.

⁴⁹ Assmann, **op.cit.**, p.43.

»⁵⁰ Prenant compte de la découverte de plusieurs couches superposées de la mémoire sur la terre sacrée, Halbwachs conduit à soutenir que la mémoire empreinte ses effets sur la topographie et que chaque groupe réduit de l'espace pour composer un cadre qui fixe à joindre et de retrouver son souvenir⁵¹.

Halbwachs accepte (comme le fait, son successeur Jan Assman) que les images habituelles du monde extérieur sont inséparables de notre « Moi ». La place où nous nous situons façonne notre mémoire par le temps, mais la place est aussi influencée par nous. Il y a un lien réciproque entre la conscience et la place et ils s'interfèrent avec le temps. Les éléments concernant la place constituent une partie de notre caractère. Les objets qui sont autour de nous reflètent nous-mêmes. C'est pourquoi les objets avec lesquels on vit et comment les arranger sont importants. Par là, Halbwachs nomme les objets «une société immobile et muette»⁵² et il appuie sur notre lien réciproque avec eux et leurs propriétés de nous déchiffrer. Il est difficile de changer ce lien construit par le temps.

«Lorsqu'un groupe humain vit longtemps en un emplacement adapté à ses habitudes, non seulement ses mouvements, mais ses pensées aussi se règlent sur la succession des images matérielles qui lui représentent les objets extérieurs»⁵³.

Ce lien peut être dégradé, même si c'est difficile. Bien que la mémoire du groupe soit liée à la place et que cette place définisse son identité, la séparation de la place ne résulte pas nécessairement en une dégradation d'identité. Le groupe résiste de toute la force de ses traditions, cette résistance peut réussir et le groupe peut trouver une balance entre les mémoires de l'ancien espace et les conditions nouvelles. Mais comme désignait Halbwachs, le contraire peut aussi arriver ;

« Si ces groupes ne s'adaptent plus vite, si, en bien de circonstances, ils font preuve d'une extraordinaire faculté d'inadaptation, c'est qu'ils ont autrefois dessiné leurs limites et déterminé leurs réactions par rapport à une configuration donnée du milieu extérieur, jusqu'à devenir partie intégrante des murailles où ils adossaient

⁵⁰ Halbwachs, **op.cit.** 2002, p.84, cité par Barbara Mizstal, **Theories of Social Remembering**, Philadelphia, Open University Press, 2003, p.16.

⁵¹ Mizstal, **op.cit.**, p. 16.

⁵² Halbwachs, **op.cit.**, 2002, p.195.

⁵³ **Ibid.**, p.200.

leurs échoppes, des piliers qui les encadraient, des voûtes qui les abritaient. Pour eux, perdre l'appui d'une tradition qui les recommande, c'est leur unique raison d'être »⁵⁴.

Malgré cet exemple, Halbwachs affirme que la place n'est pas la seule raison d'être, mais une part importante. En contrepartie, la réunion d'un groupe dans une place n'impose pas que ce groupe ait des mémoires concernant cette place et se souvienne d'elles. Dans la *La Mémoire collective*, la notion d'espace, discutée par Halbwachs, ne renvoie plus seulement à l'espace matériel physique, mais également à un espace que nous pouvons qualifier de relationnel et symbolique. Autrement dit, nous avons là un espace abstrait structuré par un système de relations non strictement matérielles:

« On dira qu'il n'y a pas, en effet, de groupe, ni de genre d'activité collective, qui n'ait de relation avec un lieu, c'est-à-dire une partie de l'espace, mais que cela est loin de suffire à expliquer que, se représentant l'image du lieu, on soit conduit à penser à telle démarche du groupe qui lui ait été associée. Tout tableau en effet a un cadre, mais il n'y a aucune relation nécessaire et étroite entre l'un et l'autre, et celui-là ne peut expliquer celui-ci. Cette objection serait valable si, par espace, on entendait seulement espace physique, c'est-à-dire l'ensemble des formes et des couleurs tel que nous le percevons autour de nous. Mais est-ce bien là une donnée primitive? Est-ce bien ainsi que nous percevons le milieu extérieur ordinairement et le plus souvent? Il est bien difficile de savoir ce que serait l'espace pour un homme réellement isolé, qui ne ferait ou n'aurait fait partie d'aucune société. Demandons-nous seulement dans quelles conditions nous devrions nous placer si nous voulions n'apercevoir que les qualités physiques et sensibles des choses. Il nous faudrait dégager les objets d'une quantité de relations qui s'imposent à notre pensée, et qui correspondent à autant de point de vue différents »⁵⁵.

Les travaux de Pierre Nora marquent un tournant en ce qui concerne les recherches sur la mémoire. Dans les *Lieux de Mémoire*, il soutient que la mémoire n'existe plus et se concentre sur les places où le mémoire « fermente », qu'il appelle « lieux de mémoire ». Il analyse l'historiographie de France, notamment la III^e République et la notion de nation dans les lieux dans lesquelles il affirme que la

⁵⁴ **Ibid.** p.202.

⁵⁵ **Ibid.**, pp., 209-210.

tradition a été créée. Selon Nora, le fait que l'on consacre les lieux à la mémoire est une preuve du fait que le mémoire se disparaît ; si nous vivons encore avec notre mémoire, on n'en aura pas besoin. S'il n'y avait pas de mémoire transmise par l'histoire, il n'y aurait pas de lieux non plus. Selon Pierre Nora, la mémoire est liée aux lieux comme l'histoire est liée aux événements. La notion de « lieux de mémoire » de Nora est très différente de la notion d'espace d'Halbwachs et d'Assman. Les lieux de mémoire parlent de limitation de la mémoire dans des lieux précise alors que le lieu de Nora comprend ce temps et cet espace en même temps. Car il ne doit pas être un champ concret comme l'espace, ou même s'il est un champ concret, il a besoin d'un sens figuratif. Si on essaie d'analyser ces lieux par leurs fonctions, selon Nora, les lieux de mémoire existent afin d'arrêter le temps, d'empêcher l'oubli et de constater les situations des objets. Les lieux peuvent être au premier plan par plutôt leur symbolisme que leur fonctionnement. Ce sont des moments de l'histoire nationale et constituent ceux qui doivent être su à propos du pays quand ils sont réunis. Nora attribue un cadre de sens aux lieux de mémoire et affirme que chaque lieu de mémoire implique trois sens : matériel, symbolique et fonctionnel. Il explique ce modèle avec des exemples ;

«Même une place concrète comme le dépôt d'archive, devient un lieu de mémoire seulement quand l'imagination le rend symbolique. Un manuel scolaire, un testament, l'association des anciens guerriers peuvent rentrer dans cette catégorie seulement quand ils sont un motif d'un rituel. Même une minute de silence, considérée comme un sens extrêmement symbolique, est une section concrète d'une union et sert à se souvenir périodiquement et intensivement de la mémoire. La notion de génération est concrète avec son contenu et elle est hypothétiquement fonctionnelle parce qu'elle procure à la clarification du souvenir et aussi à transmettre ; mais la nécessité de définition est fonctionnelle, parce que grâce à un événement ou une expérience qu'un petit groupe a effectués, il qualifie la majorité qui n'est jamais rejointe à eux »⁵⁶.

1.1.2.2. La mémoire dans le contexte de groupe

⁵⁶ Nora, *op.cit.*, 2006, p.32.

La mémoire ne signifie pas seulement l'acquisition de souvenir, mais aussi la continuité objective du nom, dans plusieurs langues. La continuité du nom et du nom de nation en sont de bons exemples. Ces groupes sont celles qui nous montrent ce qui doit être rappelé ou oublié. Elles sont également des groupes de mémoire (mnémonique). Ce qu'on doit se rappeler ou oublier est une question centrale. Chaque groupe est face à une question plus ou moins exprimée et plus ou moins centrale. On peut parler de « communautés des mémoires » ou cette question a un centre et ceci désigne la figure propre et l'identité du groupe. La culture de souvenir est relative à la « mémoire qui donne l'esprit du groupe ». Selon Assman, il n'existe pas de groupe social qui n'a pas de culture de souvenir⁵⁷.

Le processus de notre socialisation mnémonique est une partie importante de l'effort de tous les groupes, en général, visant à s'intégrer aux nouveaux membres. Les communautés mnémoniques, par le biais de l'introduction et de la familiarisation des nouveaux arrivants à leur passé collectif, garantissent que les nouveaux membres s'identifient au passé, et les groupes atteignent une identité sociale nécessaire. Nous avons une intention de se souvenir de ceux qui nous sont familiers, parce que les faits familiers conviennent facilement à notre structure mentale et donc ils ont un sens pour nous - nous existons et fortifions de plus en plus l'identité de groupe et la mémoire collective.

Selon Assman, les concepts de lieux et de temps de la mémoire sociale ne peuvent qu'être liés à un groupe vivant et le contexte d'existence comblé de ce groupe se constitue par ses moyennes de communication.

« Le groupe social qui s'est créé en tant qu'un groupe ayant des souvenirs communs, préserve son passé notamment en deux points : sa particularité et sa continuité. Cette figure accentuant les différences face à l'extérieur tente de se montrer insignifiante à l'intérieur. En outre, 'la conscience d'identité se développe avec le temps' et donc les événements se préservent en être sélectionnant par la base de coïncider, la similarité et la continuité »⁵⁸.

⁵⁷ Assmann, *op.cit.*, p.34.

⁵⁸ *Ibid*, p.44.

Certains groupes expriment leurs différences par rapport aux autres groupes par les identités des groupes qu'elles ont créées entre elles-mêmes. Comme la mémoire devient un élément important du développement social et des identités culturelles, elle établit elle-même, non seulement comme une source d'un sentiment de filiation et d'héritage, mais aussi en tant que seule justification de l'identité et de la légitimation. La nation est la principale communauté mnémonique. En général, la création de ces groupes est la tâche des mouvements nationalistes qui propagent une idéologie affirmant l'identification avec l'Etat-nation en invoquant le partage des souvenirs⁵⁹.

Ces groupes ont du succès grâce à la mémoire, c'est-à-dire pouvoir créer un passé commun, à établir un lien entre les générations et à leur compétence de constituer une mémoire collective. Nous n'allons pas aborder le concept de l'Etat-nation d'une manière détaillée, mais nous soulignons que ce dernier est un sujet important de débat et ambiguë. Selon Nora,

« La nation est aussi difficile à acquérir que l'air, dans la perspective historique, elle est pourtant une donnée comme l'air qui nous donne la vie... La nation est à la fois dans elle-même et en dehors, spirituelle, mais historique dans le temps, mais dans la géographie, et aussi idéologique, mais charnelle, ambiguë, mais elle a des limites, mondiale, mais dans le privé, éternelle mais dans la chronologie »⁶⁰.

Gellner, en soulignant l'ambiguïté du concept de nation, comme Nora, affirme que la nation existe malgré cette ambiguïté et qu'un homme sans nation ne pourrait pas exister comme la mémoire qui n'appartient pas au groupe⁶¹. Les chercheurs mentionnent que la nation, considérée comme l'un des groupes les plus importants, se regroupe plutôt par l'oubli que par le souvenir. Renan est l'un des premiers représentants de ce point de vue :

« L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses »⁶².

⁵⁹Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, İstanbul, İletişim, 1998, p. 145.

⁶⁰Nora, **op.cit.**, p.13.

⁶¹Gellner, **op.cit.**, p.77.

⁶²Renan, **op.cit.**, p.42.

Afin d'assurer la cohésion nationale, il est nécessaire d'oublier les événements qui constituent une menace contre l'unité. L'interprétation de Renan de la mémoire collective continue à exercer une influence considérable sur la manière dont les nations elles-mêmes articulées à la vingtième et vingt-et-unième siècle⁶³. De même, Anderson, qui pense que les nations ne sont pas des formations naturelles mais établies, le souligne dans son ouvrage. Il affirme que le fait de se rappeler de ce qu'on a déjà oublié est un mécanisme normal par lequel les nations sont construites. Il démontre que la manière dont les souvenirs, eux-mêmes en évidence par l'oubli sélectif constituent l'un des mécanismes les plus importants par lequel une nation construit une identité collective ou devient une «communauté imaginaire».

Les générations sont également des communautés de mémoire, même si leurs générations peuvent avoir beaucoup plus de rapport hétérogène qu'au passé, reflétant la diversité de l'expérience individuelle par les événements principaux. Les générations ne sont pas les groupes d'âge dans des circonstances sociales, dans des étapes différents de leur vie. Ils sont plutôt composés de personnes, dont l'âge peut considérablement varier, mais qui seraient tous fortement touchés par leurs perspectives d'un moment particulier de l'histoire. Les enfants qui se sont grandis dans les communautés sont autant une partie de la génération des années 1960 que les jeunes parents et moins jeunes professeurs qui ont pris le côté rebelle de la jeunesse. Pour la communauté de mémoire, la génération est un point d'ancrage, non pas un piège à l'autodéfinition⁶⁴.

La famille est un autre groupe qui joue un rôle crucial dans la construction de notre mémoire. La famille en commun réalise et maintient sa mémoire, sa cohésion et ainsi, la continuité est assurée. Le contenu du partage des récits de famille est le symbole de l'unité de la famille à travers les générations. Middleton et Edwards expriment ce processus, par la façon dont les familles se rappellent collectivement des événements passés en parlant de photographies. Nous ne nous souvenons pas nous-mêmes très clairement de l'époque où nous étions des très jeunes enfants, si nous nous appuyions sur les souvenirs des anciens membres de notre famille, avec le résultat que beaucoup de nos plus anciens souvenirs sont en fait des souvenirs, nous

⁶³ Mizstal, *op.cit.*, p.17.

⁶⁴ Irwin-Zarecka, **Frames of remembrance: The dynamics of collective memory**, Transaction Publishers, 1994, p.53.

avons entendu des histoires d'adultes à propos de notre enfance. Notre mémoire est plus précisément décrite comme une collection de chevauchement des récits de témoignages de notre environnement, qui influencent notre mémoire émotionnelle, ton, style et contenu⁶⁵.

La mémoire doit être actualisée avec le temps et déterminée dans une place en même temps qu'elle doit être limitée par un groupe. Le groupe est distinctif par rapport à sa mémoire. La mémoire d'un groupe constitue celle de ses membres. Comme Halbwachs le souligne ; « Il y a autant des groupes que la mémoire ».

⁶⁵ Misztal, **op.cit.**, p.19.

1.2. LA MEMOIRE ET LES STRATEGIES D'IDENTITAIRES

1.2.1. Les pratiques de rappel et d'oubli

1.2.1.1. Les pratiques de rappel

La mémoire sociale, pour être instrumentalisée, doit être formée et pour cette formalisation, elle a besoin d'institutions privées. Puisque la mémoire sociale n'est pas transférée biologiquement, il faut un effort particulier pour la garder vivante au cours des générations. L'enregistrement, l'animation, l'expression et la répétition du sens fournit la permanence de la mémoire. La fonction de ce type de technique de la mémoire culturelle est d'assurer la continuité et la permanence de l'identité⁶⁶.

La mémoire sociale dépend des reconstructions qui sont pour la plupart subtiles, et parfois pas si subtiles. La mémoire d'une société est organisée dans la foi et les valeurs et dans le rituel et les institutions de cette société. Surtout dans le cas de la société moderne, ce sont des lieux publics tels que les musées, les monuments et stèles, qui forment la mémoire. En outre, il faut que le système juridique - instrumentalisé par l'idéologie du groupe dominant et déterminant les limites du système de pensée de la société- les médias, les cours d'histoire, les livres d'histoire à pouvoir canaliser la compréhension de l'histoire de cette groupe, à garder vivante la mémoire soient ajoutés à ces institutions. En plus, les commémorations et les pratiques corporelles, qui animent la mémoire sociale par répétitions, ne peuvent pas être négligées.

⁶⁶ Assmann, *op.cit.*, p.91.

1.2.1.1.1. Les institutions de la mémoire:

1.2.1.1.1.1. Le système juridique

La relation entre la mémoire et le droit est au fondement de nombreux pays d'origine des conceptions d'eux-mêmes. Misztal donne deux exemples importants à ce sujet: Magna Carta et la déclaration de l'Indépendance des Etats-Unis montrent des valeurs des sociétés de ces deux pays et le point important dans leur perception sur leurs racines. D'autre part, non seulement les dispositions légales forment la perception appartenant à la société elle-même, mais aussi le contenu de la mémoire. Suivant Misztal ;

« Dans toutes les sociétés, dans un large mesure les tribunaux, par le biais de leur entrée dans la décision historique des questions, sous forme de mémoire collective. L'Europe de l'après-guerre a vu un grand nombre de poursuites pénales qui visent à influencer sur la mémoire collective nationale, les procès de Nuremberg, est le principal exemple. Malgré les controverses et les débats entourant les tentatives de punir l'État commandité le meurtre de masse ré-adressé les mémoires nationales, les succès des procès ne peuvent pas être négligées pour la construction de la base de nouveaux souvenirs et un nouvel ordre. Aujourd'hui, à cause de la prolifération de la langue des droits de l'homme et de la nouvelle force de la politique d'identité, nous constatons une augmentation de la demande de gouvernement pour s'attaquer aux injustices historiques commises en leur nom. En conséquence, de nombreux pays, et pas seulement ceux qui ont leur passé autoritaire, se servent du système juridique de rendre justice et d'enseigner une interprétation particulière de l'histoire du pays »⁶⁷.

Nous rencontrons la formalisation de la mémoire sociale par le système juridique, antérieurement à la Seconde Guerre mondiale, dans la Grèce antique. Selon l'exemple cité par *Mithat Sancar*, une loi interdisant de mentionner les souffrances et de se souvenir des mauvaises conditions après la Guerre du Péloponnèse, a été promulguée à Athènes. De même, la disposition la plus importante des traités de Westphalie signées après la guerre de Trente Ans, qui était une grande destruction pour l'Europe, plein de viols, d'attaques et de massacres,

⁶⁷ Misztal, *op.cit.*, p. 20.

prévoyait l'amnistie pour les crimes commis en temps de guerre⁶⁸. Les lois interdisant de se souvenir sont la partie la plus visible de la politique de l'État pour faire oublier, et ce sont celles qui sont les plus dures du fait qu'elles provoquent des diverses sanctions. Si nous partons du jugement que la structure de base de l'homme a tendance à oublier, cette méthode semble soutenir l'oubli. Toutefois, il est également évident que cette méthode est très controversée. Il faut attirer l'attention qu'il y a un peu de possibilité de l'appliquer dans les pays démocratiques et qu'elle peut créer le débat public. Selon Monroe E. Price, les interdictions sont encore valables dans les tribunaux locaux et nationaux. La censure appliquée en vertu de la loi, surtout, aux médias et à la liberté de pensée est une arme importante pour qu'un État légitime lui-même et forme la mémoire de ses citoyens. Mais, quant au droit international, cela devient plutôt compliqué :

« En regardant des engagements et des conventions internationaux, une inquiétude fondamentale concernant le rôle de la mémoire dans les utilisations légitimes et illégitimes de la puissance peut être discerné. L'alinéa 2 de l'article 10 de la Convention européenne pour la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales traite des limitations sur la liberté d'expression, les positions comme une reconnaissance tacite du pouvoir de rhétorique, alimentées par la mémoire, pour provoquer la violence et pour menacer 'la sécurité nationale, l'intégrité territoriale ou la sécurité publique »⁶⁹.

Nous pouvons dire que l'élaboration de la mémoire a été un sujet de discussion juridique.

⁶⁸ Sancar, *op.cit.*, p. 37.

⁶⁹ Jan-Werner Müller, *Memory and Power in Post-War Europe, Studies in the Present of the Past*, Cambridge, Cambridge University of Press, 2002, p.140.

1.1.1.1.2. Manuels d'histoire et éducation

L'un des moyens les plus importants pour façonner la mémoire, c'est l'éducation. Le système d'éducation et les manuels (surtout d'histoire) utilisés dans le cadre de ce système ont pour but de former des individus en harmonie avec la structure de pensée de l'Etat. Cela se réalise avec le traitement du passé de façon à ce qu'il s'installe dans les mémoires des individus sous une forme précise. Surtout, l'enseignement primaire prévoit la possibilité de pousser les enfants à une vénération pour les anciens héros ou les luttes nationales, à un mépris pour les « ennemis historiques » et il leur impose notamment des conceptions du rôle de l'État. A titre d'exemple, à travers l'école, les petits manuels scolaires d'Ernest Lavisse et les livres pour enfants comme le célèbre *Tour de la France par Deux Enfants*, s'est fixé le grand récit de la collectivité nationale : une immense saga aux versions multiples et variées, mais offerte à tous, et qui rabotait toutes les particularités, qu'elles soient provinciales, familiales, linguistiques, religieuses, sociales, sexuelles, qui ne paraissaient pas relever de la grande histoire nationale⁷⁰.

1.2.1.1.3. Les médias

La naissance du média a radicalement changé l'équilibre du partage de l'information. Les fréquences de rappel du passé par gens et ses formes ont changé. Avant le développement des médias de masse, le sens du passé et du monde de la plupart des gens a été constitué par les traditions orales qui ont été produites et reproduites dans le contexte social de la vie quotidienne. Les progrès technologiques dans le domaine de la communication à la fin du XIXe et XXe siècles et la création du grand public ont assuré que le média est un outil extrêmement puissant qui commande notre connaissance du passé. Au dix-neuvième siècle, c'était la presse qui était le moyen de communication et elle présentait les images de groupes avec lesquels les gens pourraient s'identifier. Le taux de diffusion du journal est resté très faible par rapport à son successeur – la télévision, en raison du taux peu élevé d'alphabétisation et de la difficulté d'accès aux petites zones résidentielles des journaux. Néanmoins, dans le livre intitulé *L'imaginaire National* où il décrit

⁷⁰Nora, *op.cit.*, 2002, p.6.

l'origine des nations, Benedict Anderson précise que les journaux assument une tâche importante en signalant une histoire commune et en répétant souvent certaines images dans la transition des groupes du niveau national au niveau local. En rappelant l'affirmation de Hegel selon laquelle les journaux se substituent aux prières du matin pour l'homme moderne, Anderson dit que des journaux créent une conscience collective ;

« Un lecteur de journal, étant témoin que des journaux qui ressemblent à son propre journal sont consommés dans les autobus, dans un salon de coiffure et chez ses voisins, devient rassuré en constatant que le monde imaginaire s'implante solidement dans la vie quotidienne. La spéculation s'insinue silencieusement et constamment dans la réalité de sorte qu'elle crée la confiance ressentie envers être anonyme pour la communauté, ce qui est une caractéristique de la nation moderne »⁷¹.

Cette approche crée un exemple pour des pratiques corporelles montrées par Connerton en tant que phénomène soutenant la mémoire. Des médias créent un sentiment d'unité et d'intégrité en faisant la même action en même temps, de plus ils ont un rôle majeur dans l'élaboration de la mémoire. L'évolution du rôle et de la forme de la mémoire sociale a été façonnée par l'évolution technologique des moyens de communication, et c'est l'un des facteurs les plus importants de structuration de l'état de la mémoire dans la société moderne⁷². La télévision est l'un des principaux moyens de fournir à la fois un cadre national pour la mémoire collective et individuelle pour les souvenirs d'événements nationaux. Nous pouvons donner de nombreux exemples pour cette situation, mais l'un des faits les plus intéressants est ce qui s'est passé en Bosnie-Herzégovine. Au printemps 1992, le dirigeant serbe, Milosevic, a saisi environ une douzaine d'émetteurs de télévision en envoyant ses techniciens et ses forces militaires à la zone qui n'appartenait pas aux Serbes dans l'Est et le Nord du pays. Ainsi il permettait la moitié de la Bosnie de suivre les télévisions de Belgrade sous son propre contrôle⁷³;

« Presque, immédiatement, en avril 1992, ils ont commencé à annoncer leurs propres chaînes de télévision, la Radio Télévision de Serbie (SRT). Sous le contrôle strict des

⁷¹ Benedict Anderson, **Imagined Communities**, New York, Verso, 1991, p. 35.

⁷² Mizstal, **op.cit.**, p. 22.

⁷³ Müller, **op.cit.**, p. 141.

dirigeants nationalistes qui mèneraient la guerre, STR a utilisé les mêmes tactiques que la télévision de Belgrade avant la guerre »⁷⁴.

De nos jours, au-delà du journal, de la radio et de la télévision, nous sommes face-à-face avec la réalité de l'Internet. Contrairement aux autres branches des médias, il s'agit d'une interaction et d'une polyphonie dans le réseau de communication où le contrôle dans circulation de l'information est difficile. En pensant que le milieu d'Internet est ouvert à tous, nous pouvons dire qu'il est plus démocratique. Mais d'autre part, il s'agit également d'un milieu plus ouvert à la manipulation et à la spéculation.

1.2.1.1.1.4. Les musées

L'une des plus remarquables institutions de la mémoire sont les musées ; parce que, comme les autres institutions, ils n'exécutent pas leur fonction de geler et protéger le passé en tant que seconde fonction; les musées existent clairement en raison de leur fonction de geler et protéger le passé. Par ailleurs, au Moyen Âge, le musée est apparu comme un collectionnisme qui fait sa genèse grâce aux trésors des églises médiévales et des temples anciens qui deviennent pour les rois et les nobles des réserves de matières précieuses. À partir du dix-neuvième siècle, il était un impératif d'enseignement de l'identité nationale, promue par la nouvelle forme d'Etat-nation. Geler le passé dans cet endroit n'est pas exécuté de manière ordinaire. Les « trésors » de l'histoire sont gelés. Des musées d'histoire, des musées militaires, des musées maritimes et industriels où les réussites du pays sont exposées, en sont ses exemples. Selon Myształ, non seulement les musées sont insolites, parce que leur développement est lié à la formation et l'honneur de l'Etat-nation, mais aussi en raison de leur rôle dans l'objectivation sociale du passé et la mémoire organisée autour de divers objets⁷⁵.

Andreas Huyssen, qui consacre une partie importante de son livre intitulé *Twilight Memories* à la culture de musée, considère le musée comme un domaine de querelle entre les modernes et les postmodernes. Selon lui, le premier musée moderne est le Musée du Louvre, qui était devenu un musée au cours de la

⁷⁴ **Ibid**, p. 143.

⁷⁵ Myształ, **op.cit.**, p. 21.

Révolution française, et cet endroit a acquis la caractéristique de lieu institutionnel privilégié de la « querelle des anciens et des modernes ». Le musée a créé le plan directeur de la légitimité culturelle de la nation, et en même temps, il a permis de définir l'identité de la civilisation occidentale. Mais, ce qui détermine la genèse du musée, ce n'est pas le fort sentiment de la tradition. C'est plutôt la perte de ces traditions et la volonté multi-niveaux de reconstruction qui l'accompagne⁷⁶. Lorsque le rôle du musée était d'être un centre de protection élitiste, un château de la tradition et la haute culture, cette compréhension a changé avec le temps et le musée est devenu un moyen de communication de masse et une démonstration théâtrale. Dans cette transformation, Huyssen pense qu'il faut attribuer une importance au rôle du passage de la modernité au postmodernisme. D'après Huyssen, les sociétés traditionnelles n'ont pas besoin de musées car il n'y a pas de compréhension de l'histoire indépendante de la religion dans ces sociétés. D'autre part, le monde moderne est inimaginable sans un projet de musée appartenant à lui-même⁷⁷. Mais d'après la compréhension postmoderne, les modernes et les avant-gardes veulent totalement dénier le passé, l'histoire, et donc, la mémoire; c'est la raison pour laquelle ils ont toujours une relation controversée avec des musées. D'après les modernes, le modernisme a aussi créé ses propres organes de l'évocation. Selon ce point de vue, sous la forme organisée d'une façon paradigmatique dans le musée, l'historiographie ou l'archéologie, la mémoire sociale et collective n'est pas opposée à la modernité, mais elle est son produit. Selon Huyssen, ces deux points de vue ne s'excluent pas l'un l'autre. Toutefois, d'après Huyssen, les musées, les monuments et les stèles ont été déclarés morts durant l'histoire du modernisme, et maintenant ils sont à nouveau retournés vivre dans le monde postmoderne. D'autre part, Misztal pense que les musées ne sont pas aussi efficaces que ceux du siècle dernier; Aujourd'hui, leur autorité en tant que conservateurs de trésors nationaux et les dictateurs de la distinction et le goût est contestée⁷⁸. Au-delà de toutes ces discussions, les musées n'ont pas exactement perdu leur mission de porter et former la mémoire quoique leur forme soit modifiée, qu'on donne du poids aux organisations temporaires plutôt qu'aux expositions permanentes ; et qu'ils soient devenus des centres de démonstration.

⁷⁶ Huyssen, **op.cit.**, p. 27.

⁷⁷ Huyssen, en tant que cet exemple, montre l'établissement du musée d'art moderne avant que l'âge moderne finisse encore. Par exemple, le Musée d'Art Moderne de New York fondé en 1929.

⁷⁸ Misztal, **op.cit.**, p. 21.

Conformément à Misztal, dans ce processus de transformation de la position traditionnelle de l'autorité culturelle à un nouveau rôle de médiateurs culturels dans un environnement multiculturel, les musées sont amenés à redéfinir leurs stratégies de représentation du passé et à trouver des espaces pour les communautés marginalisées souvenirs. Cette nouvelle occasion pour les exclus de souvenirs, dans le contexte de la baisse de la gestion de la mémoire par l'Etat, a abouti à l'augmentation de l'articulation de la mémoire par les différents organismes de la société civile et de l'énorme explosion du patrimoine et des organismes de conservation et de mouvements⁷⁹.

1.2.1.1.1.5. Religion

Dans les sociétés traditionnelles, la religion est la force dominante qui façonne tous les aspects de la vie. La caractéristique principale qui distingue la religion des autres moyens qui renforcent/forment la mémoire, c'est sa caractéristique d'inclusion. Notamment les religions monothéistes incluent la vie quotidienne, le monde de pensée et les actions des personnes/sociétés. Par cet aspect, elles sont abstraits. Assman fait un résumé de ce privilège de la religion:

« Grâce au cadre de la religion, qui consiste à tout inclure, il devient possible de renoncer aux conditions 'naturelles' de la mémoire collective et culturelle. Ces conditions sont les institutions, les instances de représentation, les éléments comme le royaume, temple et terre, qualifiés comme 'soutiens extérieurs' nécessaires pour assurer l'équilibre 'naturelle' de la mémoire collective. Tous ces espaces sont transférés de l'extérieur vers l'intérieur grâce à une nouvelle mnémotechnique ; ils sont transférés à la pensée et à l'imagination »⁸⁰.

Ainsi, l'élément d'espace et de lieu, qui a un caractère d'obligation pour la mémoire (et dont on vient de parler ci-dessus), peut exister partout où se trouvent les rites, cérémonies, monuments, personnes ; parce qu'ils sont tous symbolisés au sein de la religion. Les symboles et rites religieux n'ont pas de différence distinctive des rites séculaires. On ne peut pas dire que les rites sont inévitables seulement pour la

⁷⁹ **Ibid.** p.21.

⁸⁰ Assmann, **op.cit.**, p. 211.

continuité de la religion, en effet, les faits que l'on qualifie de 'institutions de mémoire et lieux de mémoire' qui constituent un soutien pour la mémoire, sont devenus abstraits et ont été intériorisés au sein de la religion. Par ailleurs, il est possible de dire que le fait religieux a une fonction relative aux sources.

Si on revient des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, on peut dire que l'on a passé de la « société de mémoire » à la « société de transformation ». La religion équivaut surtout au manque de continuité des sociétés modernes⁸¹ et essaie de diminuer la discontinuité par ses propres dynamiques. La perception de Dieu ne change pas et il n'y a pas de différence entre son passé et son présent : c'est fixe. Surtout dans les religions monothéistes, bien qu'il y ait de différentes interprétations, le narratif du passé est considéré et admis comme inchangeable. L'objet de la religion semble donc être soustrait à la loi du changement, les représentations religieuses se fixent, tandis que toutes les autres sont comme une institution permanente, qu'elle prétend se placer en dehors du temps⁸². Il est vrai qu'elle assume, grâce à son intemporalité, la fonction de créer le passé dans une culture. Pour Assman, la fonction générale de la religion est d'être un intermédiaire pour la permanence du passé, en recourant au rappel, à la ranimation et à la répétition ; il illustre ses propos par l'exemple d'Israël:

« Les religions, qui existent partout dans le monde, naturellement et d'une façon inévitable, apparaissent et disparaissent normalement, en tant que partie intégrante d'une culture. Or, en Israël, la religion a été recréée d'une façon nouvelle et influente, et sous cette forme, elle est devenue indépendante de la culture générale et a pu subsister malgré tous les changements culturels, les aliénations et les assimilations. La religion est devenue une sorte de 'muraille de fer' qui encercle le peuple qui l'adopte, et qui marque ses frontières avec l'autre culture, définie comme 'étranger' »⁸³.

Nous préférons considérer l'exemple d'Israël comme un cas extrême, plutôt que de le situer à part dans les relations mémoire-religion.

⁸¹ Danièle Hervieu-Léger, **La Religion Pour Mémoire**, Paris, Edition du CERF, 1993, p.177.

⁸² Halbwachs, **op.cit.**, 2001, p.141.

⁸³ Assman, **op.cit.**, p.195.

1.1.2.1.2. Les commémorations et les monuments

Les commémorations sont considérées comme des déclencheurs de mémoire. Elles sont utilisées pour célébrer les événements vécus (ou les événements qui sont imposées d'être vécus) et rafraichir les souvenirs façonnant les vies actuelles. D'après *Şerif Mardin*, l'analyse de contenu des cérémonies et des rituels a une importance cruciale qui permet de déchiffrer l'identité collective. Les cérémonies représentent les conceptions qui mettent en évidence ce que sont la société et son fonctionnement. Elles sont la vérification des valeurs de société par lesquelles les habitants se rappellent de la « constitution » sociale de leur structure⁸⁴.

Selon Lukes, les cérémonies sont des activités dirigées par des règles ayant un caractère symbolique, qui attirent les attentions des participants vers l'idée et le sentiment qui sont supposés d'être spéciaux. Selon Connerton, il est possible de proposer trois hypothèses sur les cérémonies. Tout d'abord, elles sont explicatives et elles sont réalisées régulièrement. Puisqu'elles sont intentionnellement façonnées, elles ne sont pas transformables ou subissent faiblement des changements⁸⁵. En raison de leur application et leur stylisme, elles sont déclencheurs de mémoire. « Les cérémonies d'intronisation sont des exemples actuels de cérémonie. La raison pour laquelle elles sont loin d'être flexibles est qu'elles représentent l'idée d'immuableté »⁸⁶. Cette caractéristique les rend unique; elles donnent l'impression qu'aucune cérémonie ne se ressemble et que seuls les exécuteurs savent comment l'exécuter. C'est ainsi que la deuxième hypothèse se révèle : Selon Connerton, lorsque les hommes sont forcés d'assister aux cérémonies inconnues, ils sentent que leur personnalité est écrasée. Par cette raison que « le sentiment du passé ayant des parties cognitives prend une nouvelle signification par les cérémonies en tant que biographie collective. Ce dont on se souvient aux cérémonies s'ajoute à la forme différente organisée de la façon collective de la mémoire personnelle et cognitive »⁸⁷. En fait, les narrations et les représentations constituent l'identité. La personne peut présumer qu'elle est forcée d'adapter des nouvelles identités quand elle est forcée aux cérémonies aux qu'elle ne sent pas s'appartenir. Et la dernière hypothèse est

⁸⁴Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim, 1997, p. 47.

⁸⁵Connerton,**op.cit.**, p. 70.

⁸⁶**Ibid**, p.101.

⁸⁷**Ibid**, p.111.

relative à la temporalité des cérémonies ; elles ne sont pas restreintes au temps où elles sont effectuées. Quoi que soit le sujet d'une cérémonie, elle influence également les attitudes et considérations qui n'ont rien à voir avec elle. Même si elles ont des limites au temps et à l'espace, elles peuvent dépasser leurs bords également. Les événements historiques sont sentis comme une partie de l'époque actuelle en les incarnant (ce qui est appelé la *revitalisation cérémonieuse* par Connerton). Cela crée donc une illusion de temps. La caractéristique de déclencheur de mémoire des cérémonies est liée à la création de l'illusion de temps. Connerton l'explique ainsi :

« Les hommes réitèrent consciemment dans leur vie... Si nous considérons les événements souvent répétés dans la vie individuelle en tant que l'événement typique au niveau statistique, nous pourrions exclure les variations individuelles. Ou bien si nous les considérons en tant qu'éléments qui sabotent le projet d'autonomie individuelle, nous pourrions nous concentrer sur les choses qui se répètent inconsciemment. Dans ces deux cas-là nous négligeons que n'importe quel sens souvent répété et ordinaire est important puisqu'il projette un modèle qui sera sanctifié. Les individus peuvent congratuler les rôles qu'ils jouent et la ré-concrétisation de ce qui est traditionnel. Un individu actualise le passé en répétant consciemment le passé »⁸⁸.

Cela peut s'effectuer d'une manière de réincarnation cérémonieuse ou à travers la répétition. Dans ces deux cas-là, on crée le sentiment que le passé est réel et que le présent en fait part. Cela provoque donc une complication dans la mémoire puisque le passé et le présent se mêlent. Tout cela peut consister la raison de la réalisation des commémorations. Connerton évoque trois attitudes qui essaient de dévoiler les raisons cachées et essentielles des commémorations. L'attitude des psychanalystes se base sur l'acceptation de la symbolisation des cérémonies. Les commémorations sont symboliques et les conflits sociaux sont codés sous ces symboles. Ceux qui observent ce qui est appelé « l'attitude sociologique », croient que les cérémonies nous montrent comment établir la stabilité et l'équilibre. Selon eux, les cérémonies peuvent être considérées comme les textes collectifs révélant l'hierarchie de force. Et pour ceux qui disposent de la troisième attitude appelée « position historique », toutes les cérémonies ont une date d'invention et elles sont indispensablement changeables à partir de cette date-là. Les chercheurs qui essaient

⁸⁸ **Ibid**, p.100.

de trouver un autre sens des cérémonies ont révélé que ces cérémonies, qui étaient supposées être basées à un long passé, avaient été créées, en réalité, à l'époque où les changements sociaux s'effectuent rapidement⁸⁹.

Selon Marx, les cérémonies inventées ont des précautions temporaires même si elles sont essayées d'être modernisées par capitalisme. Elles sont des paravents établis afin de cacher ce qui est le reste du passé et des conséquences d'une opération de nettoyage à l'échelle mondiale⁹⁰.

La fonction attribuée aux cérémonies religieuses par Assman est similaire à la cérémonie nommée les commémorations par Connerton. Il évoque que les célébrations pendant les fêtes servent à se souvenir du passé d'origine par la réincarnation et donc à se rassurer de l'identité⁹¹. La caractéristique la plus importante des fêtes est que les rituels s'apparaissent par les réincarnations, ce qui est une condition vitale, selon Connerton, aussi bien que la régularité et l'immutabilité.

« Le processus de transmission de la culture aux nouvelles générations s'effectue d'une façon répétitive tant que les rituelles garantissent la continuité de l'information protective de l'identité du groupe. La structure des rituels est nécessaire pour la reproduction d'un ordre avec le moindre changement. En raison de cela, la pratique d'un rituel est similaire à la pratique précédente et le fait de « temps cyclique » qui est caractéristique pour les cultures non-écrites se révèle. Il s'agit donc de la nécessité de répétition dans un contexte de cyclisme du sens culturel basé sur le rituel »⁹².

Assman ne perçoit pas le rituel comme une simple répétition des événements qui sont censés être régulièrement rappelés. Selon lui, le rituel est plutôt le traitement du temps. Il pense que le traitement des rituels à la mémoire culturelle peut être comparé à un processus qui laisse des marques en répétant les mêmes figures sur un surface. Il donne l'exemple du dîner « Seder » des juifs - le mot « seder » signifie « ordre », par ailleurs. Ce dîner est fait de la même manière à chaque année.

⁸⁹ **Ibid**, p.82.

⁹⁰ **Ibid**.

⁹¹ Assmann, **op.cit.**, p56.

⁹² **Ibid**, p.92.

« Seder est également la commémoration de l'Exode de l'Égypte avec les chansons, prônes, histoires et devis. Chaque partie du rituel sert à rappeler cet événement. On mange des herbes amères afin de sentir le sentiment amer dans les temps de l'esclavage... »⁹³.

Le rituel évoque également un sens. Si l'attribution et la réincarnation n'ont pas eu de dimension de sens, selon Assman, ce qui est effectué ne serait pas un rituel mais seulement des actions routines afin de rationaliser. Il est certain que le sens d'un rituel peut s'oublier, mais dans ce cas un autre sens le remplace⁹⁴.

Il y a un lien étroit entre les monuments et la mémoire comme les commémorations. Les monuments ont le but de fixer la mémoire sociale dans un certain cadre souhaité. C'est un processus controversé, irrégulier, qui fixe et concrétise ce qui est abstrait. Les monuments forment et légitiment la notion même d'une mémoire commune, et par extension, les personnes qui se sont ralliés autour de cette mémoire. La seule fonction des monuments ne pourrait pas être de fixer des événements et d'ouvrir une place dans la mémoire sociale. Il s'agit aussi de sens symboliques. Par exemple, ce n'est pas par hasard que tous les monuments des soldats inconnus construits aux États-Unis représentent des hommes de type anglo-saxon.

« Ils suggèrent que les mémoriaux n'offrent pas d'un corps neutre individuel, mais un organe collectif conçu avec certaines limites et les allégeances »⁹⁵.

La tendance croissante du dix-neuvième siècle⁹⁶ de construire les monuments de mémoire physique (qui constituent en l'inscription sur le terrain) semble symptomatique, en tant qu'une augmentation de l'anxiété sur la mémoire⁹⁷. Pendant ce processus où le temps coule vite, le souhait de ne pas oublier les guerres et les angoisses est une lutte pour la « juste interprétation » (c'est-à-dire l'interprétation conforme à l'idéologie souveraine) de ces guerres et angoisses et transmettre des conséquences politiques justes. En même temps, cette prolifération des monuments

⁹³ **Ibid.**

⁹⁴ **Ibid**, p.93.

⁹⁵ Gillis, **op.cit.**, p.131.

⁹⁶ Dans les années 1920, on compte près de 36,000 monuments en France.

⁹⁷ **Ibid.**

n'est pas simplement le résultat d'une effusion spontanée de l'émotion mais implique la fusion d'un besoin collectif de deuil, avec la pratique antérieure de la commémoration.

Même si les commémorations et les monuments ont prouvé leur caractéristique d'être de déclencheurs de mémoire, il ne serait pas juste de dire qu'ils sont toujours fonctionnels ou ils n'ont jamais eu de réaction. En Europe et au Nord des Etats-Unis, on a réagi contre les commémorations dès qu'elles ont commencé ou qu'elles ont été établies. Par exemple, les conservateurs français ont préféré fêter les anniversaires de naissance et les de commémorer les dates de décès des Bourbon en réagissant à la notion de nation⁹⁸. Pourtant, la résistance aux cérémonies durant la construction de la mémoire de nation par celles des anciens nous montre qu'elles sont très importantes pour la mémoire. L'un des plus importants débats sur les monuments aux Etats-Unis est le Monument de Guerre de Vietnam à Washington qui a été construit comme un symbole du patriotisme et de la victoire de la nation. Il n'est pas en contradiction avec les souhaits de peuple afin de se souvenir la douleur, le chagrin et la souffrance. Néanmoins, ces débats ne menacent pas l'existence des monuments et des cérémonies.

1.1.2.1.3 Les pratiques corporelles

Selon Connerton, nous pouvons préserver notre mémoire que conservé dans les commémorations par l'animation au moyen des corps que nous utilisons dans ces animations. Les pratiques corporelles nous donnent des indices concernant la personne – y compris son statut, les codes culturels qu'il adopte et son sexe. Parce que les pratiques corporelles restent dans la mémoire tout en étant culturellement codées. D'après Connerton, dans la mémoire d'habitude, « le sédiment du passé s'est censément effondré dans notre corps »⁹⁹. Notre position, marche, habillement, ou sourire sont remplis des signes de ce sédiment. Il peut y avoir des différences d'interprétation données aux positions entre les cultures. Cependant, il est commun que la chorégraphie de ceux-ci s'exprime par le corps dans chaque culture¹⁰⁰. A la

⁹⁸ **Ibid.**, p.8.

⁹⁹ Connerton, **op.cit.**, p. 124.

¹⁰⁰ **Ibid.**, p.116

suite de la recherche qu'il a effectuée sur les juifs d'Europe de l'Est et les Italiens du Sud vivant aux États-Unis, David Efron est arrivé à la conclusion que les personnes de ces groupes ont certains répertoires de gestes concernant les gestes de main, ce qui est largement lié à leur histoire et appartenance culturelle.

« Une bonne application des mouvements dérivés de ces répertoires dépend de la mémoire d'habitude des membres de ce groupe. Elle signifie implicitement les mémoires relatives à leur fidélité aussi »¹⁰¹.

Répétons la phrase de Connerton : les pratiques corporelles restent dans la mémoire tout en étant culturellement codées. Le fait que les hommes et les femmes s'adoptent les rôles qu'on leur a appris dans la société en est un bon exemple. Selon les positions de la femme et de l'homme dans la société, les habitudes des filles et des fils sont formées et cela se transmet de génération en génération. Nous l'observons également en bienséances.

*« Quand la réserve était considérée comme la qualité fondamentale, l'importance vitale a été attribuée aux bienséances (c'est-à-dire le contrôle de l'« appétit » acquis par la culture¹⁰² ...
... Ceux-ci sont une série de bienséances propres à l'histoire et des compétences attribuées les valeurs éthiques. Ils ne deviennent qu'une « règle » quand ils sont tenus compte d'habitudes »¹⁰³.*

Nous faisons attention à la pratique de manger et aux gestes lorsque nous mangeons par rapport aux bienséances de certains temps et culture. Ce sont des règles habituées. Par conséquent, nous portons des signes de l'époque sur nous et les transmettons aux générations suivantes. Rappelons-nous que, à chaque époque, les groupes de différentes classes sont aussi liés aux chaînes de bienséances différentes. Dans ce cas-là, le « sédiment » dans notre mémoire se différencie des attitudes des femmes et des hommes et celles des classes hautes sociétés et populaires. Lorsque nous rentrons dans la société, selon les codes des attitudes, l'hierarchie dans cette société est appréhendée.

¹⁰¹ **Ibid**, p.128.

¹⁰² **Ibid**, p.129.

¹⁰³ **Ibid**, p.130.

1.1.2.2. Se souvenir et oublier

L'un des plus forts côtés de la théorie de mémoire sur laquelle Halbwachs a travaillé est qu'elle ne contient pas seulement le souvenir, mais aussi l'oubli. Parce que la mémoire ne fonctionne pas seulement avec le souvenir, mais aussi avec l'oubli. Une bonne partie de la stratégie de l'identité contient également l'oubli. L'oubli génère plus de débats par rapport à l'effort de se rappeler. Oublier bloque le refus de se rappeler, réprimer, la confrontation avec le passé, s'excuser et pardonner. Comme Mithat Sancar le souligne, « se souvenir est la pré-condition et le moyen central de la confrontation avec le passé »¹⁰⁴.

Halbwachs signale que la mémoire ne peut rester actuelle que si nous faisons partie d'un groupe et donc quant la mémoire est sociale. Même si la mémoire est considérée comme un fait personnel, la souvenance est totalement sociale¹⁰⁵. Nos souvenirs se sont installés à l'étendue mentale et matérielle du groupe. C'est pour cette raison que Halbwachs considère que la question « Comment les hommes se souviennent ? » n'est pas différente de « Comment les sociétés se souviennent ? ». La souvenance ne s'effectue pas spontanément, parce qu'elles ne sont pas totales ni achevées et ni fermées, mais se révèlent seulement dans la condition de la relation avec elle-même¹⁰⁶.

Selon Connerton, la souvenance ne veut pas dire se rappeler les événements indépendants du passé sans aucun lien entre eux, mais la formation d'une totalité d'histoire à partir de ces événements. Elle est l'engagement à acquérir de la compétence qui pourrait intégrer les faits dans un processus unique et uni au nom de la fidélité à certaine l'histoire¹⁰⁷. Connerton souligne la façon par laquelle les psychologues expérimentaux recherchent le fait de souvenance dans son livre *Comment Les Sociétés Se Souviennent ?*. Selon les psychologues spécialisés dans le domaine expérimental, la souvenance est un processus de création et non pas de récréation ; il s'agit de codage et de la création d'un schéma qui sert à distinguer un

¹⁰⁴ Sancar, **op.cit.**, p.38.

¹⁰⁵ Connerton, **op.cit.**, p.63.

¹⁰⁶ Sancar, **op.cit.**, p. 52.

¹⁰⁷ Connerton, **op.cit.**, p.46.

événement des autres. Connerton aborde trois codages importants étant déclencheurs de mémoire. *Le codage sémantique* qui distingue les données dans la mémoire selon leurs sujets, *le codage oral* qui donne la possibilité de tout exprimer verbalement et *le codage audiovisuel* qui change tout aux symboles et constituant un mémoire concret. L'échec de mémoire en tant qu'oubli est relatif aux étapes de fonctionnement de ces codages. Lorsqu'on aborde le sujet avec le point de vue de Halbwachs, nous ne pourrions pas considérer l'oubli comme l'échec de mémoire. Parce que l'oubli n'est pas l'effacement des traces mais qu'un événement ou truc reste en dehors du cadre social et qu'il n'est pas enregistré.

Assman souligne que le processus de souvenance se fait de deux façons : dans la première façon qu'on appelle *le style de souvenance d'origine* prêtant l'attention à l'origine, on a besoin de symboles qu'il a produits dans la langue ou en dehors de cette dernière. Il regroupe ces symboles avec leur côté de déclencheur de souvenance et d'identité. Il nomme cet ensemble « mémoria ». Les cérémonies, danses, histoires, peintures, vêtements, parures et places en sont des exemples. Les expériences personnelles de l'individu c'est-à-dire le *style de souvenance biologique* qui considère le « passé récent » n'a pas besoin d'une pulsion. Il se base toujours sur le lien social. Assman différencie la mémoire culturelle de la mémoire communicative avec ces deux styles de souvenance. Il évoque la mémoire collective en tant qu'une question de mémoire institutionnalisée contrairement à la mémoire communicative¹⁰⁸. Il souligne également qu'on a besoin de stimulant extérieur dans ces deux styles de souvenance. Ce sont des « mémoria » en tant que des institutions de souvenance qui déclenche la mémoire et l'environnement social. Parce qu'Assman pense que la mémoire des humains a une tendance d'oublier et qu'en fait la souvenance nécessite de l'effort¹⁰⁹.

« Comme conséquence du changement indispensable de l'environnement social, les mémoires qui se basent sur ce dernier changent aussi. Désormais, les textes perdent leur caractéristique d'être naturellement saisis. Ils doivent donc être expliqués. L'effort de souvenance organisé remplace celle de communicatif. Le Clergé entreprend expliquer les textes inactuels et ne s'adressant pas à son époque, au

¹⁰⁸ Assmann, *op.cit.*, p. 55.

¹⁰⁹ « Je pense que, ce qui doit être essentiellement expliqué, c'est le rappel (et non l'oubli), intérêt vers le passé, et les études qui en font part", *Ibid*, p. 70.

contraire ayant une tension avec ce dernier. Les interprétations éventuelles doivent être encadrées par un dogme et ainsi rassurées. Ce dogme transforme les souvenirs en une idéologie souveraine en même temps. Comme les histoires se montrent lorsque la mémoire sociale s'affaiblit, les interpréteurs se montrent également quand le sens dynamique du texte disparaît »¹¹⁰.

Selon Assmann, le changement de l'environnement cause l'oubli à première instance. « L'enfant oublie sa mission de délégué, sa race noble de prince et l'origine de céleste esprit. Parce qu'il n'y a rien à protéger ni soutenir ces souvenirs dans le nouveau monde. Tous ceux qui ne peuvent pas être connectés ne semblent pas vrais et disparaissent »¹¹¹.

Les mémoires ne s'oublient pas seulement à la suite du changement des conditions extérieures ; comme Assmann le remarque, « un effet extérieur destructif » existe également. Ce qui sera oublié ou la modalité de se rappeler, c'est en général imposé par en haut. L'une des causes importantes pour les stratégies de faire oublier, c'est les interdictions de souvenance d'image. Comme nous avons vu en analysant les institutions de mémoire, il est discutable que les interdictions de souvenance se succèdent. Cependant, il est commun que, après les guerres ou le chute des régimes oppressifs, les hommes tendent à oublier le passé en le considérant un obstacle pour un nouveau commencement. Nous pouvons également traiter, à part les interdictions d'oubli officiel, « différents styles de souvenance » en tant qu'une stratégie de faire oublier. Comme Ricoeur le dit en résumant, « Voir une chose, ce n'est pas en voir une autre. Raconter un drame, c'est en oublier un autre »¹¹². Il ne s'agit pas d'orienter la mémoire vers la « souvenance fautive » en déformant l'histoire mais de bloquer la souvenance de certains événements différents. Selon Shudson, une forme de voir est une forme de ne pas voir en même temps. Une forme de souvenance est une forme d'oublier en même temps¹¹³. Aborder certains événements d'une façon obsédée fait dont que cet événement devient dominant et que les autres événements s'effacent d'une façon sélective. Ricoeur souligne l'importance de la narration en ce qui concerne les stratégies d'oubli:

¹¹⁰ **Ibid.**, p.68.

¹¹¹ **Ibid.**, p.220.

¹¹² Paul Ricoeur, **Mémoire, Histoire, Oubli**, Paris, Seuil, 2003, p.584.

¹¹³ Michael Shudson, « Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri », **Cogito** 2007, numéro : 50, p.181.

« L'idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative. La stratégie de l'oubli se greffe directement sur ce travail de configuration : on peut toujours raconter autrement, en supprimant, en déplaçant les accents d'importance, en refigurant différemment les protagonistes de l'action en même temps que les contours de l'action. Pour celui qui a traversé toutes les couches de configuration et de refiguration narrative depuis la constitution de l'identité personnelle jusqu'à celle des identités communautaire qui structurent nos liens d'appartenance, le péril majeur est dans le maniement de l'histoire autorisée, imposée, célébrée, commémorée –de l'histoire officielle. La ressource du récit devient ainsi le piège, lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'imitation ou de séduction, de peur ou de flatterie »¹¹⁴.

La mémoire n'est pas impuissante contre le fait que les stratégies de faire oublier (que nous considérons comme les interdictions officielles de souvenance réalisées par l'idéologie souveraine) et contre le fait et que certains événements se font oublier en centralisant d'autres événements et qu'on empêche de se rappeler des événements en manipulant l'histoire. Ricœur suppose que les sociétés acceptent certaines stratégies d'oubli, et divise l'oubli en deux : l'oubli passif et actif. L'oubli passif est la situation où le possesseur de mémoire est inclus dans cette manipulation, à laquelle il ne s'oppose pas et qu'il soutient. Il s'agit de l'oubli actif lorsque le possesseur de mémoire ne la remarque pas.

« ...dans le mesure où il peut apparaître comme un déficit du travail de mémoire. Mais en tant que stratégie d'évitement, d'évasion, de fuite, il s'agit d'une forme ambiguë, active autant que passive, d'oubli. En tant qu'actif, cet oubli entraîne la même sorte de responsabilité que celle qu'on impute des actes de négligence, d'omission, d'imprudence, d'imprévoyance, dans toutes les situations de non-agir, où il apparaît après coup à une conscience éclairée et honnête que l'on devait et pouvait savoir ou du moins chercher à savoir, que l'on devait et pouvait intervenir »

¹¹⁵.

L'oubli actif ignore le passé, dans lequel la société préfère oublier comme on lui impose, au lieu de suivre sa mémoire et dévoiler les réalités : par là, l'oubli est

¹¹⁴Ricœur, *op.cit.*, pp. 579-580.

¹¹⁵*Ibid.*, p.580.

équivalent au fait que *Mithat Sancar* appelle la « taciturnité publique ». Il remarque que, surtout la période post-nazie en Allemagne (qui s'étend jusqu'au début les années 1960), a témoigné à un consensus entre les acteurs politiques et la société en ce qui concerne la répression du passé. A cette époque, on a évité de parler du passé en art, littérature, science, communication publique. Ricœur souligne qu'il y a eu la même taciturnité après l'époque de Vichy en France. Cependant, il s'agit d'un oubli temporaire relatif à l'époque de taciturnité publique dans ces deux exemples. Cette époque est plutôt considérée comme un échelon qui dirige vers l'époque de revanche avec le passé précédent. Il s'agit donc du « devoir d'oubli » que Ricœur évoque. D'après cette compréhension, nous devons parfois oublier, si nous avons le « devoir de souvenance », pour que la société progresse. L'idée de progrès et de recul qui sont deux grands sujets des temps modernes se rapprochent de la mémoire dans ce point. Nous avons besoin d'oublier notre passé sanguinaire pour un futur meilleure comme nous avons besoin de nos histoires héroïques pour se souvenir que nous sommes importants. Assman soutient cette idée de progrès en mentionnant : « La négligence aussi est menée par la conviction de progrès imperturbable. *Le suivant est obligatoirement est meilleur que le précédent* »¹¹⁶. Plusieurs chercheurs¹¹⁷ acceptant le rôle de l'idéologie souveraine sur la mémoire social ne considèrent pas le Passé comme un captif dans la conjoncture politique actuelle. Ils donnent l'espace au *statu quo* pour un défi progressif. Cette conviction se base sur la croyance en souvenance et transformation.

La contre-mémoire s'oppose à l'histoire basée sur la « politique d'oubli » intentionnelle des différentes pointes des vues et qui ne rend même pas pensable ces dernières. Selon Foucault, la contre-mémoire nous fait oublier qui nous sommes. Cet oubli comprend l'oubli des obligations éthique et ontologique. Cela nous libère dans un sens. L'idée de personnalité basée sur l'identité cohérente s'éloigne par la contre-mémoire.

¹¹⁶ Assmann, *op.cit.*, p. 25.

¹¹⁷ Nous pouvons citer Schudson, Zelizer et Radstone qui suivent l'approche dynamique.

1.2.2. L'identité et la stratégie identitaire

Les études sur l'identité est une resultat d'accumulation de conflits ethniques, les statuts et les rôles sociaux, les cultures de groupe et la personnalité. L'identité personnelle était un domaine privilégié aux psychologues et aux sociologues. Psychologue William Jame distinguait trois facettes de l'identité: le « soi matériel » (le corps); le « soi social » (qui correspond aux roles sociaux); le « soi connaissant » (qui renvoie au fait que chacun d'entre nous, lors qu'il agit ou pense, a le sentiment d'être un sujet autonome, doué de volonté)¹¹⁸. De notre temps, les approches post-modernes, les approches anti-essentialistes et constructivistes sur lesquelles les agents d'études culturelles travaillent, nous permettent une large espace de discussion.

Comme la mémoire qui existe en relation avec les individus et qui est encadré en fonction de la société composée d'individus, l'identité aussi se forme en se communiquant avec les individus et la mémoire en est un facteur important. De ce point de vue, il peut être considéré comme un processus de la mutation. L'identité change parallèlement aux changements des relations individuelles et des conditions qui l'entoure. Ceci est un point difficile des travaux de l'identité: L'identité n'est jamais unique ni absolue. L'individu peut adopter plusieurs identités simultanément et ces identités ne doivent pas être absolument en conflit entre eux. Alors comment se forme l'identité?

L'enfant commence à se communiquer avec son entourage dès son naissance. Ces relations qu'on peut examiner en plusieurs stades se manifestent tout d'abord en forme du jeu. À l'étape du « jeu », en jouant les rôles des autres personnes au sein d'un système organisé, l'individu apprend à se doter d'une identité comme un objet social indépendant des autres. Ceci est l'étape de la socialisation initiale qui se manifeste par le positionnement de l'individu dans le système social en intériorisant les notions sociales. À partir de la socialisation initiale le soi et la société deviennent des entités qui s'étendent ensemble et conjointement. Leur relation est dialectique parce qu'une fois que le soi est formé il se retourne à la société configurée. Le soi existe par le biais et par rapport à la société mais ceci n'est possible seulement si les

¹¹⁸ Jean-François Dortier (sous la dir. de) « Le Dictionnaire des Sciences Humaines», **Editions Sciences Humaines**, 2008, p.315.

individus continuent à se concevoir et à concevoir les autres au sein de la société et se réfèrent à la société¹¹⁹. Selon Berger: « *L'identité, avec sa dépendance convenable de la réalité*¹²⁰ *psychologique, est toujours l'identité dans un monde donné et socialement structuré* »¹²¹.

George Herbert Mead, un des penseurs importants de la sociologie du savoir, affirme aussi que les sociétés sont basées sur l'aptitude des gens à utiliser des symboles pour communiquer, à formuler des règles et à adapter ses comportements aux attentes des autres¹²². Tout cela se produit par le développement d'une entité qui existe chez l'homme et qu'on appelle le soi. La société est l'extrait constamment variable de toutes ces activités. La société est aussi présente dans notre esprit par le biais des règles, des rôles et des relations intériorisés. Si nous retournons à Berger à ce point:

*« Chaque société porte en soi un répertoire des identités qui fait parti du « savoir objectif » de ses membres. Il existe des identités de la masculinité et de la féminité qu'on 'sait' comme 'un état naturel tout à fait normal', qui ont des particularités psychologiques précises et auxquels on donne des réactions correspondantes à des situations données. Pendant que les individus socialisent les identités s'intériorisent de leur part. Puis ils ne restent pas seulement comme les éléments d'une réalité objective 'extérieure' dont on s'est basé mais deviennent les structures de base indispensables de la conscience de l'individu. On comprend la réalité objective définie par la société subjectivement. Par d'autres mots, la socialisation suscite une symétrie entre la réalité objective et subjective et l'identité objective et subjective. Le degré de cette symétrie nous donne le critère du succès de la socialisation. Ainsi, la psychologie d'un individu socialisé avec succès confirme subjectivement ce que la société définit objectivement comme étant la réalité... .. Il y aboutit par une simple introspection. Il sait qui il est. Il s'y sent cohérent »*¹²³.

¹¹⁹ Peter Berger, « Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik », trad. par Mehmet Cüneyt Birkök, ISSN: 1303-5134, <http://www.insanbilimleri.com/ojs/index.php/uib/article/view/154/154>.

¹²⁰ Berger distingue deux sortes de réalité. La réalité objective est le savoir sur le monde qui est objectif et pris comme base dans la société tandis que la réalité subjective est la forme du monde objectif qui peut être réellement et raisonnablement acceptable par l'individu.

¹²¹ Berger, **op. cit.**, p.6.

¹²² George H. Mead, **Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist**, Ed. par Charles W. Morris. Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1992, p.228.

¹²³ Berger, **op.cit.**, p.3.

Au fond le caractère variable de l'identité provient de la volonté de l'homme. Devant un événement quelconque nous devons décider comment nous allons nous comporter selon notre statut. Chaque décision signifie qu'un autre élément du soi sera présent. Ces statuts, bien qu'ils soient intériorisés et dans les limites acceptables, peuvent parfois nécessiter des comportements différents et contradictoires. Ce phénomène qui s'annonce de lui-même et qui implique des attentes antagonistes est un des problèmes essentiels des travaux sur l'identité. On y a conduit des travaux explicatifs du type des conflits des rôles, des intégrations des rôles et d'aliénation. D'après les résultats des recherches, l'individu tout d'abord essaie d'éviter les situations contradictoires où il sera forcé à se comporter d'une manière donnée, en deuxième lieu il organise une hiérarchie des identités dans son monde interne et ainsi ayant décidé laquelle sera la plus importante devant une situation, il fait ressortir cette identité¹²⁴.

Chaque époque a sa propre réalité sociale et psychologique. Le processus de se doter d'une identité s'évolue sans cesse par des interactions. Notre place aux yeux d'autres individus qui existent dans la société dans laquelle nous vivons, que nous intériorisons et bâtissons à la fois est très importante dans la formation de l'identité individuelle. D'après plusieurs théories, l'individu ne peut jamais se percevoir directement. Comme il perçoit son image reflétée dans le miroir, il perçoit aussi son identité reflétée dans les réactions des autres personnes. Mais cette perception n'est pas totalement passive. Il peut interpréter l'image que reflète le miroir composé des relations de son entourage social, par une attitude sélective. Ainsi il peut accentuer les jugements de ceux qui sont importants pour lui et il décide sur ceux qui sont importants et à suivre. Quelquefois les sélections faites de cette configuration d'identités composées de plusieurs couches peut entraîner des contradictions mais souvent on évite cette confusion en faisant recours aux différentes stratégies et rationalisations.

Une autre difficulté des travaux de l'identité provient de cette nature multidimensionnelle et dynamique de l'identité. Mais c'est à la fois cette nature qui donne à l'identité son élasticité. Grâce à cette élasticité, on peut assister à l'instrumentalisation l'identité dans la perspective des stratégies de l'identité.

¹²⁴ S. Goldenberg, **Thinking Sociologically**. California, 1987, p. 193. cité par Mehmet Cüneyt Birkök, *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu* (Thèse de doctorat).

« Le concept de stratégie indique aussi que l'individu, comme acteur social, n'est pas dépourvu d'une certaine marge de manœuvre. En fonction de son appréciation de la situation, il utilise de façon stratégique ses ressources identitaires. Dans la mesure où elle est enjeu des luttes sociales de 'classement', selon expression de Bourdieu, qui visent à la reproduction ou au renversement des rapports de domination, l'identité se construit à travers les stratégies des acteurs sociaux »¹²⁵.

On rencontre les stratégies de l'identité le plus souvent quand l'individu est introduit dans un nouveau groupe. Pour se débarrasser de la discrimination, l'individu peut accentuer son identité qui est valable dans ce nouveau groupe social. Les changements sociaux et politiques peuvent en être une autre cause; l'individu peut utiliser son identité valable à l'époque actuelle pour éviter la stigmatisation, pour ne pas être marginalisé ou à d'autres fins. Mais les instrumentalisation et les stratégies n'assurent pas toujours des transitions commodes. L'individu n'est pas parfaitement libre de définir son identité selon ses intérêts matériels et symboliques du moment.

« Les stratégies doivent nécessairement tenir compte de la situation sociale, du rapport de force entre les groupes, des manœuvre des autres, etc. Si donc, par sa plasticité, l'identité se prête à l'instrumentalisation, il n'est pas possible aux groupes et aux individus de faire n'importe quoi en matière d'identité: l'identité est toujours la résultante de l'identification qu'on se voit imposer par les autres et de celle qu'on affirme soi-même»¹²⁶.

En général on peut voir les stratégies de l'identité comme les diversifications de l'identité. Quelque soit la raison de l'utilisation de la stratégie, ceci nous démontre l'élasticité et la capacité d'instrumentalisation de l'identité. On peut assister à une instrumentalisation semblable pas seulement dans les identités individuelles mais aussi dans les identités collectives.

¹²⁵ Denys Cuche, **La notion de culture dans les sciences sociales**, Edition La Découverte, Paris. 2001, p. 93.

¹²⁶ Cuche, **op. cit.** p.94.

1.2.2.1. L'identité collective

Identité collective qui est définie par la mesure dans laquelle les individus s'identifient en termes de groupe. Identités collectives sont considérées comme impliquant l'homogénéité, de l'émotion et du sentiment d'appartenance à distinctif, délimitée groupe, impliquant à la fois un senti solidaire avec les autres membres du groupe et d'une différence ressentie de l'extérieur.

D'après Nora l'identité aussi a suivi un parcours semblable à la mémoire et a subi un bouleversement. L'identité qu'on croyait appartenir qu'aux individus est devenue un concept plus objectif et a évolué de l'identité individuelle à l'identité collective. Nora attire notre attention au fait qu'avec ce bouleversement les notions de la mémoire et de l'identité ne sont au fond pas des notions venues ensemble par hasard mais des notions qui possèdent le même mécanisme et qui peuvent même fréquemment être utilisés comme synonymes.

« Les deux mots sont pratiquement devenus synonymes et leur union caractérise une économie nouvelle de la dynamique historique et sociale ».

John Gillis aussi, qui a conduit des travaux de l'identité et de la mémoire parallèlement à Nora, nous démontre que ces deux termes ont une existence parallèle, que la notion de l'identité est liée à la mémoire et vice versa;

« Le sens fondamental l'identité de l'individu ou de groupe, un sentiment d'identité dans le temps et l'espace, est soutenue par le souvenir, et ce qui se souvient est définie par l'identité supposé. »¹²⁷.

Ici, Nora ne mentionne pas seulement du changement dans le contenu significatif et la perception sociale de l'identité; il est aussi question de ne plus penser l'identité comme donné, à savoir qu'il suit une trajectoire pas de l'intérieur à l'extérieur mais de l'extérieur à l'intérieur¹²⁸. Assman aussi adopte un point de vue semblable dans sa définition de l'identité comme la prise en conscience de l'individu

¹²⁷ John Gillis, « Memory and Identity: The History of a Relationship », in **Commemoraiton: The Politics of National Identity**, John Gillis (ed.), New Jersey: Priceton University Press, 1994, p.3.

¹²⁸ L'expression est devenue une catégorie de groupe, une forme de définition de vous *par l'extérieur*.

de sa perception de soi qui s'était formée inconsciemment. Il décrit aussi l'identité sociale comme l'identité individuelle en affirmant que la personne est un individu autant qu'il sait qu'il est un individu et le groupe a droit aux les qualifications de la 'racine', du 'peuple' et de la 'nation' autant qu'il se perçoit avec ces notions. Assman explique ainsi les deux groupes essentiels que nous pouvons grossièrement distinguer comme l'identité personnelle et sociale: « Le 'moi' se forme de l'extérieur vers l'intérieur. Pour chacun, sa participation à la communication et à l'interaction au sein du groupe auquel il appartient et l'identité de nous du groupe prévalent à l'identité de moi de l'individu. Deuxièmement cette identité que nous pouvons appeler l'identité sociale, l'identité de nous ou encore l'identité commune n'existe pas en dehors des individus qui construisent et entraînent ce 'nous'. Elle n'est que le produit du savoir et de la conscience individuels. On peut penser qu'ici on présente deux énoncés différents mais Assman le dévoile comme suit:

« Ici la question est la dialectique entre la dépendance et la construction qu'on connaît de près dans la linguistique. La partie est liée à l'ensemble, elle ne peut gagner son identité qu'avec son rôle dans l'ensemble et l'ensemble de sa part, est formé par la coexistence des parties »¹²⁹.

Assman souligne de ce point de vue, qu'il ne faut pas considérer l'identité de moi et l'identité de nous séparément. L'identité est une structure sociale et l'identité culturelle est imprégnée dans l'identité de moi et de nous.

« Il ne faut jamais chercher la différence entre les identités de moi et de nous dans le fait que l'une soit 'naturelle' et l'autre 'culturelle' puisqu'il n'existe pas 'd'identité naturelle'. Leur différence en est que l'identité commune ne se base sur la tangibilité naturelle du corps humain, comme c'est le cas pour l'identité personnelle. En dernier lieu, l'identité commune est une composition symbolique »¹³⁰.

La conscience d'appartenance sociale que nous appelons l'identité sociale se base sur la participation au savoir commun et à la mémoire commune qu'on aboutit par la pratique d'une langue commune ou plus généralement par l'usage d'un système symbolique commun. Comme individu et comme société nous avons besoin

¹²⁹ Assman, **op.cit.**, p. 131.

¹³⁰ **Ibid.**, p.132.

du passé pour pouvoir construire et fortifier nos identités et garder vivante notre conception d'avenir¹³¹. Car on construit l'identité par ce qu'on se rappelle (et ce qu'on oublie). Comme Renan le souligne, oublier et se souvenir sont liés entre eux et c'est leur relation qui forme le groupe.

Soulignons que l'identité est une question de la souvenance et de la mémoire. Huyssen affirme que le thème du souvenir et de l'oubli touche l'essence la plus profonde de l'identité occidentale¹³². Comme un individu ne peut bâtir sa propre identité uniquement grâce à la mémoire, un groupe aussi ne peut reconstruire son identité commune qu'avec la mémoire. La différence en est que l'identité du groupe n'a pas de base neurologique. C'est la culture qui vient la remplacer, étant un ensemble de savoirs garants comme les mythes, les chansons, les danses, les proverbes, les lois, les textes sacrés, les ornements, les dessins, les voies et même, - comme dans l'exemple d'Australie- toute une géographie¹³³.

¹³¹ Huyssen, **op.cit.** p.177.

¹³² **Ibid.**, p.179.

¹³³ Assman, **op.cit.**, p. 91.

2. LE CHAMP DE TRAVAIL A KARABURUN

2.1. INTRODUCTION AU CHAMP DE TRAVAIL

2.1.1. Une vue générale sur le champ

C'est suite à l'accord entre la Turquie et la Grèce que la « Convention et Protocole Concernant l'Echange des Populations Grecques et Turques » est signée à Lausanne le 30 Janvier 1923. Il est difficile de comprendre les divers aspects de l'échange de population sans observer le processus antérieur des relations turco-grecques. Cependant, ce processus sera mise en dehors de l'extension de ce travail, et nous nous contenterons de résumer le cas sans nous éloigner de l'objectif de notre mémoire, et de faire des références historiques le cas échéant. Cette convention se base sur l'échange obligatoire des citoyens turcs de l'origine grecque-orthodoxe vivant sur la territoire de Turquie, et les citoyens grecs musulmans vivant sur la territoire de Grèce (sauf la Thrace de l'Ouest). Selon la convention, les personnes déportées ne pourraient pas s'installer en Turquie sans permission du gouvernement turc, et ni en Grèce sans permission du gouvernement grec¹³⁴. A partir du 1^{er} mai 1923, près de 500,000 personnes ont été apportées en Turquie¹³⁵ et installées dans les zones que les grecs ont quittées.

Un des centres que les grecs ont obligatoirement quittés et dans lesquels les échangés turcs ont été installés, c'est le département de *Karaburun*, qui se trouve au nord-ouest d'Izmir, à l'entrée de la Golfe d'*Izmir*. Le moindre département d'*Izmir*, *Karaburun* possède un strict (*belde*) et 13 villages. Même si ses terrains onduleux ne sont pas cultivables, on sait que les activités de viticulture et d'oléiculture sont faites depuis des siècles¹³⁶.

Quant aux mouvements de population, nous disposons des Statistiques de la Ville d'Izmir de l'année 1339/1923 et l'Annuaire étatique de République de Turquie

¹³⁴ Kemal Arı, *Büyük Mübadele : Türkiye'ye zorunlu göç* (1923-1925), İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2000, p.15.

¹³⁵ Kemal Arı indique que le nombre dans les statistiques officielles est 456.720.

¹³⁶ Cahit Telci, « XX. Yüzyılın Başlarında (1900-1939) Karaburun », Thèse de master de recherche, Ege Üniversitesi, p.4.

de 1926/1927 en tant que des sources, mais nous n'avons pas quand même des données qui indiquent précisément les nombres des échangés, ni des dates de leur installation. Dans son oeuvre « La géographie historique de la Péninsule *Karaburun* », *Şevket Işık* explique qu'il estime ce nombre comme étant près de 2,500. S'il faut résumer les données que nous avons obtenues des données disponibles, on peut dire le suivant: La population de *Karaburun* avant l'échange de population est 15,724 au total, dont 9,217 étaient des grecs et 6,507 étaient des turcs. Dans le recensement de population en 1923, on ne compte pas de grec, alors que l'on voit 6,720 turcs. Selon l'information que cite *Şevket Işık* de l'Annuaire étatique de 1926-1927, la population en 1926 est 9,849. Et d'après les chiffres présentées par l'Institution des statistiques de Turquie, la population totale en 1927 est 7,880, alors que c'est 7,273 en 1935.¹³⁷ L'augmentation progressive de la péninsule est la diminution soudaine qui le suit peuvent être expliquées par le fait que l'échange de population a duré deux ans (de 1923 à 1925) et que les échangés qui ont été installés à *Karaburun* ont immigré après leur arrivée. En effet, le plan de réutiliser les champs d'agriculture quittés par les grecs pour la production a fait échec¹³⁸ ; les immigrés qui étaient étrangères à cette sorte d'agriculture n'ont pas pu faire de viticulture, ni d'oléiculture et ils ont du s'immigrer en raison des difficultés économiques.

Yenicepinar, *Manastır*, *Denizgiren*, *Karareis* et *Yeniliman* sont parmi les villages où une population grecque était concentrée avant l'échange de population¹³⁹. À côté de ceux-ci, il existe les villages *Saip*, *Anbarseki* et *Mordoğan* où les turcs et les grecs vivaient ensemble. Nous savons que les turcs ont été installés à toutes ces zones lors de l'échange.¹⁴⁰ Mais nous savons quand même que les villages de *Yenicepinar*, *Manastır*, *Denizgiren* et *Karareis* ont été totalement dédensifiés, et le village de *Yeniliman* est dédensifié pour la plupart, dans les années qui suivent. C'est pour cette raison qu'il est difficile de parler d'un « village des échangés » sur les territoires où il n'y avait que la population grecque dans le passé. Les échangés sont concentrés à *Ahurlu* (le centre), *Saip*, *Anbarseki* et *Mordoğan*, où les grecs et les turcs vivaient ensemble.

¹³⁷ Les chiffres sont tirées de l'Institution des Statistiques de Turquie.

¹³⁸ *Şevket Işık*, *Karaburun Yarımadasının Tarihsel Coğrafyası*, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2002, p.30.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

2.1.2. Méthodologie et orientation dans le champ

Nous avons mené nos travaux à *Ahurlu* (le centre de *Karaburun*), au village *Saip* et au village *Anbarseki*. S'il faut parler brièvement des caractéristiques de ces trois lieux : *Anbarseki* se trouve au bord de l'est de la péninsule *Karaburun* et ses terrains, où on fait viticulture pour la plupart, sont relativement fertiles¹⁴¹. À côté, on y voit l'oléiculture qui est déjà dominante sur la région en entière. Quant au village *Saip* qui est juste au sud du village *Anbarseki*, c'est un village où le commerce est répandu, en raison du bâbord qu'il avait entre les années 1900-1930¹⁴². Dans ces années-là, le commerce était suivi par bétail, mais de nos jours, c'est l'agriculture qui est dominante dans le village de *Saip*, comme les autres villages. De l'autre côté, le centre de *Karaburun*, que nous appelons *Ahurlu*, c'est la zone où il existe la direction du département, l'hôpital, les écoles et un champ commercial limité. La population d'*Ahurlu* s'occupe de l'agriculture aussi.

Les échangés qui sont installés à *Karaburun* entre les années 1923-1925 sont venus de Thessalonique, *Kavala*, et des environnement de ces deux villes. Etant donné que l'échange de population prévoyait l'installation de la population urbaine au centres des villes et de la population rurale aux régions où ils peuvent continuer à mener des activités agricoles, les échangés installés à *Karaburun* sont des origines rurales. Ainsi, ce sont des échangés venant des régions rurales de la Grèce qui ont été installées à *Ahurlu* (centre), au village *Saip* et au village *Anbarseki* sur lesquels nous avons mené nos travaux. C'est de la manière suivante que la plupart des installations a été réalisée : les personnes venant du village *Agustos* de Thessalonique ont été installées à *Ahurlu* et *Anbarseki*, alors que ceux qui sont installés au village *Saip* étaient venus du département *Pravusta* de *Kavala*.

Notre travail a eu trois piliers: entretiens individuels avec les échangés et les enfants et les arrières-petits enfants des échangés ; les entretiens collectifs avec les relatifs des échangés ; et les entretiens avec les membres du Conseil Administratif de la Fondation des Echangés de Lausanne (*Lozan Mübadilleri Vakfi*). Nous avons suivi la méthode qualitative pour ces entretiens ; les entretiens individuels sont faits de façon demi-structurée, alors que les entretiens de groupe sont faits de façon non-

¹⁴¹ Telci, *op.cit.*, p.15.

¹⁴² *Ibid.*, p.18.

structurée. Pour les entretiens individuels, nous avons fixé deux groupes de travail : des femmes et des hommes sur l'âge de 80 et des femmes et des hommes à leurs vingtaines. Le premier groupe de travail est constitué des personnes qui ont vu l'échange de population à des âges trop petites ou qui sont nées juste après l'échange, et dont les parents sont venus de la Grèce en tous cas. Quant aux groupes des enfants à leurs vingtaines, ce sont les arrières-petits enfants du premier groupe et leurs enfants. C'est ainsi que nous avons essayé d'observer le transfert de mémoire entre les générations, en laissant une d'entre elles. Il est utile de souligner la notion de génération ici. Dans son œuvre principale intitulée *Le problème de Générations*, Karl Mannheim explique que les personnes de la même génération doivent naître dans la même ambiance socio-culturelle, mais il souligne quand même que ce n'est pas suffisant. Pour former un véritable *ensemble générationnel* il insiste sur une liaison concrète, la participation au destin commun de l'unité historico-social en question¹⁴³. Selon Pierre Nora, construction d'une mémoire et « self-acceptation » d'une génération est comme deux visages d'un même phénomène¹⁴⁴. La génération de l'échange est, pour cette raison, est un lieu de mémoire au sens Noraïen. La vie de cette génération-ci est formée par le fait de l'échange de population ; cette échange a orienté leurs vies et c'est ainsi qu'une « génération » au sens Mannheimien est émergée. La mémoire de l'échange s'est fixé à cette génération.

On a fait des entretiens avec 10 personnes du premier groupe, dont 5 étaient des femmes¹⁴⁵ et 5 étaient des hommes¹⁴⁶. Alors que le nombre des personnes dans le deuxième groupe était 5, dont 3 étaient des femmes¹⁴⁷ et 2 étaient des hommes¹⁴⁸. La raison principale qui explique le peu nombre des personnes dans le deuxième groupe est le fait qu'il n'existe que peu de jeunes à *Karaburun*. Les jeunes sont immigrés à Izmir et aux autres métropoles pour l'enseignement et pour travailler. Il existe deux lieux principaux des entretiens : les maisons et les « cafés » de village¹⁴⁹. C'est ainsi pour les entretiens collectifs aussi. Quant aux entretiens avec *Müfide Pekin*, la vice-présidente de la Fondation des Echangés de Lausanne et avec *Çimen Turan*, membre

¹⁴³ Karl Mannheim, *Le problème de générations*, Paris, Nathan, 1990, pp.58-69.

¹⁴⁴ Nora, *op.cit.*, p.185.

¹⁴⁵ L.K. (78 ans), A.I. (72 ans), A.E. (90 ans), H.Y. (80 ans), Z.K. (80 ans).

¹⁴⁶ N.Ö. (80 ans), İ.G. (86 ans), R.G. (88 ans), R.K. (88 ans) R.K. (83 ans).

¹⁴⁷ A.I. (23 ans), Ö.A. (22 ans), E.K. (26 ans).

¹⁴⁸ S.K. (26 ans), A.K. (26 ans).

¹⁴⁹ Tous les entretiens avec les femmes ont été faits à leurs maisons, alors que les entretiens avec les hommes, sauf celui d'İ.G. ont été faits au café du village. Les entretiens avec les jeunes, eux aussi ont été faits dans les maisons et au café du village (sauf celui d'Ö.A. que nous avons fait à son bureau).

du Conseil Administratif de ladite fondation, ils ont été faits dans le bureau de la fondation.

2.2. UNE ÉTUDE DE LA MEMOIRE ET DE L'IDENTITÉ AVEC LES ECHANGÉS DE *KARABURUN*

En évaluant les résultats de notre travail, nous devons indiquer que l'extension du travail est limitée avec les échangés installés à *Karaburun*. Donc on n'essaie pas d'atteindre à des jugements qui intéressent tous les échangés de Lausanne ; on fait des constatations spécifiques à *Karaburun* à partir des entretiens faits avec les échangés qui sont installés à ce département, mais on n'affirme pas que *Karaburun* soit un champ de travail exceptionnel.

Les points à respecter pour un travail sont énumérés comme suivant :

1. Les caractéristiques de la région d'origine
2. Les caractéristiques de la région installée
3. La concentration de la population résidante/échangée de la région d'origine
4. La concentration de la population résidante/échangée de la région installée

La différenciation de l'origine des échangés (rurale ou urbaine) est remarquable pour notre sujet. Tout d'abord, le pourcentage de comprendre et lire le grec est plus haut chez les échangés de l'origine urbaine. Ceci rend possible le transfert écrit de la mémoire à côté du transfert oral. Chez les cultures analphabètes quant à elles, l'importance de la tradition orale et de l'utilisation de la mémoire est évidente. C'est pour cette raison que le caractère spécifique de littérisme qu'un peuple a collectivement va probablement influencer fortement leur expérience d'immigration¹⁵⁰. Selon Hirschon, l'effet de la déportation obligatoire peut être plus détruisant dans un environnement où le littérisme est relativement moins important et où les traditions orales sont dominantes, et aussi chez les collectivités où il existe un pont entre le passé et l'actuel à travers de l'utilisation active de la mémoire. De l'autre côté, les conditions de travail à la ville et au village sont évidemment différentes. Dans l'espace urbain, il s'agit des travaux où l'occasion de socialisation

¹⁵⁰Hirschon, *op.cit.*, p.14.

est plus remarquable, tandis qu'il existe une mode sociale fermée en raison des travaux liés au sol dans l'espace rural. Comme *Çimen Turan* de la Fondation des Echangés de Lausanne le souligne :

« Les chaînes de communication sont fermées chez les échangés de l'origine rurale. Ils ne s'intéressent qu'à leur propre environnement. Ils s'installent aux villages ici, et la modification extérieure qu'ils connaissent reste inférieure à celle des personnes qui sont installés aux diverses villes autour d'eux. Ils exploitaient le sol et ils vivaient en tant qu'une société rurale là-bas, et c'est pareil ici ».

Comme nous l'avons déjà indiqué, les occasions de communications dans les villes seront différentes par rapport au village. Par exemple, dans la ville, on connaît évidemment plus de monument et de cérémonie, que nous acceptons comme des outils soutenant la mémoire. C'est la raison pour laquelle les travaux doivent tenir en compte la localisation rurale/urbaine.

Un autre point dont il faut tenir compte et l'équivalence entre les résidents et les échangés dans la région d'origine et installée. Par exemple, les échangés qui n'ont pas connu de résident dans la région installée et qui ont continué à avoir une vie de société fermée peuvent garder leurs habitudes et leurs langues. Mais les échangés qui co-habitent avec les résidents développeraient sûrement des reflexes. La mémoire et la formation d'identité liée à la mémoire doivent être évalué en tenant compte de ces variants.

Avant de passer aux notes de notre travail, il nous faut de faire une explication sur les qualifications que nous utilisons. Pour les personnes installées à *Karaburun* en fonction du Protocole sur l'Echange des Populations Grecque et Turquie signé en 1923, nous utiliserons le mot « échangé » (*mübadil*) pendant le travail. Nous devons rappeler qu'ils se sont définis plutôt comme « émigré » (*muhacir*) ou parfois comme « échangé d'Atatürk » (*Atatürk mübadili*) dans les entretiens. Quant aux personnes qui vivaient à *Karaburun* au temps de l'échange des populations, ils sont appelés comme les « résidents » (*yerliler*), et nous aussi, nous utiliseront le même mot.

2.2.1. Le cadre de mémoire des émigrés placés à *Karaburun*

Karaburun avait perdu la moitié de sa population 85 ans avant la date du présent travail. Et seulement quelques mois plus tard ceux-ci avaient été remplacés par des nouveaux « voisins » qui faisaient à peu près un tiers de sa population. Il est évident que cette situation peut être considérée comme un événement social bouleversant et pour les habitants de *Karaburun* et pour ceux qui y ont installés postérieurement. Comme l'affirme Hirschon, l'importance d'une mémoire collective pour les communautés arrachées de ses racines est incontestable: Là, la mémoire devient un lien critique pour pouvoir reconstruire sa vie, un moyen de pouvoir maintenir sa présence culturelle et une accumulation sans laquelle on sera dépourvu de son identité. Alors quelle est la place de la mémoire pour les échangés de *Karaburun*?

2.2.1.1. Ils se souviennent... mais de quoi?

Comme la mémoire collective ne peut être transmise biologiquement il faut un effort spécial pour pouvoir la garder vivante à travers les générations. L'enregistrement, l'animation, l'expression et le répétition du sens assurent la continuité de la mémoire. Le fait que la mémoire collective n'est pas naturelle mais fictive nous aboutit à la conclusion que la mémorisation est la plupart du temps un processus de la construction plutôt que de la reconstruction. Ce n'est pas parce que nous attendions qu'ils se rappelaient de cette période que nous avons parlé avec les échangés et les enfants des échangés mais avec l'objectif de pouvoir comprendre la place qu'occupent le lieu qu'on a abandonné et le lieu où on est arrivé dans les mémoires. C'est pourquoi et comme les récits ont une caractère de la transmission on attendait qu'on exprimerait ce qu'on a dans la mémoire avec la troisième personne de singulier ou du pluriel. Mais pendant nos entretiens nous avons souvent remarqué qu'on s'appropriait ces souvenirs. Ainsi on voit qu'il ne reste plus de distance entre le récit et l'interlocuteur et qu'il ne fait que continuer le récit du groupe. C'est que les souvenirs, qu'ils soient fictifs ou réels, sont déjà placés dans l'étendue spirituelle et matérielle du groupe. Par exemple, R.K. qui était venu du village *Ağustos* de Thessalonique à l'âge de trois ans raconte le lieu qu'ils ont quitté en disant: «

Oradayken fabrikalarda çalışırdık »¹⁵¹. Nous pouvons imaginer que ça ne peut être que la famille d'un enfant de trois ans qui travaillait dans l'usine. De même façon, R.G. qui est venu du village Pravušta de Kaválla, relève que sa famille s'y occupait de l'agriculture quand il énonce « *Çok güzel, suluk yerlerdi bizim oralar.* »¹⁵². Bien que R.G. est venu à *Karaburun* après que les grecs y ont quitté, il poursuit: « *En zengin köy burasıydı. 3 meyhane, kilise vardı. Kayanın tepesinde bile kilise vardı. Çalışkandı gavurlar, sırtında çocuğu, şu kadar yerde sabahtan akşama çalışırlardı* »¹⁵³. A.E. qui était venu dans son berceau affirme parallèlement, « *Sonra sonra yerlilere alıştık. Başta yabancı gibi geldi bize* »¹⁵⁴. Pour un individu, le choix des éléments qu'il s'en souvient et leur interprétation sont liés aux mécanismes sociaux qui permettent de s'identifier avec les événements qu'il considère comme constructifs pour son groupe. D'après *Mithat Sancar*, généralement, nous nous souvenons des événements qui ont été produits avant nous et dont nous n'avons pas vécu dans la mesure et la façon dont ils sont importants pour le groupe auquel nous sentons de l'appartenance. De ce point de vue, le groupe fonctionne comme une sorte de 'filtre' ou de cadre, en reprenant le terme d'Halbwachs¹⁵⁵.

Le contenu de la mémoire, son organisation, sa durée et sa façon de la conservation dépendent des conditions de l'entourage social et culturel de la personne qui possède cette mémoire. Ceux qui vivent sous des conditions comparables ou dans une même génération peuvent, avec le temps, perdre les couleurs individuelles de leur mémoire et développer une mémoire commune. Ainsi pendant nos entretiens, les échangées et les enfants des échangés ont insisté sur un récit similaire, dépourvu des détails personnels. Pas seulement leur récit mais leur manière d'expression aussi étaient semblables; les entretiens sont composés des phrases courtes, coupées et répétitives. Le fait que tous ont un rythme pareil et qu'on donne des réponses semblables à la même question est une donnée aussi importante que le contenu des réponses et nous aboutit à la même conclusion avec les réponses. La question de ce qu'ils savent à propos de « là-bas » constitue l'axe principal de

¹⁵¹ « Là bas, nous travaillions dans les usines ».

¹⁵² « Là bas nos terrains étaient humides, très beaux ».

¹⁵³ « Ici était le plus riche village. Il y avait trois tavernes et églises. Il y avait même une église au sommet du rocher. Les incrédules (gavur) étaient zélés, avec leurs enfants au dos, ils travaillent sur cette terre modeste du matin au soir ».

¹⁵⁴ « C'est avec le temps qu'on s'est habitué aux gens du pays. Au commencement ils étaient comme des étrangers pour nous ».

¹⁵⁵ Sancar, *op.cit.*, p.42.

notre travail de la mémoire. Cette question principale contient des sous-titres comme qui est-ce qui les a transmis ce qu'ils savent, qu'est-ce qu'ils s'en souviennent le plus. Pendant les entretiens les réponses de ces questions se correspondent complètement: « *Orada ceviz ağaçları var, kestane ağaçları var, bolluk bereket içinde yaşıyorlardı!* »¹⁵⁶. Le fait que le même récit se répète dans le même rythme et avec des phrases courtes nous fait poser la question d'où et comment est-ce qu'on a reçu cette information. Contrairement aux hommes indigents qui fréquentaient les cafés, les femmes et les hommes échangés se réunissaient dans les maisons et pendant ces réunions ils racontaient fréquemment les lieux qu'ils ont quittés. Ce qu'on se souvient de ces réunions sont en bref qu'en Grèce¹⁵⁷ ils avaient de belles grandes maisons, des jardins fertiles plein de fruitiers et qu'ils vivaient en plénitude. Le fait que la plupart des interlocuteurs déduit que la source de leur savoir sur leur racines sont ces réunions peut nous donner une indice sur la raison de l'adaptation d'un discours presque'identique. Mais il faut aussi prendre en considération que les échangés proviennent de deux régions différentes. Nous en déduisons qu'avec le temps, les perceptions du passé des populations prévenantes de deux régions différentes sont détachées du passé lui-même et qu'elles ont développé une idée commune sur le passé. Nous pouvons expliquer la période de l'échange comme une période de « l'accélération de l'histoire » avec le terme Daniel Halévy que nous avons mentionné antérieurement. Ici l'accélération n'est pas une accélération qui implique de la continuité et de la permanence mais une accélération qui casse la continuité et apporte le changement. Le passé passe de plus en plus vite et la perception d'hier-aujourd'hui-demain que Nora affirme être sur une ligne linéaire est brisée. Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, cette accélération de l'histoire, selon Nora, a deux effets sur la mémoire; l'effet d'*accumulation*, lié au sentiment de la perte et qui est responsable du gonflement de la fonction de mémoire¹⁵⁸. Deuxièmement, pour les raisons de l'imprédictibilité de l'avenir et de l'éloignement très rapide du passé et de son anéantissement dans son obscurité ;

¹⁵⁶ « Là-bas, il y a des noyers, des marronniers, on y vivait en abondance, en plénitude! »

¹⁵⁷ « Dans aucun des entretiens on n'a prononcé la Grèce comme le nom du lieu d'où on est venu. On donnait toujours le nom du village».

¹⁵⁸ Nora cite cette situation comme « approprier impétieusement quelque chose dont nous ne possédons pas». Cette assertion correspond aussi avec l'explication de la surabondance d'Assman. Rappelons: « C'est que la génération qui a témoigné la période où on a vécu les plus pénibles catastrophes et commis les plus graves crimes contre l'humanité depuis l'histoire écrite, est en train de quitter la vie».

« l'autonomisation du présent, l'émergence du présent comme catégorie d'intelligibilité de nous-mêmes, mais un présent déjà historique, doublé d'une conscience de lui-même et de sa vérité »¹⁵⁹.

Selon Nora c'est ce deuxième effet qui donne à la mémoire cette actualité. L'union qui existait auparavant entre le passé et l'avenir est maintenant entre le présent et la mémoire. Car le groupe des échangés qui ont vécu la période de l'échange et qui, en se détachant de leur passé très vite, ont retrouvé une nouvelle ensemble de réalité, ont dû construire leur mémoire avec aujourd'hui au lieu du passé et c'est à cause de l'accélération de l'histoire. Le fait que le souvenir de leur pays d'origine des échangés qui sont venus de deux régions différentes est devenu commun et est limité à un récit restreint, qui ne s'étend pas à la généralité de la vie ne peut-être pas être intégralement expliqué par l'accélération de l'histoire et delà, la construction du passé d'aujourd'hui au lieu du passé. C'est pour cette raison que pendant les entretiens on a reposé aux interlocuteurs les mêmes questions plusieurs fois et sous différentes formes et on a aussi observé comment le récit pouvait changer ou se différencier. En effet on a constaté que par la suite des entretiens et à force d'insister sur les mêmes questions avec des formulations différentes, le ton du discours changeait et que ce qu'on leur a été transmis par leur famille n'était pas seulement limité à des grandes maisons et des terres fertiles.

Rappelons l'assertion du « cadre » qu'Halbwachs, le premier théoricien de la notion de la mémoire collective a mentionné dans son ouvrage *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* et puis poursuivit dans *La Mémoire Collective*; la mémoire est limitée par un cadre social. Cette mémoire peut enregistrer pas seulement ce que nous avons vécu mais aussi ce que nous avons écouté et entendu comme si nous les avions vécu mais ces enregistrements sont oubliés s'ils sont restés en dehors du cadre. À savoir comme Halbwachs l'affirme, oublier n'est pas un échec de la mémoire, ni l'oubli l'effacement des registres mais c'est que cet événement ou cette chose est resté en dehors du cadre social et qu'il n'est pas traité et le vice versa; ce qu'on s'en souvient sont ceux qui sont inclus dans le cadre social, approuvés par le cadre social. C'est pour cela qu'on n'insiste que sur 'ces événements' et, ceux qui font partie à la même intégrité sociale commencent à leur récit par 'ces événements'. Comment ce cadre

¹⁵⁹ Nora, *op.cit.*, 2002.

est déterminé, comment on assure qu'on s'en souviene de ce qui est resté dans le cadre et comment on repousse en dehors du cadre et on oublie les autres souvenirs sont les questions importantes que les travaux de la mémoire doivent répondre.

Une des manières importantes d'exclure et par là d'oublier certains souvenirs selon le cadre déterminé est de les «rappeler d'une autre façon ». Dans cette série de récits ceux qui dominant sont la beauté des lieux d'où on est venu, «les grandes maisons, les terres fertiles, les noyers et les marronniers ». Ce récit dissimule sans doute d'autres récits. Comme Ricœur le précise, « voir une chose, c'est ne pas en voir une autre. Raconter un drame, c'est en oublier un autre »¹⁶⁰. Ici nous ne parlons pas d'orienter la mémoire vers le «faux rappel » en déformant l'histoire mais d'empêcher la mémoire de se rappeler de certains événements en insistant constamment sur d'autres événements donnés, en attirant continuellement son attention à d'autres événements. Si nous continuons en citant de la première partie; avec les termes de Schudson, une façon de voir est à la fois une façon de ne pas voir, une façon de se rappeler est à la fois une façon d'oublier¹⁶¹. À force d'insister répétitivement sur certains événements, ceux-ci gagnent une place dominante et cela entraîne sélectivement l'effacement et l'obscurcissement des autres événements. Ainsi dans cet exemple, les beaux jardins et les grandes maisons sont devenus les récits dominants et ont laissé plusieurs récits de ton différent en dehors du cadre. C'est pour cela que les réponses que les interviewés donnent aux questions sur « le lieu d'où ils sont venus » sont identiques. Le cadre social de la mémoire de l'échange est devenu si étroit qu'il est très difficile de sortir hors du récit dominant. Il peut être à cause de ce cadre si étroit que les discours aient le même rythme et que les phrases soient courtes et coupées. Quand même il y a eu deux points restés en dehors de ce cadre mais dont nous avons pu faire mentionner en diversifiant les questions.

Parmi les récits qui sont restés dans l'obscur arrivent en premier plan les difficultés que les familles ont vécu dans les lieux d'où elles sont venues. Même si le récit général est comme l'affirme R.K., « *Orada kötülük yokmuş, her şey güzelmiş* »¹⁶², à la fin des interrogations persistantes nous aboutons à d'autres points. Nous apprenons qu'ils ont affronté à des difficultés et au bourg d'Ağustos et dans le

¹⁶⁰ Ricœur, *op.cit.*, p.584.

¹⁶¹ Michael Shudson « Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri », *Cogito*, numéro 50, 2007, p.181.

¹⁶² « Là bas il n'y avait pas de mal. Tout était beau. »

village de Pravuşta. D'après H.Y. : « *Dedemi öldürmüşler. Oduna gitmiş, katır yalnız gelmiş. Çok eziyet yapmışlar aslında* »¹⁶³. Dans la phrase suivante de R.G., nous voyons une intériorisation qui peut nous éclaircir sur pourquoi on ne raconte pas ce genre d'histoires : « *Orada bize eziyet de yoktu. Güllüm balm geçiniyorduk. Bizim köyde 1-2 kişiyi kestiler ama o kadar eziyet olur* »¹⁶⁴. On ne s'attarde pas sur les souvenirs négatifs, on passe ces sujets par quelques phrases. Nous savons de plusieurs travaux que les événements honteux, qui renforcent le sentiment de la culpabilité¹⁶⁵ et traumatiques sont les événements dont on ne préfère pas de se rappeler. Comme Hodgkin et Radstone le résume:

*« L'amnésie est souvent utilisée comme un chiffre pour le déni du passé honteux »*¹⁶⁶.

La question de savoir si ce que les échangés ont vécu dans les lieux qu'ils ont quitté a oui ou non eu un effet traumatisant sur ses esprits peut sans doute être le sujet d'un autre travail. Surtout après la période de 3^{ème} Reich on a conduit plusieurs travaux différents sur le trauma et la mémoire. Mais comme la structure physiologique de la mémoire n'entre pas dans le domaine de notre présente mémoire, ici nous ne mentionnerons pas ces travaux. D'autre part, dans quelques travaux on attire l'attention sur le fait que les événements traumatiques peuvent être délusoires et que la mémoire peut les saisir de différentes façons:

*« Événement traumatisant que l'origine est trompeuse, en effet, c'est précisément la manière dont l'esprit fait ses propres interprétations. Traumatisme de ce point de vue est une réponse non pas tant à un événement sur le sens donné à cette manifestation.*¹⁶⁷ »

Ici nous nous bornons à insister brièvement sur le fait qu'on préfère de ne pas s'en souvenir des souvenirs 'mauvais' et constatons que la mémoire culturelle

¹⁶³ « Ils avaient tué mon grand père. Il était allé cueillir du bois mais son mulet était revenu seul. On les avait beaucoup molesté en réalité. »

¹⁶⁴ « Là bas, il n'y avait pas de souffrance pour nous. On s'entendait très bien. Dans notre village on a tué 2 ou 3 personnes mais tant de peine, ça peut se faire. »

¹⁶⁵ Voir Neşe Özgen, "Seçici Unutmanın Tanıklıkları", **Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları: Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar**, İstanbul, Tarih Vakfı, pp. 177–199

¹⁶⁶ Katharine Hodgkin et Susannah Radstone, « Introduction: Contested Past », **Contested Pasts: the Politics of Memory**, Ed. Katharine Hodgkin et Susannah Radstone, London, MPG Books, 2003, p.16.

¹⁶⁷ Katharine Hodgkin and Susannah Radstone, « Remembering Suffering: Trauma and history », **Ibid**, p.97.

s'orientent vers quelques points précis du passé, avec les termes d'Assman. Et les porteurs de cette mémoire reconstruisent le passé en insistant sur les points qu'ils préfèrent.

Un autre sujet qu'on dissimule est les difficultés que les familles ont affrontées quand ils sont arrivés. C'est que quand nous demandons, est-ce qu'ils n'avaient vécu aucune difficulté quand ils sont arrivés, les réponses ne concernent que les difficultés économiques. La répartition disproportionnée des champs à cultiver, la faiblesse du rendement et parallèlement du revenu à cause d'avoir rencontré de nouveaux produits agricoles composent l'axe principal du récit. Quand on revient aux difficultés sociales, la première réaction est 'on les avait bien accueilli ici' mais au cours de la conversation nous comprenons que les endogènes et les immigrés ont eu des difficultés à s'intégrer pendant une durée non négligeable. R.G. qui était venu à l'âge de deux ans, résume ainsi la façon dont les endogènes se moquaient de leur style d'habillement, de leur dialecte: « *Bize gülüyorlardı, koca gocuklar giymişiz diye. Kadınlar peçe takarlardı. Gelenler başka türlü konuşurdu bir de...* »¹⁶⁸. A.I. qui était né à Karaburun affirme qu'il abhorrait les endogènes surtout parce qu'ils les trouvaient sals: « *Umman aga varmış, örtüsünü kaldırmış muhacirler geliyo diye, kötü kokar macırlar diye. Anneciğim çok ağlardı. Dışardan geldiler ya dışıyorlar, feraceli merceci ya. Üstleri örtülü, adamların ayaklarında çarık. Biraz itelemişler. Mesela bizim yemeklerimizden yemezlerdi pis diye, elimizden almazlardı* »¹⁶⁹. A.E. aussi raconte des histoires similaires: « *Önceleri onlar bizi beğenmedi, biz onları beğenmedik. Yeni gelmişler diye, yabancı gözüyle bakarlardı. Bize muhacir ya da aşot derlerdi, gelmezler gitmezdi. Aşot çingene gibi demek, kötü yani* »¹⁷⁰. Ces récits contredisent considérablement ses discours précédents où au commencement ils affirmaient qu'ils s'entendaient toujours très bien. Au point qu'il est même quelque fois possible de trouver ces deux expressions dans la même phrase. Les paroles de İ.G. en est un

¹⁶⁸ « Ils riaient à nos parce que nous portions des grands manteaux. Les femmes portaient des voiles. Et aussi, les nouveaux venus parlaient d'une façon différente... »

¹⁶⁹ « On disait qu'il y avait un Umman Aga, qu'il enlevait sa couverture quand les immigrés arrivaient parce qu'ils avaient une odeur désagréable. Ma chère maman pleurait beaucoup pour cela. Comme ils étaient venus de l'étranger, ils portaient des manteaux etcetera, on les discriminait. Elles portaient des voiles, les hommes avaient des babouches au pied. On les avaient un peu repoussés. Par exemple ils ne mangeaient pas de nos repas, ne prenaient pas de nos mains en pensant que nous étions sals ».

¹⁷⁰ « Dans les premiers temps nous ne les avons pas plu et ils ne nous ont pas plu non plus. Ils nous trouvaient étrangers parce que nous étions des nouveaux venus. Ils nous appelaient les immigrés ou les 'aşot' et ne fréquentaient pas nos maisons. Aşot veut dire quelqu'un comme gitan, c'est péjoratif. »

exemple: « *Buradakilerle kaynaşmakta hiç zorluk çekmemişler. Zaten nüfus da yokmuş o zaman burada. Sonra zamanla alışıldı tabii, kız alıp vermeler başladı* »¹⁷¹.

Dans cet exemple aussi, c'est la sélectivité de la mémoire qui prévaut. Comme nous l'avons mentionné dans la première partie; la mémoire qu'Assman appelle la mémoire fonctionnelle ou la mémoire collective est une sélection dont la société fait du passé en les appropriant et les actualisant¹⁷². Ce sont des souvenirs conscients qu'on a moulé dans des formes d'un sens donné. Ils contribuent à la constitution et à l'appropriation d'une valeur donnée. Les souvenirs dont on n'en est pas fier, qui sont loin de renforcer le sentiment du respect de soi et qui ne trouvent pas de place dans cette sélection peuvent être repoussés en dehors du cadre par la société et enregistrés ainsi dans la mémoire collective. Alors le contenu de cette sélection constitue le cadre social. Comme l'oubli ne veut pas dire l'effacement des enregistrements avec des appels accentués on peut reconvier ces souvenirs. La mémoire fonctionnelle et la mémoire enregistreuse qu'on considère sous la mémoire culturelle ne sont pas indépendants et elles sont en constante relation. Pour diverses raisons, on peut illuminer tels éléments de la mémoire enregistreuse et les relever au rang de la mémoire fonctionnelle ou la mémoire fonctionnelle peut renvoyer quelques éléments à la mémoire enregistreuse. Selon Aleida Assman, cette relation de tension qui existe entre la mémoire fonctionnelle et la mémoire enregistreuse, entre l'oubli et le rappel, et entre le conscient et le sous-conscient détermine la structure de la mémoire culturelle et constitue la cause de la nature à la fois ouverte aux changements et complexe, hétérogène et fragile de la mémoire culturelle¹⁷³.

2.2.1.2. La mémoire au service de la convenance

D'après *Şerif Mardin*, les travaux sur l'identité se sont déplacés du domaine individuelle, de la question de comment les gens pourraient parvenir à un soi satisfaisant dans leur vie vers l'effort de comprendre comment un groupe peut s'intégrer convenablement dans une communauté différente même avec leur nom

¹⁷¹ « Ils n'avaient subi aucune difficulté à s'intégrer avec les endogènes. D'ailleurs ces lieux là n'étaient pas très peuplés. Mais avec le temps on s'était habitué bien sur, on avait commencé à s'apparenter ».

¹⁷² Aleida Assman, *Das Gedachtnis-Brücke zwischen den Wissenschaften*, cité par Sancar, **op.cit.**, p.47.

¹⁷³ Sancar, **op.cit.**, p.53.

collectif qui est changé¹⁷⁴. L'introduction d'un groupe dans un autre, sa capacité de pouvoir y reconstruire sa vie et d'y conserver son existence culturelle est lié à la mémoire de ce groupe. Le groupe peut développer des « rituels de la résistance »¹⁷⁵ en s'appuyant sur la mémoire. Renée Hirschon, précise dans les travaux qu'il a conduit avec les immigrés à Kokinia, la région d'immigrants d'Athènes que les deux groupes qui se sont affrontés peuvent ne pas s'intégrer, résister à l'intégration même s'ils possèdent une infrastructure culturelle semblable. Il souligne que même si le travail a été effectué dans les années '70s, 50 ans après l'échange, le groupe des immigrés conservait une mémoire excentrique et qu'ils exprimaient leur identité distinctement des indigènes:

« Il est intéressant de voir que le sentiment d'une identité distincte demeure depuis une période de 50 à 60 ans car la plupart des caractéristiques sociales et culturelles des immigrés et des habitants locaux c'est à dire des grecs urbains étaient communes. Tous les immigrés étaient des Chrétiens orthodoxes, culturellement et physiquement ils passaient pour des Grecs et la grande majorité parlait grec. Aucun des indices explicites comme les différences physiques, les variations linguistiques ou religieux qu'on utilise souvent pour designer une identité différente n'étaient présent. Autant qu'on s'attendait logiquement à ce que pendant cette période, ces deux peuples se soient intégrés sans problème. Mais malgré la très forte similitude, le peuple de Kokinia a conservé le sentiment d'une identité distincte et a essayé sans cesse de bâtir une frontière. De cette manière, ils ont construit un groupe différent qu'on peut distinguer pas par les critères visibles mais par des termes notionnelle »¹⁷⁶.

Dans notre domaine aussi, il est question de deux groupes dont la plupart des caractéristiques sociales et culturelles sont communes. De plus, le groupe qui est arrivé n'est pas si peu nombreux pour pouvoir disparaître dans la communauté existante puisqu'il formait un tiers de la population. Tous les échangés qui sont venus parlaient turc et étaient musulmans comme les indigènes de *Karaburun*. Mais comme nous l'avons vu précédemment, pendant la première rencontre les deux groupes ne se plaisaient pas réciproquement, se trouvaient grossiers, sales et il y

¹⁷⁴Şerif Mardin, « Adlarla Oyunlar », **Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat**, Ed. par Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber , İstanbul, Metis Yayınları, 2002, p. 128.

¹⁷⁵ C'est la notion que de Certeau mentionne dans son livre, *L'invention du Quotidien*. Il indique que la sous culture abat les lieux créés par la culture dominante en développant des rituels de la résistance.

¹⁷⁶ Hirschon, **op.cit.**, p.5.

avait de la discrimination; pendant des années on a veillé à ne pas unir les familles (à ne pas s'apparenter). Tandis qu'actuellement on se rappelle à peine de ces conflits. Alors qu'est-ce qui a changé? D'abord nous devons faire attention à la manière dont le premier groupe d'échangés décrit ce processus. Par exemple, R.K. qui était venu à l'âge de trois ans affirme; « *Bizim dilimiz başkaydı, biz kaba kaba söylerdik* »¹⁷⁷. Il exprime que leur dialecte était différent de celui des indigènes mais qu'ils appréciaient le dialecte des indigènes. De même, en parlant des styles des vêtements on ne souligne pas qu'on s'habillait différemment des indigènes mais on exprime que leurs habits étaient plus laids. C'est pour cela qu'ils ont essayé de changer leurs habits et leur dialecte comme K.K. l'affirme ; « *Annemler bizden daha kaba konuşurdu. Burdakiler nazik konuşurdu. Hâlâ bizim de dillerimiz biraz kayıyor* »¹⁷⁸. Selon A.I. « *Konuşmamız farklıydı, mari derdik çok. Efendim gibi bir anlamda. Sonra herkesten görerek herhalde bıraktık öyle konuşmayı* »¹⁷⁹. Il raconte aussi qu'ainsi, ils ont petit à petit renoncé à leur façon de s'habiller; « *Siyah önlük yapardık, annelerimiz ferace giydiği için biz de önce önu düğmeli önlük giydik, sonra bıraktık* »¹⁸⁰. On comprend que les échangés ont quitté par consentement leur dialecte et leur façon de s'habiller qui étaient distinctifs au premier abord et ont choisi de s'adapter aux indigènes.

Ils n'ont pas seulement renoncé à leur dialecte et à leur style d'habillement mais ils ont aussi changé la plupart de ses habitudes de la vie quotidienne. On rapporte par exemple que les femmes échangées savaient des ouvrages d'aiguille et de la dentellerie que les femmes endogènes ne savaient pas. Les femmes échangées passaient la plupart du temps qui leur restait des travaux domestiques avec la dentellerie et l'ouvrage d'aiguille. A.I. qui a 72 ans: « *Mahucirler ne el işleri yapar. Battaniye yaptım bir gör. Lambarın camına bile örtü yaptım gençken.* »¹⁸¹ A.I. avait perdu son habitude d'ouvrage d'aiguille avec le temps et même si elle a eu des filles, elle ne le les a pas appris. Quant à A.E.; « *Biz kızken dantel yapardık. Annemle gece gündüz dantel yaptık. Kimse annem gibi yapamazdı. Sadece muhacirler oya işi, dantel işi yapardı. 4*

¹⁷⁷ « Notre langage était différente, nous parlions grossièrement ».

¹⁷⁸ « Nos mamans parlaient plus vulgairement que nous. Les gens du pays parlaient plus subtilement. De nos jours même, notre dialecte s'en apparente quelque fois ».

¹⁷⁹ « Notre façon de parler était différente, nous utilisons le mot 'mari' très souvent. Ça avait un sens comme 'pardon ?'. Puis, je crois que sous l'influence des autres, nous avons quitté cette façon de parler ».

¹⁸⁰ « Nous cousions des tabliers noirs. Comme nos mamans portaient des manteaux noirs nous avons aussi porté d'abord des tabliers boutonnés mais nous les avons abandonné avec le temps ».

¹⁸¹ « Les immigrées faisaient tant d'ouvrages. J'avais même tissu une couverture, tu devrais voir. J'avais même fabriqué des enveloppes pour les glaces des lampes, quand j'étais jeune. »

kızım var, hiçbirine öğretilmedim. Annemlerden sonra kimse yapmadı, ben de bıraktım, şimdi köyde yapan yok. Unutuldu gitti. »¹⁸² Or pour les femmes, les ouvrages ne sont pas seulement une aptitude personnelle mais aussi un fragment de la vie sociale. Il est intéressant de remarquer que les femmes n'ont pas eu l'envie de faire passer cette qualité à leurs filles. Ici nous ne perdons pas de vue la différence d'opinion et du style de vie entre les générations que nous mentionnerons plus tard. On pourrait très facilement traduire ces différences comme la destruction ou la transformation des valeurs traditionnelles mais rappelons que les filles dont le premier groupe de femmes que nous avons interrogé (les échangées ou celles qui sont nées juste après l'échange) n'a pas appris à tisser sont toujours des femmes villageoises qui ont déjà atteint 50 à 60 ans. En plus, ce qui est à remarquer que ce ne sont pas les filles qui ont résisté à apprendre mais ce sont les mères qui n'ont pas eu cette tendance de leur apprendre. Car selon nos observations, l'ouvrage d'aiguille et de tels ouvrages fins étaient les dons propres aux femmes échangées. Les faire continuer implique une résistance d'être échangé, d'insister de rester échangé. Comme les autres aptitudes que nous avons mentionné, on a choisit de les perdre, de les effacer des mémoires.

Une autre des transformations les plus importantes des échangés a été vécue dans le domaine des habitudes gastronomiques. La gastronomie a le caractère d'être le miroir de différentes habitudes de la vie quotidienne. On peut attendre que les habitudes gastronomiques des peuples qui ne sont pas de la même géographie, qui ne vivent pas dans le même climat soient différentes. Or nous savons que les habitudes alimentaires des échangés étaient très différentes de celles des habitants de *Karaburun*. Contrairement à la cuisine de *Karaburun* où dominent l'huile d'olive et les herbes d'Égée, les échangés avaient une cuisine plutôt dominée par les pâtés et du beurre. Quand nous demandons aux femmes échangées les repas qu'elles ont apportés de leur pays d'origine, nous remarquons qu'on ne prépare plus les repas que les mamans préparaient. Seulement la pita à l'oignon qu'on appelle de nos jours la pita d'immigré a pu rentrer dans la cuisine de *Karaburun*. À part cela, il n'est plus possible de trouver un repas propre à la cuisine des échangés. Les repas qui sont restés de leur mamans dans leur mémoires ne sont souvenus que dans la même

¹⁸² « Quand on était des jeunes-filles on faisait de la dentellerie. Avec maman nous tissions tout le temps. Maman était unique dans ce domaine. Seulement les immigrés faisaient l'ouvrage d'aiguilles, de la dentellerie. J'ai eu deux filles, je ne les a appris à aucune. Après nos mamans personne ne les a pratiqués, moi non plus, j'en ai eu assez. Maintenant personne ne fait de tels ouvrages dans le village. On les a oublié. »

famille et d'une manière superflue car ils n'ont pas continué de préparer ces repas que leur mamans préparaient. K.K. affirme que les immigrés avaient des repas différents des endogènes: « *Birbirlerinin yemeklerini bilmezlerdi. Zamanla öğrendiler annemler yemekleri. Onlar da muhacir pidesini öğrendiler* »¹⁸³. Quand nous demandons à L.K. si les immigrés avaient des repas différents elle répond: « *Anneannemin yemeklerinden soğan pitesi, sonradan muhacir pitesi dediler, onu hatırlıyorum. Bir de softuyu çok severdim* »¹⁸⁴. Hors de L.K., nous n'avons rencontré personne qui se rappelle de *softu* pendant nos entretiens individuels et en groupe et elle-même n'a pas continué de préparer ce repas. Quand nous avons posé une question pareille à A.I., elle nous a raconté les repas qu'elle savait mais qu'elle ne prépare plus: « *Pekmez helvası yapardı annem, tumaj derdik biz. Pekmezle yağı kızdırıp hamuru pişirip tepsiye dökersin. Bir de çorba var; kavurmayı kavurur, su koyardı, kaynarken un çalardı, kırmızı biberle falan haşlardı. Ama biz yapmıyoruz.* »¹⁸⁵ A.E. aussi nous rapporte un récit semblable: « *Yerlilerin bilmediği yemekleri yapardı annemler, çömlleklerde yaparlardı, sonra, bilmem neden yapmaz olduk* »¹⁸⁶. Comme on l'a vu, on a accepté que le groupe qui était venu d'une géographie et d'un climat différents avait naturellement des repas différents. Mais comme ça a été aussi le cas pour le style d'habillement et le dialecte, on a abandonné ces repas et on les a oublié. C'est pour cela qu'aujourd'hui quand nous examinons la cuisine de *Karaburun* nous ne pouvons plus trouver les traces se rapportant à l'échange¹⁸⁷.

Les changements dans les habitudes alimentaires ne sont pas seulement limités à l'oubli des repas que les mamans préparaient; on a aussi vécu un changement fondamental dans le style alimentaire, avec le passage du beurre à l'huile d'olive. Or nous savons qu'au commencement les échangés n'avaient de goût ni pour l'olive ni pour l'huile d'olive et que c'est pour cette raison qu'ils ne se sont pas occupés des oliviers qu'on leur avait donné pour qu'ils puissent pratiquer de l'agriculture, en échange des champs qu'ils ont laissé en Grèce. D'ailleurs pendant

¹⁸³ « Ils ne savaient pas les repas les uns des autres. C'est par le temps que nos mamans ont appris les repas. Eux aussi, ils ont appris la pita d'immigré. »

¹⁸⁴ « La pita à l'oignon, des repas de ma grand-mère, par la suite ils l'ont appelé la pita d'immigré, je me rappelle de ça. Et il y avait aussi le *softu* que j'adorais. »

¹⁸⁵ « Maman cuisait du halva au moût de raisin. Nous l'appelions *tumaj*. Tu fais chauffer au feu du moût de raisin avec du beurre, tu cuis la pâte et le verse sur le plateau. Il y avait aussi une soupe; elle grillait de la viande, y ajoutait de l'eau, de la farine pendant qu'elle bouillait, mettait du poivre rouge etcetera. Mais nous ne le préparons plus. »

¹⁸⁶ « Nos mamans préparaient des repas que les indigènes ne connaissaient pas. Elles les cuisaient dans des pots. Puis nous avons cessé de les préparer, je ne sais pas pourquoi. »

¹⁸⁷ « On peut considérer la pita à l'oignon comme une exception. »

nos entretiens nous avons remarqué plusieurs expressions qui montraient que les échangés trouvaient étrange la consommation de l'olive et de l'huile d'olive. Comme dans l'exemple de Í.G.: « *Zeytin ağaçları ormanda bakımsız kalmış. Burada bir civa madeni vardı. Maden odunla çalışınca zeytin ağaçlarını kesmişler. Zaten zeytinyağı yemezlermiş. Odun yağı yenir mi derlermiş* »¹⁸⁸. Quant à H.Y.: « *Dalga geçerlerdi zeytinlerle, bunun yağı yenir mi diye. Onlar sade yağ yerlermiş* »¹⁸⁹. Nous voyons qu'avec le temps ils ont quitté ses idées péjoratives à propos de l'olive et de l'huile d'olive et ont cessé d'utiliser du beurre. Comme L.K. l'affirme aussi: « *Geldiklerinde zeytin vermişler gelenlere, bunlar da hep tereyağı yermiş. Zeytinağaçlarının altına bile gitmemişler, 'yenilir mi o' dermişler 'keçi boku gibi'. Sonra annemler alıştılar, bizi de alıştırdılar. Şimdi biz sabah kahvaltısında mutlaka zeytinyağına eklemek bandırırız. Ama mesela anneannem vardı, öldü gitti, ölene kadar salatasına zeytinyağı döktürmedi. Hep tereyağı yerdı* »¹⁹⁰. Le témoignage de L.K. est important du point de vue de démontrer le processus de changement. Nous pouvons constater qu'en trois générations on a vécu un changement fondamental dans les habitudes alimentaires : La grand-mère ne mangeait que du beurre tandis que la mère mangeait à la fois du beurre et de l'huile d'olive et la fille ne consomme que de l'huile d'olive.

Nous pouvons en résumer que pendant le travail que nous avons conduit nous avons observé que d'importants changements se sont produit dans le style d'habillement, dans le dialecte et dans les habitudes gastronomiques des échangés, après l'échange. Nous avons interprété ces changements comme des changements stratégiques à fin de s'adapter. Nous pouvons comparer cette situation avec la situation qui Firkse appelle les subjectivités immigrantes:

«L'obligation de discuter les problèmes de la vie quotidienne dans une structure sociale complexe et très développée a produit des subjectivités immigrantes qui peuvent se déplacer dans le cadre de ce modèle et qui reconstruisent les solidarités

¹⁸⁸ « Les oliviers étaient restés sans soins dans le forêt. Ici il y avait une mine de mercure. Comme la mine consommait du bois, ils ont coupé les oliviers. D'ailleurs ils ne mangeaient pas de l'huile d'olive, ils disaient, 'est-ce qu'on peut manger l'huile du bois ?' »

¹⁸⁹ « Ils se moquaient de l'olive en disant 'est-ce qu'on peut manger l'huile de ça!'. Ils consommaient du beurre. »

¹⁹⁰ « À leur arrivé, ils avaient donné de l'olive aux nouveaux venus mais eux, ils ne mangeaient que du beurre. Ils ne sont même pas allés sous les oliviers. 'est-ce qu'on peut le manger, disaient-ils, c'est comme la merde de la chèvre'. Mais nos mamans s'y sont habituées par le temps et nous ont habitués aussi. Maintenant nous immergeons toujours nos pains dans l'huile d'olive pendant nos petits-déjeuners. Mais par exemple, j'avais une grand-mère, elle s'est décédée mais jusqu'à sa mort elle ne nous a pas permis de mettre de l'huile d'olive dans sa salade. Elle ne mangeait que du beurre. »

sociales par des formations populaires, selon les exigences du moment. Toutes ces réformations se réalisent au sein de la structure des relations du pouvoir »¹⁹¹.

En conclusion, les échangés ont choisi de s'adapter au style de vie du lieu où ils sont arrivés, d'adopter les habitudes du groupe dominant à la vie quotidienne au lieu de préserver leurs propres habitudes.

Les coutumes et les rituels qu'on peut compter à la fois dans les pratiques de la vie quotidienne et qu'on peut considérer à part par leur caractère cérémoniale sont des données importantes pour la composition et la transition de la mémoire. On peut attendre qu'un groupe venu d'un groupe social, d'une géographie différente et placé dans un autre groupe ait des us et coutumes, des traditions différents et des rituels variés. Mais chez les échangés installés à *Karaburun* ces 'différents' coutumes et rituels 'manquent' remarquablement. Ici, soulignons que nous choisissons d'insister sur le fait qu'on a consciemment cessé de faire continuer toute sorte de célébration, de pratique corporelle et de rituel qu'ils soient petits ou grands, au lieu d'insister sur ce que le groupe musulman qui vivaient en Grèce n'avait aucune célébration traditionnelle. Comme nous avons mentionné dans la première partie, on considère les cérémonies de la commémoration comme des outils qui soutiennent la mémoire. La commémoration et la célébration des événements qu'on a vécu ou qu'on veut qu'on croit qu'on a vécu dans l'histoire est utilisé dans le sens du renouvellement des souvenirs qui forment les vies actuelles. Ici ce n'est pas seulement la répétition des événements historiques qui est importante, les coutumes et les traditions dont on ne sait quand et comment initié, sont aussi importants pour la continuité de la mémoire. Car ce sont des rituels qui surgissent avec des animations similairement à la régularité et à l'invariabilité qu'Assman annonce comme une des conditions des rituels de la commémoration:

«Pendant que les rituels garantissent la continuité du savoir protecteur de l'identité du groupe, le processus de la transmission de la culture aux nouvelles générations est vécu en forme de la répétition. La nature du rituel exige la reproduction d'une ordre donnée autant que possible sans aucun changement. C'est pour cette raison que la pratique d'un rituel se ressemble à sa pratique précédente et relève de la notion de la 'circularité du temps' qui est typique pour les cultures sans écriture. C'est pour cela

¹⁹¹ John Fiske, **Popüler Kültürü Anlamak**, Ankara, ARK Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, p. 36.

que, dans le contexte de la circularité qui sens culturel qui s'appuie sur le rituel on peut parler d'une 'obligation de la répétition' »¹⁹².

Or après l'échange on a mis fin aux coutumes et aux traditions, ainsi on a évité les rituels et les répétitions et on a détruit la circularité qu'existait entre le passé et le présent. Comme nous l'avons évoqué dans la première partie, Connerton appelle cette situation « l'acquisition de la présence du passé »:

«Les gens ont consciemment recours aux répétitions dans leur vie... ...Quand nous considérons les événements qui se répètent beaucoup dans la vie individuelle comme des événements statistiquement typiques, nous pouvons mettre les diversifications individuelles entre parenthèses, en dehors de l'équation. Ou bien, si nous comprenons les choses qui se répètent considérablement comme des choses qui bousculent les fondements du projet de l'autonomie individuelle, notre attention peut être attiré par les choses qui se répètent inconsciemment. Dans toutes les deux situations ce que nous perdons typiquement de vue est qu'un sens qui se répète et qui est typique dans la structure de la vie d'un individu est important parce qu'il dessine l'esquisse d'une matrice à sanctifier. Les individus peuvent célébrer les rôles qu'ils jouent, la réanimation de ce qui est traditionnel. En répétant consciemment le passé, l'individu fait réacquérir une présence au passé »¹⁹³.

Tandis que ce que les échangés désirent, c'est de laisser le passé dans le passé et de s'adapter au 'présent'. C'est pour cette raison qu'ils ne préfèrent pas de raconter les 'il était une fois...' à leurs enfants et à leurs petits-enfants, comme l'exprime N.Ö. en disant « *çocuklarla bu konuları hiç konuşmuyoruz* »¹⁹⁴ ou qu'ils limitent leurs récits. K.K. l'exprime ainsi; « *Biz bir şey anlatmadık çocuklarımıza, onlar anlatsak da dinlemezlerdi zaten* »¹⁹⁵. Par conséquent, pendant nos entretiens avec les jeunes nous voyons les limites de leur savoir sur le passé. Par exemple tandis que A.E. affirme que sa maman portait de la voile quand elle était venue, ses filles disent que leur grand-mère n'a jamais porté de voile. Pendant nos entretiens avec les jeunes nous entendons l'assertion qu'on n'a jamais eu de femmes voilées à *Karaburun*. Or nous savons que toutes les femmes échangées étaient venues voilées. Nous obtenons

¹⁹² Assman, *op.cit.*, pp. 91-92.

¹⁹³ Connerton, *op.cit.*, p.100.

¹⁹⁴ « Nous ne parlons jamais de ces sujets avec les enfants ».

¹⁹⁵ « Nous n'avons rien raconté à nos enfants, d'ailleurs même si nous racontions ils n'écoutaient pas ».

le même résultat quand nous parlons des ouvrages d'aiguilles des mamans et des repas propres aux échangés; aucun des jeunes que nous avons interviewé n'avait appris l'ouvrage de sa mère ou de sa grand-mère et ils ne sont même pas au courants qu'il existait des repas propres aux échangés. Cette rupture de la mémoire entre les générations a le caractère d'être la conséquence du processus de la convenance désirée. Selon M. Halbwachs, le plus important élément qui reliera l'histoire apprise à la mémoire vécue est « le mémoire inter-génération »¹⁹⁶. Là où cette mémoire commune inter-génération n'existe pas, l'histoire officielle surpasse la mémoire vécue et crée une histoire dépourvue d'essence. Elle développe ainsi une « mémoire collective » pleine de souvenirs écrans, d'oublis et d'erreurs.

2.2.1.3. Les éléments qui supportent la « convenance »

2.2.1.3.1. L'intervention externe à la mémoire

Le processus de la convenance a été sans doute supporté par les pouvoirs politiques. Même si à *Karaburun* nous ne parlons pas d'une mémoire collective formée mais plutôt d'une mémoire collective manipulée par les choix, nous acceptons quand même l'intervention des pouvoirs dominants dans chaque structure sociale. Andreas Huyssen affirme que la mémoire a une importance centrale dans les discussions de la citoyenneté constitutionnelle du point de vue du patriotisme¹⁹⁷. Or on peut attendre des groupes installés dans les territoires d'un État-nation qui était récemment créée au cours des années '20, qu'ils soient intégrés dans le processus de la nationalisation de l'État. Il est possible les politiques de la 'turcisation', les campagnes de « Citoyen, la Parle Turc » qu'on a pratiqué pendant cette période, la mentalité qui a lancé la Théorie de la Langue Soleil (*Güneş Dil Teorisi*) et la Thèse de l'Histoire Turque (*Türk Tarih Tezi*) et l'atmosphère que ces opérations ont créé, avaient influé tout le pays. Dans cette atmosphère, il peut être très difficile de vivre la nostalgie des terres « étrangères » et d'essayer de faire vivre sa mémoire. Le groupe des échangés dont nous avons constaté, en partant de ses relations journalières qu'ils ont choisi de s'adapter au lieu de résister culturellement, était aussi sans doute influencé par cette atmosphère. Ricœur aussi nous signale qu'on

¹⁹⁶ Voir, Maurice Halbwachs, **La Mémoire Collective**.

¹⁹⁷ Huyssen, **op.cit.**, pp. 111-112.

n'objecte pas toujours à cet effort des idéologies dominantes de manipuler la mémoire et qu'il existe un état d'oubli où dans un certain sens on s'insère dans cette manipulation et on la supporte et appelle ceci 'l'oubli passif'¹⁹⁸. Nous pensons que nous pouvons aussi considérer l'oubli vécu à *Karaburun* comme un état d'oubli passif.

L'éducation vient au premier rang des instruments qui provoque l'état d'oubli passif; étant la part officielle de la formation de la mémoire. Les idéologies dominantes peuvent, surtout pendant les leçons de l'histoire, provoquer l'oubli en insistant sur certains événements et en ne pas mentionnant du tout de certains autres ou assurer qu'ils soient placés dans la mémoire comme tels qu'on désire, en détournant les événements. Répétons la citation que nous avons faite de *Bırol Caymaz* dans la première partie:

« Le mécanisme principal qui civilise les gens au-delà des normes éthiques, religieuses et sociales traditionnelles, qui les fait devenir citoyen au sens de la socialisation, qui les fait devenir les citoyens de la république est le système d'éducation contrôlé par l'État-nation. Le système d'éducation qui dans ce cadre, détermine et diffuse l'identité nationale, essaie de dépasser le problème du conflit entre l'identité collective dominante (l'identité nationale) et les sous-identités culturelles (les identités ethniques, religieuses, locales) sans avoir recours aux méthodes répressives. En d'autres termes, le système d'éducation national est la structure institutionnelle où le sentiment d'appartenance commun dont les citoyens sentent et s'identifient est produit et diffusé au niveau du pays. La réalité principale qui réside dans l'obligation d'éducation primaire dans les États-nations est le fait qu'au fond, le mécanisme d'éducation est l'usine principale qui produit la citoyenneté »¹⁹⁹.

De l'autre côté, nous ne pouvons pas affirmer que ce genre de pratiques n'avaient reçu aucune résistance et que le pouvoir détient la mémoire de la nation avec tous ses aspects, en bref, que cette usine ne produit qu'un seul type de citoyen. Comme Pearson l'exprime, le pouvoir politique ne détient pas le monopole de la mémoire. C'est un mouvement plutôt contesté, instable. Pearson souligne qu'il existe

¹⁹⁸ Ricœur, *op.cit.*, pp. 579-580.

¹⁹⁹ Bırol Caymaz, *Türkiye'de Vatandaşlık, Resmî İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, p. 5.

une interaction-dialectique entre le peuple et le souverain, la mémoire du peuple et la mémoire de l'individu²⁰⁰. Cette interaction entre les adversaires de la mémoire, le processus de l'hégémonie entre la dominance idéologique et la résistance détermine le contenu de la mémoire dominante. Or, nous ne voyons pas le sujet de l'échange dans les livres d'écoles mais nous ne pouvons l'affirmer que comme un facteur qui supporte la tendance d'oublier à Karaburun; nous ne pouvons pas prétendre que ça a fait oublier l'échange.

On peut aussi inclure dans ce processus les systèmes de la communication instrumentalisés par l'idéologie dominante, idéaux pour structurer la mentalité de la société et limiter la mémoire collective. Rappelons que comme nous l'avons affirmé la télévision est l'un des principaux moyens de fournir à la fois un cadre national pour la mémoire collective et individuelle pour les souvenirs d'événements nationaux. Or les nouvelles et les documentaires sur l'échange n'ont pas pu trouver de place dans le media jusqu'à un passé très récent. Ce silence a en effet qui consolide l'oubli.

Ce silence et cette invisibilité ne sont pas seulement vécus à la maison et à l'école mais aussi dans nos rues, du point de vue de l'espace. Par exemple l'échange qu'on n'a vécu que dans les années '20 et qui marque un tournant important dans l'histoire de plusieurs villes comme *Karaburun*, n'a pas pu atteindre les places de la ville. À *Karaburun* il n'existe pas de monument/ souvenir à propos de l'échange. Comme nous l'avons exprimé, les monuments visent à fixer la mémoire collective dans une région donnée et à la façon désirée. C'est un processus qui fixe et concrétise ce qui était spéculatif, dispersé et abstrait. Or l'époque de l'échange correspond à une histoire où les autorités politiques ne veulent pas s'attarder. Et ceci est à la fois un processus qui supporte la réorganisation de la mémoire des échangés afin de s'adapter aux indigènes dans la pratique de la vie quotidienne.

En conclusion, pour assurer l'union nationale on a négligé certains événements historiques et on a choisi de les oublier en ne pas répétant. Ces choix, comme nous l'avons affirmé auparavant, ont correspondu au choix d'oublier des

²⁰⁰ Roberta Pearson, « Costar Loses Again: The Contestation Over Commodified Public Memory », in **Cultural Memory and the Construction of Identity**, Ed. par D. Ben-Amos et D. Weissberg, Detroit Wayne State University Press, 1999, p.179.

échangés de *Karaburun*, afin de se convenir. Ainsi on a créé une ambiance qui supporte le cadre de la mémoire qu'ils ont produit socialement et on a oublié le passé volontairement en reconstruisant les pratiques de la vie quotidienne. Les habitudes et les traditions que nous avons mentionnées et qu'on a renoncées par la reformulation de la mémoire collective dans le processus de la convenance ne prouvent pas que le groupe se comportera identiquement au sein d'un autre groupe. Mais il est aussi question des éléments qui ont pu convaincre le groupe musulman venu de la Grèce et placé à *Karaburun*, à s'adapter.

2.2.1.3.1. La religion et Atatürk comme des éléments de la conviction

Comme nous avons mentionné auparavant, dans les sociétés traditionnelles la religion est le pouvoir prédominant qui détermine tous les aspects de la vie. Quant aux sociétés modernes, elle correspond en particulier au manque de la continuité²⁰¹ car comme la rupture brutale que la modernité a provoquée entre l'ancien et le nouveau perturbent les individus, on sent le besoin d'une notion durable. La religion essaie de diminuer cette discontinuité par ses propres dynamiques. La plus importante caractéristique de la religion qui la diffère des autres instruments qui peuvent former/ fortifier la mémoire est qu'elle peut renforcer ce lien qu'elle a créé en pénétrant à toutes les domaines de la vie, c'est-à-dire sa capacité d'inclusion. Répétons la citation d'Assman que nous avons donné dans la première partie:

« Le cadre de la religion qui inclut tout, rend possible quand il est nécessaire, l'abandon des conditions 'naturelles' de la mémoire collective et culturelle. Ces conditions normalement nécessaires sont les institutions qui assurent la stabilité 'naturelle' de la mémoire collective et qu'on appelle les supports externes et les éléments comme les autorités représentatives, le royaume, le temple et la terre. Tous ces lieux sont transportés de l'extérieur à l'intérieur par une nouvelle technique de mnemo et transférés au pensé et à l'imagination »²⁰².

Assman affirme que la fonction générale de la religion est d'être l'intermédiaire de la continuité du passé par les biais du rappel, de l'animation et de la répétition. Ainsi dans la vie des individus et des groupes qui sont renvoyés de leur

²⁰¹ Danièle Hervieu-Léger, *op.cit.*, p.177.

²⁰² Assman, *op.cit.*, p. 211.

pays, la religion indique une continuité persistante. De l'autre côté, comme elle est aussi conçu comme un point commun avec le groupé qu'on a rencontré, elle a la propriété d'être un élément persuasif, qui facilite l'intégration. Par exemple R.K., indique la religion comme un aspect positif de leur transportation avec l'échange: « *Geldiğimiz iyi olmuş, gavur içinde yaşayacağına müslüman içinde yaşarsın* »²⁰³. Ici, il ya aussi une tendance à mettre les grecs qui ont quitté *Karaburun* à la place de l'autre et à se placer dans le même camp avec les indigènes de *Karaburun*. D'ailleurs comme nous le mentionnerons plus tard, une phrase qui se répète souvent pendant les entretiens avec les échangés du premier groupe a été « *Aslında biz aynıyız* »²⁰⁴. Dans cet exemple le thème de la religion n'est pas seulement utilisé comme un facteur facilitant l'intégration à la vie nouvellement créée, mais aussi comme un moyen de se faire accepter au groupe qu'on a rencontré et d'accentuer leur « similitude ».

Un autre argument de « l'identité » avec les indigènes est *Atatürk*. Pendant les entretiens on a remarqué qu'on ne préférerait pas d'être appelé seulement échangé mais comme échangé d'*Atatürk*. Une des sources d'honneur d'être venu de la Grèce est qu'on soit concitoyen d'*Atatürk*. On rencontre la même accentuation pas seulement chez les échangés de Thessalonique mais aussi chez les échangés de Cavalla. Pendant notre entretien *Müfide Pekin* a souligné que même les échangés de la Crète insistaient sur le fait d'être le concitoyen d'*Atatürk*. On utilise la concitoyenneté avec *Atatürk* comme une carte pour être approuvé dans le nouveau pays. À la question de « Comment vous êtes venus ici? » on répond tout d'abord par « *Atatürk getirdi* »²⁰⁵. A.I. affirme pendant l'entretien, « *Benim babam Atatürk'le beraber gelmiş* »²⁰⁶, et parle de leur sympathie envers *Atatürk*. On observe aussi le même discours dans les entretiens que *İskender Özsoy* nous rapporte dans son livre *İki Vatan Yorgunları: Mübadele Acısını Yaşayanlar Anlatıyor (Les épuisés de deux patries : Ceux qui ont vécu la peine d'échange racontent)* Les familles expriment souvent pendant les entretiens qu'elles sont concitoyennes d'*Atatürk* qu'elles sont en Turquie grâce à lui²⁰⁷.

²⁰³ « C'est bien fait que nous sommes venus, qu'on vive entre les musulmans au lieu de vivre au milieu des incrédules ».

²⁰⁴ « Au fond nous sommes pareils ».

²⁰⁵ « *Atatürk* nous a amené ».

²⁰⁶ « Mon père était venu avec *Atatürk* ».

²⁰⁷ *İskender Özsoy, İki Vatan Yorgunları, Mübadele Acısını Yaşayanlar Anlatıyor*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003.

En conclusion il est aussi très important de savoir les conditions dans lesquelles existent les mémoires encadrées socialement. Il peut paraître que la mémoire des échangés soit structurée par la formule de la « convenance » et que ceci soit réalisé dans un processus volontaire mais il ne faut pas sous-estimer non plus les éléments politiques et sociaux qui ont supporté ce processus. De même, quand on travaille sur deux générations différentes, il faut considérer combien et comment ces conditions changent et comment ceci affecte l'encadrement de la mémoire.

2.2.2. Les jeunes « échangés » et l'identité d'échangé

Une divergence accentuée à la fois du style de vie et d'opinion entre les générations suscite des questions sur la nature et le processus du changement social. Les jeunes produisent de nouvelles formes d'expression en développant de nouveaux comportements et les mettent en usage dans la vie quotidienne. En plus, comme Santander l'affirme, ils peuvent développer des tactiques pour créer leurs propres espaces en produisant des 'rituels de comportements' contre la culture dominante de la minorité puissante qui détermine stratégiquement le cadre général de l'apparence de la ville et des espaces de vie comme les établissements publics et les marchés, divers bâtiments et leur environnement, et en défaisant ses lieux²⁰⁸. Nous pouvons facilement accorder ces divergences entre les générations à la destruction des valeurs traditionnelles, aux faits que la consommation devient influente, que les sujets matériels et séculaires prédominent de plus en plus, bref à la modernité. Mais cette explication restera sans doute insuffisante. Bayart donne ainsi la définition historique et sociologique de la modernité:

« On peut comprendre la modernité comme 'une époque qui vise à un avenir différent du présent et du passé et que l'on considère de préférence comme étant

²⁰⁸ Ayşe Saktanber, « Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz Öyle İbadet Ediyoruz ; Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği », **Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat**, Ed. par Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, p. 259-277.

mieux²⁰⁹ ou comme une expérience sociale propre à cette époque donnée comme par exemple l'expérience de la globalisation^{210,211}.

Une discussion détaillée du modernisme dépasse sans doute les limites de la présente mémoire; pour ne pas s'éloigner de notre sujet nous nous bornerons à évoquer brièvement la relation de la modernité avec la génération. La raison de cette mention est d'exprimer qu'en examinant les perceptions d'identité de deux générations il ne faut ni se borner aux discussions du modernisme ni les éviter catégoriquement. Giddens énumère trois caractéristiques qui distinguent la modernité des époques précédentes ou la société moderne des sociétés traditionnelles: La prédominance intellectuelle de la perception que le monde est disponible à être changé par l'homme, la prédominance économique du commerce et de l'industrie et la prédominance politique de l'Etat-nation et de la démocratie de masse²¹². Il note également que les sociétés modernes vivent dans le futur contrairement aux sociétés traditionnelles précédentes qui vivaient dans le passé. Une des obstacles devant la rupture violente entre le passé et le futur qu'on peut attendre du modernisme sont les générations. Quand bien même qu'on constate une rupture entre les générations, on assiste à une transmission de la mémoire même au niveau minimum et les traditions et la mémoire culturelle qu'on passe de génération en génération assurent la continuité. Mais la tradition est une façon d'utiliser le temps et l'espace qui place une certaine activité ou une certaine expérience dans la continuité du passé qui est construit par des pratiques sociales répétées, du présent et du futur. Elle n'est pas toute à fait stable car elle doit être réinventée par chaque nouvelle génération qui reçoit sa patrimoine culturelle de ceux qui la précèdent²¹³. Giddens explique ce phénomène dans un autre de ses ouvrages:

«La durée de vie apparaît comme un segment distinct du temps, distancée par rapport au cycle de vie des générations. L'idée du «cycle de vie», en effet, n'a que

²⁰⁹ G. Therborn, **European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies. 1945-2000**, Londres, Sage Publications, 1995, p.4 cité par Jean-François Bayart **Kimlik Yanılsaması**, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, p.212.

²¹⁰ Anthony Giddens, **The Consequences of Modernity**, Standford, Standford University Press, 1990 cité par **Ibid**, p.212.

²¹¹ Bayart, **op.cit.**, p.212.

²¹² Anthony Giddens, **Modernity and Self-Identity, Self Society in the Late Modern Age**, Cambridge, Polity Press, 1996.

²¹³ Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Trad. par Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, pp.41-42.

très peu de sens puisque le lien entre la vie individuelle et l'échange des générations a été détruit. Comme Shils souligne à juste titre, la tradition et la continuité des générations sont intrinsèquement liés les uns aux autres. Les différences entre générations sont essentiellement un mode de calcul du temps dans les sociétés pré-modernes. Une génération, c'est une cohorte de parenté distincte ou une ordonnance qui fixe la vie de l'individu dans une séquence de transitions collectives. Dans les temps modernes cependant, le concept de la «génération» gagne de plus en plus de sens que contre le contexte du temps standardisé. Nous parlons, par d'autres mots, de la «génération des années 1950», de «la génération des années 1960» et ainsi de suite. La succession temporelle dans ce sens conserve peu de résonance des processus collectifs de transition, caractéristique des époques antérieures. Dans les contextes traditionnels, le cycle de vie comporte une forte connotation de renouvellement, puisque chaque génération dans une partie substantielle, découvre et fait revivre les modes de vie de ses prédécesseurs »²¹⁴.

Pendant nos entretiens nous avons observé que notre deuxième groupe composé des jeunes de vingtaines qui sont les petits-enfants et les enfants des petits-enfants des échangés, avaient subi une transmission de la mémoire limitée. On leur a demandé ce qu'ils savaient d'eux-mêmes et de leur passé, s'ils savaient le passé d'échange de leur famille et d'où ils ont reçu cette information et on a vu qu'ils savaient qu'ils sont les petits-enfants des échangés mais qu'ils ont eu accès à cette information très tard et en le demandant à leur famille. Par exemple A.I. raconte ainsi: « *Ben İzmir'de yaşıyorum, Zaten ortaokula kadar göçmen, mübadil falan olduğumuzu bilmiyordum. Benim göbek adım Rahime, bir öğretmenim 'adım Rahime' deyince, 'göçmen misiniz?' diye sordu. 'Bilmiyorum', dedim. Açıkçası, göçmen, mübadil ve muhacir arasındaki farkı bilmiyordum. Öğretmen öyle sorunca, 'değilizdir herhalde', dedim. Sonra babama sordum, o da anlattı, muhacirmişiz aslında* »²¹⁵. Sur cela nous avons demandé à A.I. ce que son père a raconté: « *Selanik'ten, Kavala'dan gelmişler, oraların bir köyünden. Açıkçası babam da bilmiyordu. Babaannemlerden öğrendim* »²¹⁶.

²¹⁴ Giddens, *op.cit.*, 1996, p.197.

²¹⁵ « Moi, je vis à İzmir, d'ailleurs jusqu'à la fin de l'école primaire je ne savais pas que nous étions immigrés, échangés ou autre. Mon petit nom est Rahime, quand j'ai dit à mon professeur que je m'appelle Rahime, il m'a demandé si nous sommes immigrés, j'ai répondu que je ne savais pas. Clairement je ne savais pas les différences entre immigré, échangé et immigrant. Quand le professeur a demandé comme ça, je me suis dit que nous ne sommes peut-être pas. Puis j'ai demandé à mon père et il m'a raconté, c'est que nous sommes en faite des immigrés ».

²¹⁶ « Ils étaient venus de Thessalonique, de Cavalla, d'une de ses villages. Au fond mon père non plus ne savait pas. Je les ai appris de mes grand-mères ».

Le savoir du 2^{ème} groupe d'interviewés sur la période d'avant l'échange, de l'échange et de juste après l'échange est beaucoup plus limité que le savoir du 1^{er} groupe d'interviewés. La dominance des idées positives, le discours que «là bas il y avaient de grands jardins, des terres fertiles» que nous avons souligné pendant notre analyse du premier groupe, constitue la totalité du récit du deuxième groupe. S.K. l'exprime ainsi: « *Bizim evin dibinde kavak ağaçları vardı, çınar ağaçları vardı, çok güzel bahçelerimiz vardı. 'Konu ne zaman açılrsa bunları anlatıyorlar. Bunun dışında bir şey bilen yok. Soruyorum, merak ediyorum, öğrenmek istiyorum ama onlar da hatırlamıyorlar, bilmiyorlar herhalde* »²¹⁷. Ici nous rencontrons le phénomène du cadrage de la mémoire presque concrètement : Après une génération on ne se rappelle que de ce qu'on veut qu'on se rappelle.

Pour pouvoir animer la mémoire et entrer dans ses couches, nous y avons aussi employé la méthode de reposer les mêmes questions dans des formes différentes comme nous l'avons fait avec le premier groupe mais cette fois sans résultat. Car la position du deuxième groupe n'est pas de ne pas s'en rappeler mais de ne pas savoir du tout. Selon l'expression de Ö.A. « *Oralarda hiç kötülük görmemişler, hep iyi şeyler anlatırlardı* »²¹⁸. Dans le premier groupe nous avons indiqué que vers la fin des entretiens des mauvais souvenirs se rapportant au lieu d'où ils sont arrivés se relevaient. Dans ce groupe, les interviewés ont confirmé qu'ils ne les savaient pas. De même, quand nous avons parlé des difficultés d'adaptation et du mépris que les échangés ont rencontré quand ils sont arrivés, nous avons reçu des objections. S.K. « *Zorluk derken, sadece ekonomik zorluklarla karşılaşmışlar. Buradakilerle hep iyi geçinmişler. Sorun çıkmamış, gelen Türkler arasında hiç sorun çıkmamış, sonuçta Türk Türk'tür. Zaten o zaman herkes ekmek kavgasındaymiş. Har güür olacağını zannetmiyorum. Biz duymadık yani* »²¹⁹. Ö.A. aussi exprime parallèlement que les immigrés n'ont pas du être méprisés: « *Biz burda sorun*

²¹⁷ « À coté de notre maison il y a avaient des peupliers, des platanes, nous avions de beaux jardins.' Chaque fois que le sujet revient ils ne racontent que ça. Personnes ne sait autre chose que ça. Je demande, j'en suis curieux, je veux savoir mais je crois qu'ils ne se rappellent plus, qu'ils ne savent pas».

²¹⁸ « Ils n'y ont subi aucune méchanceté, ils ne racontaient que de bonnes choses ».

²¹⁹ « Quand on dit difficulté... Ils n'ont vécu que des difficultés économiques. On s'entendait toujours bien avec les gens du pays. On n'a pas eu de problème, on n'a pas eu de problème avec les turcs qui sont arrivés, ils sont tous turcs en dernier ressort. D'ailleurs en ce temps tout le monde combattait pour son pain. Je ne crois pas qu'il puisse y avoir de bagarre. En faite nous n'avons pas entendu.».

yaşamadık, kimse muhacirleri dışlamaz, gurur verici bir şey muhacirlik. »²²⁰. Continuons du point où Ö.A. a laissé.

Les interviewés du premier groupe, même s'ils se nommaient comme «immigré» ou «échangé» préfèrent de ne pas insister sur cette identité ou plus précisément de ne pas produire une identité de cette «situation» et dans cette direction ils accentuent: Nous ne sommes pas différents de ceux qui sont ici (les indigènes). Nous avons précisé que le cadre de la mémoire –qui est encadrée socialement- était dans ce groupe 'la convenance'. Et la revendication de ne pas être différent des indigènes correspond à cet effort de la convenance. Comme nous l'avons mentionné dans la première partie: Comme la mémoire qui vit en relation avec les gens et qui est encadrée selon la société formée des gens, l'identité aussi se forme en se communiquant avec les gens et la mémoire est un facteur important de l'identité. De ce point de vue, elle peut être comprise comme un processus de changement. L'identité change avec le changement des relations individuelles et des conditions environnementales. Mais la mémoire qui est transmise dans ce cadre s'est manifestée d'une façon différente dans la jeune génération. Le deuxième groupe d'interviewés accentue son identité d'échangé et la porte fièrement. Il en résulte que contrairement au premier groupe, ils soulignent que les échangés ne sont pas différents de ceux qui étaient 'là' c'est-à-dire à la place d'où ils sont venus et qu'ils sont 'identiques'. Répétons: Tandis que les échangés de la première génération accentuaient qu'ils étaient 'pareils' aux gens de la place où ils sont venus (les indigènes de *Karaburun*), les échangés de la troisième génération soulignent qu'ils sont 'pareils' aux gens de la place d'où ils sont venus (les grecs). Par exemple, S.K. qui a 26 ans le raconte ainsi: « *Foça'da Midillili bir grupta tanıştık, hemen hemen dillerimiz aynı, tiplerimiz aynı. Çok ortak kelime var, dil bilmesek de anlaştık, sohbet ettik, birbirimize ikramlarda bulunduk. Simalar aynı ama. Güneydoğulu ve doğulu olanlarla bu kadar benzemiyoruz* »²²¹. Quant à Ö.A. « *Gelmeseymişlerdi keşke de, orada doğsaymışım. Zaten bizim onlardan farkımız yok* »²²². Pour confirmer cette réponse avec une autre

²²⁰ « Nous n'avons pas vécu de problème ici, personne ne discrimine les immigrants, c'est un honneur d'être immigré ».

²²¹ « À *Foça* nous avons fait connaissance avec les gens qui étaient venus de l'île de Lesbos, nos langues sont presque identiques, nos types sont similaires. Nous avons beaucoup de mots communs, même si nous ne parlons pas la même langue nous avons pu nous entendre, nous avons bavardé. On s'est fait des offerts. Mais nos visages sont pareils. Nous ne nous ressemblons pas tant aux gens de l'est, de l'ouest ».

²²² « Je préférerais qu'ils ne soient pas venus du tout, que je sois né là bas. D'ailleurs nous n'avons pas de différence avec eux ».

question, nous demandons aux interviewés du premier et du deuxième groupe où ils voudraient rester/vivre. Les interviewés du premier groupe affirment qu'ils voudraient toujours rester à Karaburun, qu'ils sont de *Karaburun*. R.K. de 88 ans le résume comme ça: « *Doğduğum yeri görsem ne olacak, ben Karaburunluyum. Orada yaşamak istemezdim* »²²³. Quant au deuxième groupe, leurs réponses sont bien illustrées dans les paroles de Ö.A.: « *Keşke gelmeseydiler de orada doğsaymışım, bence bütün muhacir çocukları böyle düşünüyor. Sonuçta 10 dakikalık yol da olsa, gidemiyoruz. Kaçan mülteciler bile o tarafa kaçıyor. Biz bir de topraklarımız varken gelmişiz, düşün* »²²⁴.

La plus importante cause de ce changement d'opinion entre les générations est sans doute le changement de la conjoncture. Hirschon décrit ainsi la Grèce de ce temps:

«...Les grecs d'Anatolie méprisaient typiquement les grecs de la ville... ...Ils me disaient sans cesse que la plupart des développements dans la vie en Grèce a été initié par les réfugiés et les grecs eux-mêmes le confirmaient. Au commencement l'impression des échangés qui sont venus de l'Anatolie en Grèce, sur la vie en Grèce avait entraîné de la déception. Quand ils comparaient avec les villes et les villages du lieu d'où ils sont venus, les villes grecques ne leur paraissaient pas bonnes. Ce petit pays était sous-développé et conservatif et son peuple était grossier »²²⁵.

En bref, pendant les années '20, tandis que la Grèce souffrait de la défaite de la guerre et était appauvrie, sur la terre d'Anatolie en constituait un nouvel État. On ne peut pas sous-estimer la différence entre les faits d'être venu de la Grèce de ces jours d'un côté et d'être venu de la Grèce d'aujourd'hui, membre de l'Union Européenne de l'autre. Comme pendant les années '20, les Grecs qui ont dû quitter l'Anatolie et s'installer en Grèce n'appréciaient pas la place où ils sont installés, maintenant ce sont les jeunes qui sont venus de là qui préfèrent de ne pas être venu du tout. S.K. le résume ainsi: « *Yunanistan Avrupa Birliği'nde sonuçta, Schengen ülkesi. Türkiye'de ekonomik özgürlükler kazanılmamış. Karşıya bakarsak bayağı gerideyiz. Middili'ye o kadar yakınız, 15 dakikada gidebiliyoruz. Buradan ışıklarını görüyoruz,*

²²³ « À quoi ça servira si je vois la place où je suis né, je suis de *Karaburun*. Je n'aimerais pas vivre là bas ».

²²⁴ « Je préférerais qu'ils ne soient pas venus du tout, que je sois né là bas, à mon avis tous les enfants des immigrants pensent comme ça. Même si ce n'est qu'un chemin de 10 minutes, en fin de compte nous ne pouvons pas y aller. Même les réfugiés qui se sauvent vont vers cette direction. Et nous qui étions venus malgré que nous avions des terres là bas ».

²²⁵ Hirschon, *op.cit.*, p. 28.

ışıklarından bile ne kadar ileride oldukları belli. Buradakiler, özellikle yaşlılar, geri kafalılar. Gelişime açık değiller. Biz gençler açığız, yeni bir şey çıktığı zaman, cep telefonu olsun, araç olsun, yenilikleri takip ediyoruz. Ama Avrupa'dan adalardan çok çok gerideyiz. Burası Avrupa'ya en yakın nokta ama gerideyiz »²²⁶.

On comprend que l'identité «d'être immigré» qui n'était pas valable aux années '20, est devenue une source d'honneur quand on est venu aux années 2000. Selon les changements sociaux et politiques certaines identités peuvent revenir au premier plan ou comme nous l'avons mentionné dans la première partie, l'individu peut utiliser l'identité qui est valable à l'époque pour se sauver de la stigmatisation, de la discrimination ou pour d'autres fins. Comme nous l'avons cité dans la première partie:

«Les stratégies doivent nécessairement tenir compte de la situation sociale, du rapport de force entre les groupes, des manœuvres des autres, etc. Si donc, par sa plasticité, l'identité se prête à l'instrumentalisation, il n'est pas possible aux groupes et aux individus de faire n'importe quoi en matière d'identité: l'identité est toujours la résultante de l'identification qu'on se voit imposer par les autres et de celle qu'on affirme soi-même »²²⁷.

Chaque époque a sa réalité sociale et psychologique. Le processus de se doter d'une identité s'évolue sans cesse avec les interactions. Notre place aux yeux des autres individus qu'existent dans la société où nous nous trouvons, dont nous intériorisons et construisons à la fois et la position que nous y avons gagné par rapport à eux occupent une place importante dans le processus de la formation de l'identité individuelle. Selon plusieurs théoriciens l'individu ne peut jamais se percevoir directement. Comme il perçoit son image reflétée par le miroir, il perçoit aussi son identité reflétée des réactions des autres gens²²⁸.

²²⁶ « En fin de compte la Grèce est le membre à l'Union Européenne, c'est un État Schengen. En Turquie, on n'a pas encore gagné son indépendance économique. Si nous regardons l'autre côté, nous sommes arriérés. Nous sommes si près de Lesbos, nous pouvons y aller en 15 minutes. Nous voyons d'ici ses lumières, même de ses lumières on peut comprendre combien ils sont développés. Les gens d'ici, surtout les vieux sont très conservatifs. Tandis que nous les jeunes, nous sommes ouverts aux nouveautés, quand quelque chose de nouveau se présente, qu'il soit le téléphone portable ou une voiture, nous suivons les nouveautés. Mais nous sommes très très en retard par rapport à l'Europe, aux îles. Ici c'est le point le plus proche à l'Europe mais nous sommes retardés. »

²²⁷ **Ibid.**, p.94.

²²⁸ Nuri Bilgin, **Kimlik İnşası**, İstanbul, Aşina Kitaplar., 2007, p. 83.

Or tandis qu'être échangé/immigré était une situation à éviter pour les échangés c'est devenu une source d'honneur pour les petits-enfants des échangés. Par exemple R.K. qui était né au bourg d'*Ağustos* de Thessalonique décrit ainsi l'état d'être immigré: « *Bize her zaman mübadele muhaciri derler. Biz de inkar edemeyiz ki. Allaktan bunlar* »²²⁹, tandis que Ö.A. qui a 22 ans: « *Muhacir olmanın hiçbir kötü yanını görmedim. İnsanın dedelerinin Türkiye dışından bir yerden gelmesi gurur verici bir şey* »²³⁰. S.K. aussi exprime ainsi leurs différences et l'honneur d'être immigré: « *Doğuya baktığım zaman kendimi daha Avrupalı hissediyorum. Sonuçta muhacırız, fiziğimiz düzgün, gözlerimiz renkli. Klasik Türkler kısa, köse sakallı, milliyetçi bıyıklı. Öyle olmaktansa böyle olmak daha iyi* »²³¹. A.K. qui a 26 ans aussi a une expression similaire: « *Ama muhacirlik güzel bir şey. Sonuna kadar memnunum macır olmaktan, her zaman memnundum, bundan sonra da pişman olacağımı sanmam* »²³². Sans doute pour les jeunes qui sont dans ses vingtaines, être immigré ou échangé implique être européen. Santander explique ainsi pourquoi on voit cette expression d'identité chez les jeunes et pas chez les vieux:

*«Ou en s'appropriant une divergence en lui-même et en l'attribuant à un autre plus général ou en rendant exotique la culture de la jeunesse avant qu'elle soit assez différenciée pour être considérée culturelle individuellement... ...La jeunesse a deux choix : Ou ils seront différents comme québécois, algériens, népalais, anglais etc. ou ils exprimeront leurs différences à haute voix »*²³³.

La population âgée est en majorité à *Karaburun*. La grande partie des jeunes sont immigrés aux grandes villes comme *İzmir*. Nous pouvons affirmer que peu d'échangés de troisième génération qui vivent à *Karaburun* ou passent leur été à *Karaburun* se décrivent au préalable distincts des anciennes générations, plus ouverts aux nouveautés et plus modernes. Comme nous avons cité en haut, des propos de S.K.: « *Buradan ışıklarını görüyoruz, ışıklarından bile ne kadar ileride oldukları belli. Buradakiler, özellikle yaşlılar, geri kafalılar. Gelişime açık değiller. Biz gençler açığız, yeni*

²²⁹ « On nous appelle toujours les immigrés de l'échange. Et nous ne pouvons pas le nier, c'est de la volonté du Dieu tout ça. »

²³⁰ « Je n'ai vécu aucun effet néfaste d'être immigré. Ça donne de l'honneur d'avoir des grands-parents venus d'un lieu qui est en dehors de la Turquie. »

²³¹ « Quand je regarde l'Est je me sens plus européen. En fin de compte nous sommes immigrés, notre physique est beau, nos yeux sont clairs. Les Turcs classiques sont petits, imberbes et ont la moustache des nationalistes. Il est mieux d'être comme ça que d'être comme eux. »

²³² « Mais c'est bien d'être immigré. Je suis complètement content d'être immigré, j'en étais toujours et je ne crois pas j'en serai déçu un jour. »

²³³ Santander, *op.cit.*, p.263.

bir şey çıktığı zaman, cep telefonu olsun, araç olsun, yenilikleri takip ediyoruz »²³⁴. Avec cela, une autre identité qu'on accentue est l'identité européen qui est aussi une conséquence de l'identité d'échangé/d'immigré. Une autre raison du fait que les jeunes adoptent volontairement et avec l'honneur l'identité d'immigré tandis que le premier groupe d'interviewés qui ont 80 à 90 ans préfèrent de ne pas exprimer leur identité peut être le fait que nous vivons dans une époque où l'on accorde de l'importance aux identités. Poursuivre les divers types d'appartenance et les caractéristiques culturelles est le produit de la vague d'identités qu'on vit dans le monde entier et il est possible qu'on assiste aussi dans notre domaine aux influences de cette vague.

²³⁴ « D'ici nous voyons ses lumières. Même de ses lumières on peut comprendre combien ils sont développés. Les gens d'ici, surtout les vieux sont très conservatifs. Ils ne sont pas ouverts au développement. Tandis que nous les jeunes, nous sommes ouverts aux nouveautés, quand quelque chose de nouveau se présente, qu'il soit le téléphone portable ou une voiture, nous suivons les nouveautés ».

CONCLUSION

Les recherches réalisées en Turquie sur la mémoire ont une importance particulière du point de vue de l'expérience de la modernisation turque. Le projet de la modernisation turque, du fait qu'elle avait comme point de départ la volonté de créer une identité nationale unique sur un espace multiculturel, n'a pas accordé d'importance aux expériences de vie quotidienne des hommes ordinaires (y compris les souvenirs)²³⁵. Selon Renan, le « capital social » constitué par « un passé héroïque, les grands hommes et la gloire » joue un rôle important dans la construction de l'idée de nation²³⁶. Pour cette raison, dans les processus de création de nation et d'identité nationale, les histoires des hommes « ordinaires » sont négligées, leurs mémoires sont instrumentalisées. L'hégémonie de l'historiographie soutenue par les idéologies dominantes ne peut être brisée que par les travaux d'histoire orale et de mémoire. Sans la mémoire, sans la lecture des traces du passé, il est impossible d'avoir de la tolérance à l'égard de la complexité et de l'instabilité riche des identités personnelles et culturelles, politiques et nationales²³⁷. Neyzi explique ainsi cette situation :

« Aujourd'hui, la démocratie peut être discutée beaucoup plus qu'avant, que ce soit du point de vue réconfortant de la démocratie, ou que ce soit à partir des peines du traumatisme personnel ou collectif. Dans la société turque, la question d'identité et ses relations avec l'histoire sont une blessure bien profonde qui doit être touchée pour qu'elle soit guérie. Confronter le passé vécu au lieu d'une nostalgie réconfortante, cela signifie également confronter la violence qui a été réalisée dans cette société au XXe siècle »²³⁸.

Les recherches en histoire orale et mémoire, qui ont commencé en Turquie dans les années 1980, a gagné de la vitesse dans les années 2000. İlyasoğlu explique ceci par l'influence du reaganisme et du thatchérisme qui se sont placés au centre de la politique en Turquie, et par le passage du néolibéralisme au-delà de la sphère politique, dans les sphères politique et social²³⁹. Dans la même atmosphère politique,

²³⁵ Voir, Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, **Rethinking modernity and national identity in Turkey**, 1997, Seattle University of Washington Pres.

²³⁶ Sancar, **op.cit.**, p.18.

²³⁷ Huyssen, **op.cit.**, p.180.

²³⁸ Leyla Neyzi, **Ben Kimim?, Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p.100.

²³⁹ Aynur İlyasoğlu, **Yakın Dönemde Tarihe İlginin Farklılaşması Sürecinde Sözlü Tarih Alanının Türkiye'deki Gelişimine Bir Bakış**, Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı, İstanbul, 26-27 Eylül 2003, p. 16.

c'est dans cette même période que l'on témoigne à l'apparition d'un questionnement sur l'unicité de l'hypothèse fondamentale selon laquelle l'identité nationale est une construction « seule et unique ». On commence à investiguer de différents types d'appartenance, de différentes caractéristiques culturelles, langues, identités, histoires. Ainsi, les groupes marginalisés peuvent également accéder leur propre mémoire et, tout en la portant à l'espace public, peuvent nuire l'autorité de la culture dominante. Cette situation ainsi que le gain d'importance des politiques identitaires a pour conséquence la politisation de la mémoire. La mémoire est considérée non seulement comme la source de la génération et de l'héritage, mais également comme l'unique moyen de légitimer et de justifier l'identité. Par conséquent, la mémoire est sacralisée à nouveau, la mémoire est désintégré, démocratisée, dénationalisée. D'autre part, comme le souligne Nora, le fait que la conscience historique soit totalement conquise par la mémoire est dangereux ; il faut confronter le « devoir de mémoire » avec le « devoir d'histoire ». Sinon, la mémoire, qui est née comme un cri de liberté, peut devenir un instrument.

Le présent mémoire avait pour but d'étudier les façons par lesquels la mémoire sociale est formée, préservée, transmise, tout en attirant l'attention aux rapports de la mémoire avec l'histoire et la construction identitaire. On a décidé de travailler avec les échangés en prenant comme point de départ l'idée selon laquelle les gens qui ont été exclus de leur propre lieu de naissance ont besoin d'un effort particulier pour reconstituer et préserver leur mémoire, et avec les petits-fils d'échangés pour constater la transmission de la mémoire sociale. Ainsi, on a fait des entretiens avec les échangés, fils d'échangés et petits-fils d'échangés qui ont été installés à *Karaburun* suite à l'échange de populations entre la Grèce et la Turquie en vertu de « Convention et Protocole Concernant l'Echange des Populations Grecques et Turques », signé à Lausanne le 30 janvier 1923. Pour pouvoir bien apercevoir la transmission de mémoire, on a fait un saut de génération ; on a fait des entretiens avec dix personnes de la première génération, nés juste après l'échange, et qui ont 80 ou 90 ans aujourd'hui. De plus, on a fait des entretiens avec cinq jeunes gens des troisième et quatrième générations, qui sont les petits-fils ou arrière-petits-fils des échangés. Le souci le plus important était d'atteindre les jeunes. Alors qu'il est difficile de trouver des jeunes qui vivent hiver et été à *Karaburun*, il était encore plus difficile de trouver des petits-fils d'échangés, par conséquent, on n'a pu faire que 5

entretiens avec les jeunes. Le deuxième souci était d'avoir des réponses aux questions. Les réponses étaient de courtes phrases de quelques mots, et tous les interviewés répétaient les mêmes phrases courtes. Pour cette raison, on a dû poser les questions à plusieurs reprises, sous des formes diverses. On a considéré cette situation comme une donnée et on l'a analysée dans notre deuxième partie.

La première étape de ce travail consiste en le dépouillement de la littérature et des développements théoriques sur la mémoire individuelle et historique, le rapport entre la mémoire et l'identité, la classification de la mémoire, l'instrumentalisation de la mémoire et les pratiques de se souvenir et d'oublier. Halbwachs, en tant que premier auteur à proposer la notion de mémoire sociale, est au centre de notre construction théorique. Halbwachs ne considère pas la mémoire du point de vue biologique, du point de vue de la neurologie ou de la physiologie cérébrale, mais il le considère à partir du milieu social, nécessaire pour la formation et le maintien d'une mémoire individuelle. En dehors de ce cadre, il est impossible d'avoir une autre mémoire où les gens qui vivent dans la société peuvent fixer et retrouver leurs mémoires. L'individu a une mémoire du point de vue de la neurologie et de la physiologie cérébrale, mais elle est formée par la société ; la mémoire, qui existe biologiquement, n'existe pas tant qu'il n'y a pas de société. Selon Halbwachs :

« ...les sujets de la mémoire et de se souvenir, ce sont toujours les individus, mais ils sont dépendants du 'cadre' qui fait leurs mémoires. Un homme – et une société –, si il ne peut reconstituer le passé que dans le cadre du rapport auquel il se relie, va oublier tout ce qui reste en dehors de ce cadre relationnel »²⁴⁰.

Nous pouvons résumer ainsi la théorie qui est au centre de notre mémoire de recherche : chaque société développe son propre passé qui constitue les traits principaux de sa propre identité. La mémoire collective est encadrée socialement, puisqu'elle détermine ce qui doit être rappelé, et de quelle façon. Ce qui reste dans ce cadre constitue également le fondement de l'identité, ce qui est exclu est oublié. Halbwachs ne considère pas l'oubli comme une faillite de mémoire. Parce que l'oubli n'est pas l'effacement des registres, mais c'est l'exclusion d'un événement ou d'un fait en dehors du cadre social. Par la recherche sur le terrain que l'on a réalisée

²⁴⁰ Halbwachs, **La Mémoire Collective**, Paris, Albin Michael, 2002.

à *Karaburun*, nous avons conclu que les mémoires des échangés est façonnée par le but d'aboutir à une harmonie avec les habitants locaux de *Karaburun*. En effet, les mauvaises mémoires vécues à leur arrivée, ainsi que certaines habitudes de la vie quotidienne (comme les vêtements, l'alimentation ou les boissons) qu'ils ont transmises de leur région d'origine ont été exclues de ce cadre et oubliés. La mémoire de l'échange de populations a été limitée au discours « là-bas il y avait de larges jardins, des arbres à fruits et des terrains riches en eau ».

La mémoire sociale est toujours sous la menace de manipulation de la part des idéologies dominantes. Il est bien courant que la mémoire soit instrumentalisée dans le but de maintenir ensemble un groupe. Nous avons cité les exemples d'institutions qui tracent les limites du système de pensée de la société (le système légal), d'institutions qui peuvent orienter ou maintenir vif la mémoire (les médias, les cours d'histoire, les manuels d'histoire). A *Karaburun*, il n'a pas été nécessaire de recourir à une stratégie spécifique d'oubli pour que le groupe qui a été installé oublie son passé, qu'il s'adapte à la République de Turquie qui venait d'être constituée et qu'il se sente comme citoyen de la République de Turquie. La conclusion que l'on a tirée de notre recherche est que la mémoire sociale a été encadrée volontairement, pour s'adapter « ici-bas ». Or, sans aucun doute, la mémoire des échangés installés à *Karaburun* (que l'on qualifie de « mémoire préférée », et non pas « mémoire façonnée ») a été soutenue par l'idéologie dominante, pour l'adaptation et pour le façonnage des mémoires collectives. Ni les organes de presse, ni les manuels scolaires d'histoire ne faisaient d'allusion à l'échange de populations ; les monuments ou les cérémonies de commémoration faisaient aussi défaut. Il est possible de dire que cet oubli a été, à une certaine manière, soutenu. Un autre facteur qui a facilité l'oubli est la religion. Le fait que les deux groupes qui se sont rencontrés soient musulmans est vu comme un facteur facilitant l'adaptation. La religion, qui imprègne tout aspect de la vie, joue sans doute un rôle pour la formation de la mémoire. Cet élément a sans doute un rôle dans le cadre de la mémoire collective à base d'adaptation.

Selon Connerton, il est possible de travailler sur la formation sociale de la mémoire en analysant les actions de transmission qui rendent possible la

commémoration commune²⁴¹. Pour cette raison, on a inclus non seulement ce qui est resté en mémoire, mais également les moyens de transmission de la mémoire. En conclusion de notre travail avec les jeunes, on a conclu que la transmission de mémoire avait été très limitée. Ceux qui restent en dehors de la cadre n'ont pas pu être transmis aux jeunes générations, ce qui reste dans le cadre de la mémoire sociale ont été transmises en suivant une série de narratifs très limitée. En fin de compte, on a constaté que les jeunes savaient très peu de choses sur l'échange de populations, mais qu'ils avaient adopté l'identité d'échangé. Comparés aux gens qui avaient vécu l'échange de populations, ou qui étaient nés juste après l'échange, les gens qui venaient deux générations après pouvaient adopter cette situation : on a considéré cette différence de générations comme une conséquence du changement de conjoncture. L'identité d'échangé, aujourd'hui identifiée à l'identité d'appartenance à l'Europe, est beaucoup plus acceptable par rapport à l'époque qui a été vécue 80 années avant.

L'identité n'est jamais unique et absolue. Comme la mémoire est façonnée et comme le passé subit une reconstruction à partir du présent, l'identité est aussi formée en fonction de la conjoncture. En fonction du changement social et politique, certaines identités peuvent revenir au premier plan et d'autres peuvent être repoussées. Comme la mémoire vit en rapport avec les gens et comme elle est encadrée selon la société constituée par les gens, l'identité se forme également en rapport des gens. Ceci est preuve de la structure flexible et dynamique des identités. Pour ces raisons, on peut prévoir que l'identité qui est communément admise aujourd'hui, la mémoire collective qui est encadrée selon les conditions sociales et politiques d'aujourd'hui peuvent se former autrement dans les conditions différentes de l'avenir. Certainement, il y aura aussi des changements et transformations dans la mémoire sociale des échangés installés à *Karaburun*. C'est l'un des handicaps des recherches sur la mémoire. Nous pouvons dire que nous avons photographié ce terrain limité tel qu'il est aujourd'hui ; un travail semblable réalisé dans plusieurs années va probablement aboutir à d'autres conséquences.

En Turquie, les recherches en histoire orale et sur la mémoire qui ont commencé après les années 1980 inspirent de l'espérance. Toutefois, en raison de la

²⁴¹Connerton, *op.cit.*, p. 64.

structure dynamique de la mémoire, il convient de faire ces travaux d'une façon continue, de les répéter et enregistrer. Nous croyons que les travaux semblables qui vont se concentrer sur les pratiques d'oubli seront plus productifs. En effet, comme le souligne Renan, les nations sont réunies par l'oubli plutôt que par le rappel et les idéologies dominantes utilisent les stratégies de faire oublier comme une forme de gouverner. En Turquie, comme le souligne également Tanıl Bora, des « couches d'oubli »²⁴² se sont superposées et pétrifiées. Pour cette raison, il est encore plus urgent de faire des travaux sur l'oubli en Turquie.

²⁴² Tanıl Bora, "Unutmak, her şeyi unutmak...", http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5042, site consulté le 30 avril 2009.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

Anderson Benedict, **Imagined Communities**, New York, Verso, 1991.

Arı Kemal, **Büyük Mübadele : Türkiye'ye zorunlu göç (1923-1925)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2000.

Assman Jan, **Kültürel Bellek, Eski Yazılı Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bergson Henri, **Matière mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris: Presses Universitaire de France**, 1959.

Bilgin Nuri, **Kimlik İnşası**, İzmir, Aşina Kitaplar, 2007.

Caymaz Birol, **Türkiye'de Vatandaşlık, Resmî İdeoloji ve Yansımaları**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Connerton Paul, **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, trad. par Alaeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

Bozdoğan Sibel, Kasaba Reşat, **Rethinking modernity and national identity in Turkey**, Seattle University of Washington Pres, 1997.

Cuche Denys, **La Notion de Culture Dans Les Sciences Sociales**, Paris : L'Édition Découverte, 2001.

De Certeau Michel, **L'invention du Quotidien, 1. Arts de Faire**, Paris : Edition Gallimard, Folio Essais, 1990.

Dortier Jean-François (sous dir.) **Le Dictionnaire des Sciences Humaines**, Auxerre : Seuil Edition Sciences Humaines, 2008.

Fiske John, **Popüler Kültürü Anlamak**, Ankara, ARK Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Gellner Ernest, **Milliyetçiliğe Bakmak**, İstanbul, İletişim, 1998.

Giddens Anthony, **Modernity and Self-Identity, Self Society in the Late Modern Age**, Cambridge, Polity Press, 1996.

Giddens Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

Halbwachs Maurice, **La Mémoire Collective**, Paris, Albin Michael, 2002.

Halbwachs Maurice, **Les Cadres Sociaux de la Mémoire**, Paris, Albin Michael, 2001.

- Hervieu-Léger Danièle, **La Religion Pour Mémoire**, Paris, Edition du CERF, 1993.
- Hirschon Renée, **Mübadele Çocukları**, İstanbul, Tarih Vakfı, 2000.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence, **Geleneğin İcadı**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Huyssen Andreas, **Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek**, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- Işık Şevket, **Karaburun Yarımadasının Tarihsel Coğrafyası**, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kandiyoti Deniz, Saktanber Ayşe, **Kültür Fragmanları, Türkiye’de Gündelik Hayat**, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (ed.), İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- Mannheim Karl, **Le Problème de Générations**, Paris, Nathan, 1990.
- Mardin Şerif, **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim. 1997.
- Misztal Barbara, **Theories of Social Remembering**, Philadelphia, Open University Press, 2003.
- Müller, Jan-Werner, **Memory and Power in Post-War Europe, Studies in the Present of the Past**, Cambridge, Cambridge University of Press, 2002.
- Neyzi, Leyla, **Ben Kimim?, Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Nora Pierre, **Hafıza Mekanları**, trad.par Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Yayınevi, 2006, p.18.
- Özsoy İskender, **İki Vatan Yorgunları, Mübadele Acısını Yaşayanlar Anlatıyor**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003.
- Renan Ernest, **Qu’est-ce qu’une Nation?**, Agora, Les Classiques, 1992.
- Ricoeur Paul, **Memoire, Histoire, Oublie**, Paris, Seuil, 2003.
- Sancar Mithat, **Geçmişle Hesaplaşma; Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Telci Cahit, **XX. Yüzyılın Başlarında (1900-1939) Karaburun**, Thèse master de recherche, Ege üniversitesi.
- Zarecka Irwin, **Frames of remembrance: The dynamics of collective memory**, Transaction Publisher, 1994.

Articles

Béaud Stéphane, L'usage de l'entretien en sciences sociales », **Politix**, no 35, 1996, s. 234. cité par Füsün Üstel, Birol Caymaz, **Seçkinler ve Sosyal Mesafe Raporu**, <http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/seckinler-ve-sosyal-mesafe.pdf>, site consulté le 10 Aout 2009.

Bora Tanıl, "Unutmak, her şeyi unutmak...", http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5042, 2005, site consulté le 30 avril 2009.

Gillis John, « Memory and Identity: The History of a Relationship », in **Commemoraiton: The Politics of National Identity**, John Gillis (ed.), New Jersey: Priceton University Press, 1994, pp.3-24.

Hodgkin Katharine, Radstone Susannah, «Introduction : Contested Past », **Contested Pasts: the Politics of Memory**, (ed.) Katharine Hodgkin et Susannah Radstone, London: MPG Books, 2003, p.1-22.

Hodgkin Katharine, Radstone Susannah, «Remembering Suffering: Trauma and history» **Contested Pasts: the Politics of Memory**, (ed.) Katharine Hodgkin et Susannah Radstone, London: MPG Books, 2003, p.97-103.

İlyasoğlu Aynur, "Yakın Dönemde Tarihe İlginin Farklılaşması Sürecinde Sözlü Tarih Alanının Türkiye'deki Gelişimine Bir Bakış", Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar, **Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı**, İstanbul, 26-27 Eylül 2003, Türk Tarih Vakfı Yayınları.

Mardin Şerif, « Adlarla Oyunlar », **Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat**, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (ed.), İstanbul : Metis Yayınları, 2002, p.127-140.

Nora Pierre, « L'avènement du memoire », <http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-fr.html>, 2002, site consulé le 25 Avril 2009.

Neşe Özgen, "Seçici Unutmanın Tanıklıkları", Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları: Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar, s: 177–199, Tarih Vakfı, İstanbul.

Pearson Roberta, « Costar Loses Again: The Contestation Over Commodified Public Memory », in **Cultural Memory and the Construction of Identity**, Ed. par D. Ben-Amos et D. Weissberg, Detroit Wayne State University Press, 1999, p.176-201.

Saktanber Ayşe, « Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz Öyle İbadet Ediyoruz ; Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği », **Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat**, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (ed.), İstanbul : Metis Yayınları, 2002, p. 259-277.

Shudson Michael, « Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri », **Cogito** 2007, numéro : 50, pp.179-200.