

Article

« Mémoire de l'enfance et construction de soi »

André Turmel

Sociologie et sociétés, vol. 29, n° 2, 1997, p. 49-64.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001809ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Mémoire de l'enfance et construction de soi



ANDRÉ TURMEL

À partir de l'*homo sapiens*, la constitution d'un appareillage de la mémoire sociale domine tous les problèmes de l'évolution humaine.

André Leroi-Gourhan

Si le rôle de l'histoire consiste à réduire l'angoisse qui accompagne le changement social, bref à dédramatiser le présent, selon les historiens de l'École des Annales, comment est-il possible de poser la question de la mémoire dans cette perspective ? S'agit-il de rendre crédible et légitime l'hypothèse antidéterministe, qui consiste en une défatalisation du passé, donc prendre au sérieux, et en tirer toutes les conséquences, l'idée que les sociétés d'autrefois étaient le théâtre de débats, d'incertitude, de conflits, de risque et de volonté d'action, leurs acteurs ayant aussi des espérances et des projets qui ne se sont pas tous réalisés (Ricoeur, 1995, p. 189.) ?

Si elle fut surtout un phénomène de transformations sociales durables et profondes, la Révolution tranquille est aujourd'hui d'abord affaire de mémoire. Parlant du Québec, qui se souvient et comment se souvient-on ? Mémoire sociale, commémorations, monuments, fêtes et souvenirs personnels nous reportent à un temps et à une antériorité qui ne commencent pas avec la naissance tout en l'englobant : la mémoire de l'holocauste est indicative à cet égard.

L'objectif de ce texte sera de faire travailler une problématique de la mémoire sur un corpus d'entretiens où les chercheurs ne sont pas amenés à construire l'objet comme une mémoire sociale : le rapport à l'enfance, la façon dont les adultes d'aujourd'hui parlent de l'enfance dans cette société. La question posée n'est pas : Pourquoi ne faisons-nous plus d'enfants ? mais Pourquoi disons-nous avec tant de passion, tant de rancœur que nous ne voulons pas faire des enfants pour les élever comme nous l'avons nous-mêmes été ? Qu'est-ce qui se joue dans cette volonté proclamée de faire autrement que les générations précédentes ? Je soumets l'hypothèse que le rapport à l'enfance est d'abord affaire de mémoire ; surtout d'oblitération de la mémoire.

MÉMOIRE ET CONSTRUCTION DE LA RÉALITÉ

L'OBJECTION EMPIRISTE

Que la mémoire participe de quelque manière à la construction sociale de la réalité, comme le montrent à la fois la perspective phénoménologique (Berger, Luckman, 1968) et la

perspective constructiviste (Granger, 1988 ; Ramognino, 1993), ne doit pas faire oublier que cette proposition fait problème. Les empiristes apportent des objections à l'idée d'acte de parole qui matérialise la mémoire dans la mise en discours soit des événements historiques, soit des souvenirs personnels. La mémoire serait défaillante, incapable de reconstituer de façon quelque peu fiable une séquence d'événements dans sa cohérence et sa logique internes. Elle oblitère le passé objectif, en gomme certains aspects, en place d'autres en relief quand elle ne fait pas l'impasse sur des pans entiers du réel social. Bref, le passé est reconstruit plutôt que restitué dans son intégralité originaire¹.

Un exemple probant à cet égard a trait aux recherches faites sur les enfants victimes d'abus sexuels. Ainsi, un chercheur tente d'établir des relations qui, dans son esprit, sont des relations causales entre l'abus sexuel et la criminalisation subséquente de l'abusé parvenu à l'âge adulte. Il s'agit donc d'explicitier de manière convaincante qu'un passé d'abusé sexuel conduit dans un nombre statistiquement significatif de cas à la criminalisation lors de la vie adulte. L'un des moyens utilisés par les chercheurs consiste à faire raconter aux sujets sous enquête leur passé d'abusés.

Or ce rappel du passé ne se fait pas sans difficultés. La première a trait aux biais introduits par le sujet dans le rappel de son passé. La seconde concerne la reconstitution en tant que telle du passé, laquelle ne peut opérer que dans le décalage du temps². La troisième difficulté concerne la façon de s'assurer de l'exactitude de la séquence temporelle des événements³. Ces objections ne sont pas sans fondement. Quelles questions soulèvent-elles ?

Le principal problème soulevé renvoie au type de mémoire en cause et aux distinctions à faire dans la prise en compte de ces phénomènes. S'agit-il de la mémoire comme phénomène culturel, au sens où les sociologues depuis Halbwachs en ont parlé, ou de la mémoire comme faculté psychologique individuelle ? On introduit donc une première distinction à cet effet : celle qui concerne les souvenirs personnels qui relèvent de la vie privée et renvoient à une faculté psychologique ; ce serait le cas de l'exemple précité. Par contre, la mémoire d'événements historiques dont le souvenir n'est pas d'ordre personnel mais culturel soulève dès lors la question de la mémoire sociale. Cette première distinction ne doit certes pas être exacerbée : il faudra construire une articulation entre mémoires personnelle et sociale.

MÉMOIRE ET CONSTRUCTION DE SOI

Que la mémoire fasse partie intégrante de la culture, que les rapports entre mémoire et culture soient fins et subtils, cela se voit d'abord dans les rapports de la mémoire et du soi⁴. J'évoquerai à cet égard l'hypothèse très stimulante de Steedman, selon laquelle la mémoire est constitutive du soi au sens où, pour un Foucault par exemple, le sexe est constitutif du soi, en ce qu'elle assure la continuité personnelle dans le temps narratif (Ricœur, 1985) ; j'y reviendrai. Chez Steedman, l'émergence du soi renvoie à l'expérience déterminante de l'enfance en tant que telle : « *Childhood invokes the experience of having been a child, and the memory of childhood as a component of the adult self.* » (Steedman, 1995, p. 63.) À quelle mémoire a-t-on

1. Ce qui, on en conviendra, constitue l'objection empiriste par excellence.

2. « *It is also possible that people who have been asked to recall early childhood events after a period of years have forgotten or redefined their behaviors in accordance with later life circumstances and their current situation.* » (Widom, 1996, p. 48.)

3. « *They involve data collection at only one point in time. In examining the relationship between sexual abuse and later delinquent behavior or adult criminality, it is important to ensure the correct temporal sequence of events, that is, to make certain that the incident of childhood sexual abuse clearly preceded (not followed) delinquency. Thus multiple data collection are needed [...]* » (*ibid.*)

4. Le soi est entendu, ici, au sens de G. H. Mead, à savoir le *selfhood*. Ce qui entraîne une distinction : « J'ai risqué une distinction, qui ne me paraît pas être simplement de langage mais de structuration profonde, entre deux figures de l'identité : celle que j'appelle l'identité *idem*, la « mêmété », ou *sameness*, et l'identité *ipse*, l'« ipséité », *selfhood*. [...] la mêmété, c'est la permanence [...] qui se manifeste au niveau psychologique sous la forme du caractère [...] l'identité *ipse*, c'est la promesse [...] une identité voulue, tenue, qui se promulgue en dépit du changement. » (Ricœur, 1995, p. 138.)

affaire ? S'agit-il des souvenirs personnels et privés d'une enfance inscrite dans une trajectoire familiale donnée, ou d'une mémoire de l'enfance qui excède les souvenirs personnels ? Auquel cas il faudrait en préciser la nature et le fonctionnement.

Pour Steedman, l'enfance est multiple, plurielle et non homogène, elle est socialement contingente et culturellement construite. Elle n'en affirme pas moins qu'incorporer l'enfance caractérise par-dessus tout la construction du soi : « [...] *experience of being embodied in a particular way — of having a particular kind of body — emerges from the 19th century's own sociology of childhood.* » (*ibid.*, p. 63) L'incorporation⁵ renvoie chez elle à l'expérience de la croissance physique pendant l'enfance et à la connaissance que les enfants en ont, en particulier l'expérience corporelle qu'ils ont faite de la petitesse.

Qu'est-ce à dire du point de vue qui nous concerne ? Ceci en particulier : « [...] *there are two points to make about this experience of embodiment : it is about smallness, or littleness, rather than largeness [...]; and it is always remembered experience.* » (*ibid.*, p. 64.) Il s'agit toujours d'une expérience dont on se rappelle, donc de l'ordre de la mémoire. Cette incorporation rendue possible par le rappel de l'enfance devient un élément essentiel du soi de l'adulte. « [...] *the evidence that shows childhood embodiment to be experienced by the adult in memory, as a past state.* » (*ibid.*, p. 65.) La mémoire incorporée l'est moins au titre d'un acte de parole que d'une expérience charnelle et matérielle de la croissance : la croissance que l'enfant expérimente et dont l'adulte qu'il devient se rappelle⁶.

La mémoire devient en effet un élément marquant du *selfhood*, donc de la construction du soi. Dès lors, ce *selfhood* émerge à la jonction de la mémoire et de l'identité ; il s'y inscrit. « La mémoire est un élément essentiel de ce qu'on appelle désormais l'identité individuelle ou collective [...] » (Le Goff, 1988, p. 174.) Le *selfhood* se situe à la charnière des deux, au sens où il constitue une sorte de passage obligé de l'un vers l'autre. Loin d'être une donnée immédiatement accessible, le *selfhood* participe d'un processus en développement dans le cadre des pratiques et des expériences sociales les plus diverses de l'acteur.

Or la construction du soi et la constitution de l'identité sont des processus historiques, toujours en chantier et toujours en quelque sorte à reprendre. Ils ont en conséquence pour première propriété de se fabriquer peu à peu au fil du temps. C'est ce que Ricœur appelle la continuité temporelle : Comment une vie fait-elle suite à elle-même dans le déroulement du temps ? Comment penser l'enchaînement d'une pratique sociale au-delà des inévitables ruptures qui en scandent le processus dans son ensemble ? « La mémoire [...] assure la continuité temporelle, en permettant de se déplacer sur l'axe du temps ; elle permet de se reconnaître et de dire *moi, mien.* » (Ricœur, 1995, p. 188.) Il s'agit de l'apport de la mémoire à la continuité personnelle dans le cadre de la construction du soi.

Ce déplacement-enchaînement sur l'axe du temps entraîne à son tour une réflexivité, prenant la forme d'une narration, qui se noue autour de trois questions : d'où venons-nous, qui sommes-nous, où allons-nous, et dont la mémoire constitue le fil conducteur. Elle y tisse des liens qui, à partir du « d'où venons-nous » et du « qui sommes-nous », permettent d'anticiper le « où allons-nous », de s'y projeter, de le faire sur la base de projets mobilisateurs et, ajoute Ricœur, d'espérances qui sont porteuses de devenir. Qui plus est, une réponse à la dernière question présuppose une solution aux questions précédentes, à la première en particulier. La mémoire entre en scène pour pourvoir à cette continuité personnelle. Afin d'assurer au « où allons-nous » des bases autres que purement aléatoires ; un autre parcours que celui de la discontinuité systématique où tout est toujours à recommencer.

5. Bourdieu sur l'incorporation : « Il y a une manière de comprendre tout à fait particulière, [...] celle qui consiste à comprendre avec son corps. Il y a des foules de choses que nous comprenons seulement avec notre corps, en delà de la conscience, sans avoir les mots pour le dire. [...] il y a des choses qu'on ne sait pas dire [...] "Regarde, fais comme moi" » (Bourdieu, 1987, p. 214.)

6. Pour Steedman, Freud, qui insiste sur l'importance de l'enfance dans la constitution de cette mémoire, demeure celui qui a produit la théorie de cette mémoire de l'enfance et lui a donné le statut de forme cognitive.

Cette trilogie de questions s'entend d'abord sur le plan personnel. Il s'agit alors de la continuité dans la temporalité propre d'une histoire de vie, de la trajectoire singulière d'un sujet : comment assurer la cohésion, sans ruptures trop abruptes, des différents ensembles qui composent une existence par le recours à la mémoire pour construire le présent et le devenir ? Ce fil directeur qui lie l'avant et l'après, dans le cycle de vie, ressortit surtout au souvenir personnel : à ce qui est sien et propre dans une existence singulière et qui lui donne son caractère unique. Mes souvenirs ne pouvant être vos souvenirs, on constate la contribution irremplaçable de la mémoire à la continuité personnelle, c'est-à-dire à la constitution du soi. On sait à quel point celle-ci a intéressé Freud, qui y a fait reposer une bonne partie du dispositif psychanalytique.

Mais dans un second temps, ces questions s'entendent dans une perspective plus large, intergénérationnelle, où la continuité est moins personnelle que sociale. Comment cette continuité se pose-t-elle donc sur le plan des rapports entre générations ? À quel type de mémoire a-t-on affaire dès lors (Bawin-Legros, 1991) ?

Les réponses à ces interrogations engagent, chacune à leur manière, une construction de la mémoire. En effet, la continuité temporelle entre générations renvoie à la mémoire familiale qui prend forme dans une narration, parole racontée qui circule entre générations dans une entité domestique historique (Muxel, 1996). Par et à travers une narration, un enfant pénètre peu à peu — sur une période de plusieurs années — dans un cadre familial institutionnalisé dont il n'a pas de souvenirs directs. « *It is through hearing stories [...] that children learn or mislearn both what a child and what a parent is, what the cast of characters may be in the drama into which they have been born and what the ways of the world are. Deprived children of stories and you leave them unscripted [...]* » (MacIntyre, 1984, p. 216.)

À travers cette narration, il fait un apprentissage progressif d'une lignée et d'une épopée familiale qui cimente l'esprit de corps de la famille. Ainsi va l'« esprit de famille » : il constitue une mémoire dont les grands-parents seraient les médiateurs légitimes et qui a fonction de totalité : il englobe, intègre et complète le souvenir individuel. « De quelque manière qu'on entre dans une famille [...] on se trouve faire partie d'un groupe où ce ne sont pas nos sentiments personnels mais des règles ou des coutumes qui ne dépendent pas de nous, et qui existaient avant nous, qui fixent notre place. » (Halbwachs, 1994, p. 147.) La diversité des péripéties et des événements vécus au cours de ses propres déplacements spatio-temporels croise ce que le récit familial apprend à l'acteur. Ce récit donne configuration à la mémoire familiale ; d'emblée, on est déjà dans la mémoire sociale⁷ (Martin, 1988).

La mémoire familiale constitue une mémoire partagée sous forme de narration qui circule et s'échange dans une entité donnée. La narration s'avère l'élément essentiel de cette mémoire. Mémoire qui permet à un sujet d'accéder au statut d'acteur social à part entière et de participer ainsi à l'expérience familiale.

LE SOI ET LA MÉMOIRE SOCIALE

Pour articuler la mémoire à la construction du soi, je suis parti d'un tryptique de questions : d'où venons-nous, qui sommes-nous, où allons-nous. Ces questions appellent une réponse nuancée et finement différenciée dont la mémoire constitue le fil conducteur. J'ai d'abord parlé de la mémoire individuelle, axée sur les souvenirs personnels d'une trajectoire singulière et caractérisée par le fait qu'elle est exclusivement mienne ; ces souvenirs me sont propres. Mais cette mémoire individuelle est insuffisante pour penser dans toute leur complexité des phénomènes comme les commémorations historiques ou l'Holocauste. Comment, dès lors, penser la

7. On peut s'interroger, à l'instar d'un Bourdieu par exemple, sur le phénomène de l'album de famille et se demander ce qui se joue dans ce type d'activités dans laquelle certains acteurs investissent temps, énergie et forces inscriptives. La question est moins de savoir s'il s'agit là d'une narration que de chercher à comprendre en quoi la constitution d'un album de famille (photographies, lettres, documents, etc.) participe de la mise en forme d'une mémoire familiale.

mémoire au-delà du souvenir personnel ? La mémoire familiale, mémoire partagée s'il en est, s'avère un premier type de réponse.

Je veux maintenant m'arrêter à une troisième forme de mémoire dans la construction du soi. Comment différencier mémoire collective et mémoire sociale⁸ ? Si, dans les deux cas, ce sont des mémoires de groupes, on conviendra que la première constitue plutôt la mémoire officielle du groupe, à vrai dire celle de l'appareil en tant que tel ; elle induit à ce titre une normativité des conduites. Cette mémoire ne doit pas être confondue avec celle d'un groupe social, qu'elle excède largement. L'exemple le plus probant à cet égard demeure celui de la mémoire ouvrière, qu'on distinguera de la mémoire de l'appareil syndical : celle de la CSN, de la FTQ, etc.

Tout appareil se prévaut d'une mémoire dans le champ socio-politique, tant pour assurer sa légitimité que pour conforter des pratiques sociales, afin de guider son action, confronté qu'il est, lui aussi, aux trois questions évoquées antérieurement. Au-delà du texte officiel de l'appareil, la mémoire ouvrière s'inscrit comme une narration, un récit de pratiques en particulier. Il s'agit d'une virtualité de mémoires qui se donnent à voir lorsque l'appareil a perdu sa cohésion et son caractère contraignant (Halbwachs, 1994). Cette mémoire sociale est donc ce qui parvient à se réciter lorsque la mémoire est dépouillée des oripeaux de l'appareil et de ses contraintes : comment écouter un texte au-delà de ce qu'il dit effectivement (Ramognino, 1987). Il reste des fragments plus ou moins épars de cette mémoire ouvrière, constituée peu à peu au fil des longues luttes qui ont marqué l'histoire du mouvement ouvrier et dont la grève d'Asbestos demeure, au Québec, l'élément paradigmatique par excellence.

La mémoire sociale serait donc à cet égard une mémoire commune aux membres d'un groupe social sans qu'elle soit pour autant réfléchi explicitement par les acteurs concernés. Elle n'est certes pas directement accessible aux acteurs sociaux, étant donné qu'elle constitue un « cadre » (*frame*) de pensée qui permet la mise en forme des matériaux bruts de la mémoire. « *Memory is the precondition for any intertextuality, for any dialogism.* » (Terdiman, 1993, p. 48.) Elle est de l'ordre d'une configuration ; scénario (*script*), schéma plus ou moins latent qui demande à être écrit par la suite. Ce cadre général permet d'intégrer en une totalité les éléments constitutifs des diverses formes de mémoire. Il combine en effet une pluralité de mémoires en tension entre elles en les rassemblant et en les faisant travailler les unes en regard des autres. (Halbwachs, 1994.)

La mémoire religieuse s'avère instructive de ce point de vue. La distinction entre mémoires collective et sociale demeure pertinente pour la religion, dans la mesure où l'Église possède une mémoire d'appareil tandis que la masse des croyants participent davantage d'une mémoire sociale. Ainsi, la caractéristique principale du phénomène religieux demeure la référence à une mémoire autorisée, c'est-à-dire une tradition ; d'où la mémoire d'une continuité. « En plaçant la tradition, c'est-à-dire l'invocation d'une lignée croyante, au centre de la question de la religion, on associe immédiatement celle-ci au problème de la mémoire. » (Hervieu-Léger, 1993, p. 177.) Dans cette perspective, toute religion suppose une mobilisation particulière de la mémoire : en quoi la tradition autorise une forme de mémoire, tout en en oblitérant d'autres⁹. La mémoire religieuse, mémoire autorisée, est l'objet d'un travail d'unification sans cesse repris qui s'avère, dans le cadre de la modernité, un travail de rationalisation.

8. Tout en sachant qu'Halbwachs parlait tant de mémoire sociale que de mémoire collective, et que de l'une à l'autre, il y a sans doute non pas une différence sémantique, mais bien une différence de forme dont il faudra s'efforcer de saisir le sens. (Halbwachs, 1925 (1994).)

9. « Dans les sociétés dites traditionnelles dont l'univers symbolico-religieux est tout entier structuré par un mythe d'origine, rendant compte à la fois de l'origine du monde et de l'origine du groupe » (Hervieu-Léger, 1993, p. 178), la mémoire est donnée en tant que telle, entièrement contenue qu'elle est dans le langage, les structures ou les pratiques de ces sociétés régies par la tradition. Par ailleurs, dans les sociétés pluralistes marquées au coin de la modernité que nous connaissons, le fonctionnement de la mémoire religieuse se complique de façon considérable. Pourquoi ? Parce que la mémoire religieuse devient l'objet d'une construction reprise de façon incessante afin que l'acte fondateur qui inaugure la religion puisse être saisi comme totalité englobante. Totalité qui signifie que l'événement fondateur assure une continuité entre le passé et l'expérience présente.

LE TRAVAIL DE LA MÉMOIRE

Le fil de l'argumentation conduit à soulever la question du travail de la mémoire. Comment s'opère la construction effective d'une mémoire ? Au sein de la mémoire sociale se trouve une pluralité de mémoires qui, tout en coexistant les unes avec les autres, sont aussi et surtout en tension entre elles. Ces tensions entre mémoires différentes constituent une première figure du travail de la mémoire, ne serait-ce que parce qu'elles demandent à être surmontées dans leur propre dépassement (Halbwachs, 1994.)

S'interroger sur la façon dont se constitue une mémoire renvoie à la façon dont elle se fabrique et émerge. La construction de la mémoire s'opère à travers un ensemble d'opérations d'oubli sélectif, de tri et de réinvention rétrospective du passé¹⁰. Toute mémoire s'inscrit dans un processus jamais achevé, donc sans cesse remis en chantier, de sélection, d'oubli, etc., des matériaux bruts utilisés pour ce faire. Autant dire que le passé ne survit jamais en tant que tel dans la mémoire ; il y est reconstruit de façon partielle, approximative et parcellaire. Halbwachs a longuement insisté sur cet aspect du travail de la mémoire, travail de lecture dans la dialectique de l'oubli et de la reconstruction incessante du passé. Comment s'opère ce travail de lecture¹¹ ?

L'acteur élabore une activité réflexive à partir de matériaux tirés de ses diverses expériences qui, plus ou moins pêle-mêle et en tension les uns avec les autres, participent à la construction d'une mémoire. Dans une narration, il est amené à les « mettre en forme¹² » afin de donner une configuration à la multiplicité et à la diversité des phénomènes, des événements et des péripéties qu'il a traversés au cours de ses déplacements spatio-temporels. Point n'est besoin, d'ailleurs, d'être un acteur direct de ces événements, ils peuvent être narrés par d'autres dans une interdiscursivité continue, ces phénomènes du passé n'étant accessibles qu'à travers un récit ou un discours. Ainsi se construit la mémoire.

Quelques mots sur cette activité de mise en forme. D'après Molino, les formes sont vivantes en ce qu'elles ne se révèlent jamais immobiles. Elles sont prises dans une métamorphose perpétuelle. Elles appartiennent au monde de la connaissance sociale « qui comprend le contenu objectif de la pensée déposée et comme inscrite dans des objets et traces matérielles, écritures, édifices » (Molino, 1986, p. 133.) Plutôt indépendante du rythme de la culture, l'activité de mise en forme y rencontre des polarités diverses, des orientations multiples qui produisent des ruptures se nommant phénomènes, événements. « On aboutit ainsi à l'idée de temporalités multiples, à une temporalité feuilletée dans laquelle chaque domaine, chaque couche de la réalité historique avance à son rythme propre et largement indépendant du rythme des autres domaines. » (*Ibid.*, p. 137.)

On rencontre ainsi de nouveau l'idée d'une mémoire à plusieurs voix où interviennent des rapports dans une diversité de mouvements et de rythmes. La mémoire est certes habitée d'une tension et d'un dynamisme qui la projettent en avant, mais en tant que renvoi d'une forme à d'autres formes dans l'enchaînement historique d'où émergent une pluralité de mémoires. Y a-t-il des avantages à parler de mémoire en termes de formes sociales ? Le concept

10. Il est à cet égard fort instructif de réaliser comment, au cours de l'automne 1996, la démission de Jean-Louis Roux comme lieutenant-gouverneur dans les circonstances que l'on sait a eu pour effet de déclencher ce processus de réinvention rétrospective du passé. Il s'agit en somme de se rappeler ce qu'était le Québec des années quarante et les sympathies facistes qui s'y manifestaient à un degré ou un autre. On aura également compris que cette réinvention du passé se fait d'abord et avant tout en fonction de considérations qui sont de l'ordre du présent ; ce sont les actuels tenants et aboutissants du débat sur la question nationale qui induisent cette relecture de la mémoire sociale d'une période assez récente.

11. Le point de départ le plus pertinent est sans doute la distinction faite par Ricœur, dans *Temps et récit*, entre histoire et chronique (Ricœur, 1983). Une histoire est caractérisée par le primat de « l'un à cause de l'autre » alors que la chronique fonctionne au « l'un après l'autre ». Si l'histoire s'organise autour d'une intrigue, la chronique fait se succéder les événements les uns à la suite des autres sans véritables liens d'enchaînement. On admettra d'emblée que la mémoire peut prendre l'une ou l'autre de ces formes, mais que, dans le cas de la seconde, on a plutôt affaire à une absence de travail, c'est-à-dire à du travail mort. Dans l'hypothèse d'une histoire vivante qui se raconte, on insistera alors moins sur l'intrigue à raconter que sur la façon dont s'organise ce récit à la base de la mémoire.

12. Au sens que donnent à ce terme Ledrut, Molino et Ramonigno.

méthodologique de forme permet de sortir de la dichotomie oppositive sujet-objet, ce qui neutralise les catégories habituelles de la pratique et les rend problématiques, en interdisant du coup toute tentative d'interprétation *a priori*. Qui plus est, ce concept surmonte aussi le clivage le plus paralysant de la pratique sociologique, qui oppose l'individu à la société et « qui les pose comme extérieurs l'un à l'autre, ce qui oblige le chercheur à interpréter leurs rapports » (Ramognino, 1994, p. 48.) Le souvenir individuel n'est ainsi plus irréductiblement opposé à la mémoire sociale ; au contraire, ces formes de mémoire se conjuguent et s'articulent entre elles. Ces formes sont déformables, transformables, donc formées.

LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE ET SES MÉMOIRES

Loin de proposer un survol complet de ce problème, je tenterai plutôt de circonscrire cet objet global dans un espace historiquement situé, eu égard à la préoccupation centrale de cette analyse, la mémoire de l'enfance. Comment articuler les rapports complexes entre la mémoire personnelle et la mémoire sociale dans le cadre de la société québécoise ?

LES TRANSFORMATIONS DE LA MÉMOIRE

Lorsque Y. Simonis dit à un étudiant québécois de moins de vingt-cinq ans que lui, immigrant depuis 1969, est Québécois depuis plus longtemps que l'étudiant en question, ce dernier est, en général, étonné sans savoir exactement pourquoi. Il ajoute qu'aussitôt arrivé, il s'est mis à lire, réfléchir et écouter cette société dans la situation d'un immigrant sur le terrain. Ce faisant, il y avait de bonnes chances qu'il connaisse mieux le Québec que cet étudiant, lequel n'avait pas commencé, selon toute vraisemblance, à étudier sa culture avant l'âge de quinze ans¹³.

Ainsi, la mémoire personnelle prend racine dans une antériorité qui ne commence pas avec la naissance. Qu'est-ce à dire, sinon que toute mémoire personnelle participe, à un titre ou à un autre, d'un cadre plus englobant, la mémoire sociale, qui lui sert de point d'ancrage historique et spatial ? Certes, la mémoire intergénérationnelle, qui est, dans un sens premier et restreint, d'abord d'ordre familial¹⁴, sert aussi de canal de transmission, bien que ce ne soit pas le seul, de la culture plus vaste de la société ambiante. Une pluralité de mémoires sont ainsi transmises dans des conditions différentes.

Or, on peut se demander ce qu'un jeune Québécois reçoit en héritage. Les hypothèses de Dumont s'avèrent sans doute les plus pertinentes (Dumont, 1995). La mémoire y est un chantier, c'est-à-dire un travail, qui commande un certain nombre de tâches pédagogiques et politiques. La mémoire ne devient l'auxiliaire de l'action sociale qu'à la condition de montrer que l'histoire n'est pas fatale et l'avenir déterminé à l'avance. La mémoire s'avère la pratique la plus probante de « l'assomption d'une histoire énigmatique » (*ibid.*, p. 90), à savoir que les grandes orientations de la société d'autrefois faisaient l'objet de vifs débats, qu'il y avait dans le cours des processus sociaux des incertitudes à résoudre, bref que tout n'était pas joué à l'avance.

Si la problématique de la mémoire devient alors centrale pour la société québécoise, c'est que les changements culturels, surgis autour de 1960, ont certes été ébauchés longtemps à l'avance, mais que ces transformations ont été ressenties sous le mode d'une libération à l'égard du passé. Cette mutation de la culture s'effectue d'abord et avant tout par opposition au passé, avance Dumont. Mais de quel passé s'agit-il ? « Le passé renié depuis les années

13. « La surprise de l'étudiant montre qu'il saisissait, sans en avoir un savoir clair, qu'il était là depuis bien plus longtemps que moi, qu'il avait de la mémoire culturelle sans le savoir [...] Ce jeune a des parents et il sait confusément, jusque dans les fibres de son corps, qu'il lui a été transmis bien des choses et que cette ligne de transmission n'a pu fonctionner de la même façon pour lui et pour l'immigrant, même arrivé avant lui. Nos mémoires individuelles sont ancrées dans un passé qui ne commence pas avec notre naissance. » (Simonis, 1996, p. 90.)

14. On connaît le rôle primordial joué à cet égard par les grands-parents dans la transmission d'une culture et d'un patrimoine familial (Halbwachs, 1925).

1960, c'est moins un ensemble d'événements défunts qu'une mémoire collective. C'est l'image que se donnait d'elle-même la société d'hier qui obsède celle d'aujourd'hui. Troublante continuité par-dessous les ruptures de la vie quotidienne et qui fournit un premier aperçu du drame de la culture québécoise actuelle. » (Dumont, 1987, p. 239.) Problème de mémoire qui soulève une question d'image : les Québécois sont en opposition avec cette image d'elle-même que la société d'alors leur renvoie et que le prisme d'une mémoire défaillante vient altérer davantage.

Dans la fracture introduite par la Révolution tranquille, Dumont voit d'abord « le sentiment d'un éloignement irrémédiable par rapport au passé. Le passé est là comme un étranger qu'il semble nécessaire de renier pour que l'avenir soit possible » (Dumont, 1987, p. 240.) La discontinuité est sans équivoque : passé renié, éloignement irrémédiable, refus pur et simple ou ressentiment envers le passé. La Révolution tranquille est un moment charnière où la conscience de la rupture se conjugue à un sentiment résiduel de la continuité historique. Mémoire oblitérée et passé répudié ont-ils été des conditions incontournables de cette prodigieuse mutation de la culture ? Bref, qu'est-ce qui se noue autour de cette dénégation quasi systématique du passé le plus récent du point de vue de la mémoire de l'enfance¹⁵ ?

Je veux avancer que l'hypothèse de Dumont sur la rupture avec le passé et sur la discontinuité historique s'avère incontournable lorsqu'on cherche à rendre compte de la configuration de cette mémoire à la fois dans sa pluralité et sa singularité. On trouve aussi sur ce terrain un sentiment très largement répandu de rupture avec le passé et, en conséquence, de commencement radical d'un temps nouveau qui se remarque à la façon dont des acteurs, jeunes et adultes, parlent et disent cette réalité de leur passé. Qu'y entend-on d'une manière générale ? Ceci à peu de chose près : nos ancêtres n'avaient pas accès au libre-arbitre ni à la pensée rationnelle en matière de fécondité et de techniques contraceptives ; ils étaient à la botte des curés, leur obéissant au doigt et à l'œil ; les femmes faisaient des enfants en quantité, elles étaient des « poules pondeuses¹⁶ », etc. Ceci suppose un locuteur qui, lui, a accès à la pensée rationnelle, au libre-arbitre, qui est affranchi de la religion, etc.¹⁷. En conséquence, il fait moins d'enfants et ceux qu'il fait sont élevés d'une autre manière.

Je demandais plus haut ce qu'un jeune Québécois reçoit en héritage à cet effet. Rupture il y a, jusque dans la mémoire sociale de l'enfance, avec ce passé « qui ne commence pas avec la naissance ». L'enfance qu'il reçoit pour mémoire¹⁸, et qu'il reçoit au-delà du souvenir purement personnel lié à sa trajectoire singulière, est marquée par une image déformante et distordue des pratiques ancestrales à cet égard et par la rupture délibérée avec ce passé : la surfécondité, l'absence de libre-arbitre, donc l'absence de choix, l'« esclavage » des familles nombreuses, le très lourd poids de l'Église dans les décisions en cette matière. Problème de mémoire s'il en est.

15. On conviendra qu'il s'agit là d'une représentation de la société québécoise fondée sur la métaphore d'une fracture complète qui instaure la ligne du grand partage entre l'avant et l'après, entre l'autrefois et le maintenant.

16. Expression utilisée par un étudiant de sociologie lorsqu'il parlait de ses grands-parents et de ses arrière-grands-parents. Sur la soi-disant surfécondité des Québécoises de l'époque, des travaux récents ont ramené la question à de plus justes perspectives au-delà de toutes les rumeurs plus ou moins alarmistes.

17. Michel Serres propose sur cette question du passé oblitéré et du présent triomphant une analyse qui complète admirablement celle de Dumont. Dans ses entretiens avec Bruno Latour, ce dernier lui demande : « [...] Ce qui rend le passé des autres vide, figé, intemporel, c'est de toujours supposer que le passé est dépassé. » Serres répond : « Excellente formule. On appelait cela, naguère, les coupures : [...] entre l'Antiquité mythique et la science contemporaine, intervient une fracture qui rend à la fois le passé révolu et le présent véridique. Cette thèse m'a toujours paru de l'ordre de la religion : entre un archaïsme perdu et l'ère nouvelle, il y a un événement, la naissance d'un nouveau temps. Un mot, s'il vous plaît, sur l'idée de progrès. [...] De même que, dans l'espace, nous nous situons au centre, au nombril des choses et de l'univers, de même, pour le temps, par le progrès, nous ne cessons d'être au sommet, à la pointe, à l'extrême perfection du développement. Du coup, nous avons toujours raison, pour la simple, banale et naïve raison que nous vivons au moment présent. [...] Ce schéma nous permet d'avoir, en permanence (oui, en permanence, puisque le présent est toujours le dernier mot du temps et du vrai...) non seulement raison, mais la meilleure des raisons possibles. » (Serres, 1992, p. 76 et s.s.)

18. Selon la très belle expression de Hervieu-Léger que je paraphrase ici.

D'où ces discours qui s'énoncent sous des airs de libération vis-à-vis du passé¹⁹. Passé dépassé, présent véridique, nous avons raison du simple fait que nous existons à l'époque actuelle et que, par le fait même, nous sommes à la pointe du progrès. Si la culture est distance de soi à soi en même temps que mémoire, je ferai l'hypothèse que le rapport à l'enfance et le travail de la mémoire qui l'énonce esquissent une rupture en même temps qu'une discontinuité dans les pratiques sociales familiales et domestiques. Le soi d'un Québécois d'aujourd'hui est construit autour de la mémoire d'un passé oblitéré et rejeté.

RUPTURES ET MÉMOIRE DE L'ENFANCE

Afin de bien saisir la complexité de cette problématique de la mémoire de l'enfance, je rappellerai l'hypothèse, largement partagée par les chercheurs, d'une opposition entre les générations, chacune sentant le besoin de s'affirmer et se démarquer avec fermeté de la précédente, du moins dans le cadre de la société québécoise. Cette hypothèse demande à être complétée par celle de l'héritage familial, à savoir l'expérience concrète d'enfance, le climat affectif, le rapport à la parenté, héritage largement positif (Lemieux et Bernier, 1993, p. 89.) Si celle-ci renvoie plutôt au souvenir personnel, celle-là est de l'ordre de la mémoire sociale. Croiser ces hypothèses de l'opposition des générations et de l'héritage familial constitue à la fois le point de départ de l'analyse de la mémoire de l'enfance et la façon de mettre à l'épreuve la proposition dumontienne du passé révolu et oblitéré.

Il s'agit de voir comment ce discours de la mémoire prend forme, comment il s'élabore et selon quels vecteurs. S'étonnera-t-on qu'un des axes fondamentaux qui organise et structure la mémoire de l'enfance soit l'opposition, plutôt classique au demeurant, dans la mesure où on la trouve très largement répandue dans l'ensemble de la culture, de l'avant et de l'après, à savoir l'énonciation d'une rupture radicale qui intervient à un moment donné et, en conséquence, l'entrée dans un temps différent, celui de la modernité ? Il y avait ce qui se passait alors et ce qui se passe aujourd'hui : dans ce temps-là et maintenant. Peut-être est-ce là une première mise en forme d'un passé avec lequel il n'y a pas continuité, mais plutôt discontinuité ; de là à ce que le passé soit dit révolu, dépassé, il n'y a sans doute qu'un pas qui sera vite franchi d'une manière ou d'une autre²⁰.

« Pis de toute façon, dans ce temps-là, on se posait pas tant que ça la question. Oui, on se mariait pour avoir des enfants, tout le monde se mariait pour avoir des enfants. Parce que c'était à la mode. L'monde voulait des enfants, pis nous autres aussi, on en voulait. Oui, oui, moi j'ai trouvé que nos parents s'occupaient assez bien de nous autres.

C'est entendu que c'est pas comme aujourd'hui. [...] j'vois qu'un enfant ou deux, c'est plus gâté en général là. (N° 12)

« Dans ce temps-là... aujourd'hui.. » Il faut sans doute ajouter que cette opposition dichotomique s'avère aussi déterminante dans le champ de la famille : famille d'autrefois, famille moderne, où elle organise et structure le discours de manière analogue. La temporalité du rapport à l'enfance se scande en deux temps, irréductibles l'un à l'autre ; entre les deux, intervient une rupture qui annonce l'instauration d'un temps nouveau et qui a pour effet de couper la trame historique de cette société en deux parties irréconciliables. L'existence de ce temps nouveau n'étant possible que dans la mesure où l'autre temporalité devient totalement discréditée. D'où la discontinuité. Cette opposition, centrale dans le rapport à l'enfance, et récurrente dans l'ensemble de la culture québécoise, apparaît redevable à ce que Serres appelle le schéma de pensée qui « rend à la fois le passé révolu et le présent véridique » (Serres, 1992, p. 76.) Il ajoute qu'il s'agit là, à ses yeux, de la forme même d'une pensée religieuse. Il importe d'en saisir l'importance et la prégnance dans la société québécoise.

19. Les propos de Serres permettent cependant d'en prendre la mesure et de les placer en perspective.

20. L'analyse porte sur une série d'entretiens réalisés par l'auteur et des assistants de recherche sur le thème du rapport à l'enfance et de la mémoire de l'enfance entre 1994 et 1996.

Qu'on prenne la mesure de l'exacerbation de l'idée de rupture et d'absence de fil directeur dans la trame historique qui ouvre la porte à celle de recommencement. De quelle distance s'agit-il ? « Autant on avait une enfance dorée avec un noyau familial solide, autant les enfants d'aujourd'hui doivent se débrouiller seuls. » (N° 15) Au-delà de l'opposition de l'avant et de l'après ainsi que du point de rupture qui intervient entre les deux, se lisent une dichotomie très marquée, quasi irréductible dans l'expérience familiale de l'acteur, mais surtout, en conséquence, une interprétation très valorisante du passé et un dénigrement du présent.

L'exacerbation de l'idée de rupture se remarque d'abord à l'absence de fil conducteur qui conduit de hier à aujourd'hui. J'ajoute d'emblée qu'il ne s'agit pas d'un phénomène propre soit à la famille, soit à l'enfance. Quiconque a quelque peu travaillé et réfléchi sur les transformations du système d'éducation sait qu'il est symboliquement et sémantiquement organisé d'une manière analogue : il y avait le temps des collèges classiques où on apprenait à travailler, à écrire et où on accédait à la culture, puis il y a le temps des polyvalentes où rien de cela n'est plus possible²¹.

Une double trame structure la mise en discours de ces expériences familiales. Tout d'abord, se trouve le récit que chacun fait de cette expérience familiale et la façon dont ce récit est traversé par l'idée de rupture entre deux temporalités opposées.

[...] moi, j'ai apprécié d'avoir des frères et des sœurs du même âge que moi [...] très proche [...] J'ai une sœur qui a dix mois de plus que moi et j'ai une autre sœur qui a moins de dix-huit mois que moi. Puis j'avais envie d'avoir des enfants rapprochés parce que j'ai vraiment aimé la relation frère-sœur dans ma famille et je trouve ça très important d'être dans une famille nombreuse. » (N° 17)

À cette réalité familiale qui, sans nécessairement être nombreuse, comportait des frères, des sœurs, bref un milieu, une ambiance dont on garde mémoire parce qu'elle fut dans l'ensemble positive et enrichissante, on oppose les familles d'aujourd'hui à un ou deux enfants. Qui, à force d'être réduites, rétrécissent de quelque manière l'expérience familiale de celles et ceux qui connurent des fratries plus larges.

« Ma mère a eu douze enfants. On est dix vivants, six filles et quatre garçons. [...] Chus la septième comme ça. Fait que si j'étais bien là-dedans ? Oui, oui, moi j'ai trouvé que nos parents s'occupaient assez bien de nous autres. C'est entendu, c'est pas comme aujourd'hui. Quand j'vas garder, j'vois qu'un enfant ou deux, c'est plus gâté en général, là. Les parents s'en occupent peut-être pas le jour parce qu'ils sont pas là, y ont des gardiennes, mais peut-être qu'y se reprennent le soir. Ils mettent moins d'heures, mais plus intenses [...] » (N° 12)

Le travail mémoriel joue un rôle d'autant plus structurant dans la pratique sociale actuelle de l'acteur qu'il est susceptible d'être l'objet d'une réévaluation dans le fil même du récit en train de se raconter. Par conséquent, la pratique sociale de l'acteur peut être scandée d'étapes ou de tournants plus ou moins décisifs : une phase de rébellion contre la famille, suivie d'une phase de conciliation dans laquelle le travail de la mémoire fait retour sur l'expérience pour en faire une autre lecture et en dégager une autre signification. Le milieu familial apparaît alors sous un autre jour, au point même que le locuteur déclare vouloir offrir à ses propres enfants une partie de cette expérience.

« Alors autant à une époque, mon expérience familiale a fait que je n'en désirais pas, autant maintenant je me dis, ben ce n'était pas si pourri que ça. Il y avait quand même du bon là-dedans. À quelque part, j'ai le goût d'offrir une parcelle de ça à mes enfants. Oui, parce que j'ai connu un milieu familial positif avec un père et une mère. C'est sûr que ça vient influencer mon choix d'avoir des enfants. Le modèle de famille que j'ai eu,

21. Tout le débat suscité par Jean Larose à propos des « sciences de l'éducation » gravite finalement autour de cette question. Nous n'éduquons et ne socialisons plus les jeunes d'aujourd'hui comme ceux d'autrefois. Ils n'ont plus accès à la culture. Ceci est un exemple parmi tant d'autres de cette dichotomie irréductible et de cette rupture entre deux temporalités qui scandent le développement de la société québécoise.

moi, c'est un modèle de famille très traditionnel. Pis pour moi c'est un modèle qui répond bien parce qu'il réussit, même si toutes les familles ont des lacunes. » (N° 11)

Se lit donc en filigrane dans l'ensemble de ces récits une construction de la dichotomie avant-après et de la rupture l'instaurant qui ne s'avère pas aussi homogène qu'on pourrait être porté à le croire à prime abord. Mentionnons la métaphore de la pourriture qui sert de filtre ici au travail mémoriel et qui énonce le passé familial dans le registre de la décomposition organique ; ce passé est dès lors non seulement déconsidéré mais, surtout, dénigré. Refus momentané ici de devenir mère que la reconstruction mémorielle va réénoncer, ne serait-ce que pour justifier le présent et engager l'avenir. Par contre, on conviendra que le refus s'inscrit parfois dans une plus longue durée : la mémoire vive d'avoir été une mère de substitution dans sa fratrie laisse des traces pendant de fort longues années et engage la pratique sociale dans un devenir précis articulé sur le refus d'enfant.

Le récit demeure certes articulé en deux temps et marqué par une rupture : « Pis on a tous vécu nos rébellions face à la famille. » (N° 11) Cependant, sans être tout à fait mythique, l'enfance des locuteurs apparaît de façon générale dans leur récit comme ayant une valeur et une signification autres, en quelque sorte plus fondamentale et déterminante, que les enfances actuelles, certes matériellement mieux pourvues, mais d'une certaine manière plus démunies, sur le plan de la fratrie notamment.

Ce qui conduit à la seconde trame qui structure l'expérience familiale, à savoir le climat affectif ou l'indéniable dimension affective spécifique à chaque famille. Que la mémoire possède une dimension affective, nul ne saurait le nier, d'autant que l'affectif joue un rôle essentiel dans la remémorisation de l'enfance et de la vie familiale, dans le travail actif de la mémoire qui reconstruit le passé et, ce faisant, construit le soi du locuteur.

Un bon souvenir de mon enfance [...] Je pense que ce sont les repas familiaux. Il y avait plein de monde autour de la table : cinq enfants, deux parents, donc ça faisait beaucoup de vie ; c'était une famille heureuse. Ça, c'est un bon souvenir avec tous les enfants ensemble. (N° 15)

Le souvenir ici est davantage de l'ordre du climat affectif général qui régnait dans cette famille, rappelant au locuteur une ambiance générale qui ne possède pas un point d'accrochage précis, sinon le moment des repas de famille dont on ne connaît ni la fréquence ni la périodicité. D'ailleurs, presque toujours le climat affectif renvoie à une ambiance d'ensemble non articulé sur un ou des événements précis. Qu'on en juge !

[...] ça fait que j'avais mes sœurs plus vieilles que moi, fait que les sœurs s'occupent toujours un peu de nous autres [...] On n'avait pas besoin que nos parents soient toujours là. On jouait avec nos sœurs, on était toujours avec une gang, on se suivait toute de deux ans, deux ans et demi. Donc j'ai jamais trouvé que j'ai manqué d'attention. Mais des fois, on se couchait l'soir, moi pis mes sœurs, on était couchées parce qu'on était toujours deux pis trois par lit. Là avant de s'endormir [...] on se disait : « On va jouer aux enfants qui ont des parents riches. » C'est entendu qu'on avait le nécessaire, on n'avait pas de beau linge, on avait le linge des autres. Tu sais, moi, je mettais le linge de mes sœurs plus vieilles, on se passait le linge. (N° 12)

Passer le linge comme métaphore du tissage des liens affectifs dans la fratrie. Je veux insister sur cette métaphore très évocatrice qui condense en quelque sorte le climat affectif tissant la trame des rapports entre enfants et, par conséquent, organisant la mémoire. L'intensité des rapports affectifs réactive le travail de la mémoire dans ses deux composantes figurées à la fois par la réorganisation du passé et la projection dans le devenir (Namer, 1987). Ces deux composantes constituent à vrai dire les deux pôles d'une construction opérée à partir d'une lecture du passé qui engage le devenir de l'acteur sur la base d'une nécessaire projection ultérieure de sa vie. L'affectif apparaît donc comme la cheville ouvrière du passage du premier pôle vers le second.

La double trame de la mise en discours de ces expériences familiales nous conduit à la position cardinale qu'occupe la mémoire dans la constitution du soi, dans la construction du

selfhood. Le rapport à l'enfance, inscrit dans la mémoire de l'enfance, constitue un élément déterminant à cet égard. Ainsi, cette femme, dernière d'une famille de quatre enfants, ayant huit ans de moins que la troisième enfant, est-elle devenue tante dès l'âge de douze ans. Elle a eu un neveu dont elle est devenue dès ce moment la gardienne régulière ; plus tard, elle a eu une très mauvaise expérience de cet ordre avec une nièce, alors qu'elle était incapable de rejoindre sa propre sœur ou sa mère afin de se sortir de cette impasse. Aussi s'empresse-t-elle d'ajouter : « J'avais déjà ma famille : le besoin d'enfant a été comblé quand j'ai été enfant moi-même. Faire des enfants, c'est exigeant en simonac les six premières années. » (N° 2) Comme il s'agit par ailleurs d'une femme qui n'a pas et ne veut pas d'enfant — et ce refus est explicite, délibéré et assumé à sa face même — on comprendra qu'il s'agit d'un élément déterminant dans la construction du soi.

« C'est une position qui s'est maintenue. C'est une décision centrale ; je suis bien comme je suis là. Je n'en veux pas, c'est central dans ma vie, je suis bien avec ça. À un moment donné, ça me buggait parce que tout le monde voyait cela comme un curiosité. Ah ! T'en veux pas. Mais pourquoi ? Fais-toi-z'en pas, tu vas changer d'idée. Vous allez voir que je ne changerai pas d'idée. Je suis contente de mon choix. Mon conjoint, ça fait son affaire aussi. Je ne le regrette pas. » (N° 2)

On comprendra au caractère central de cette décision de ne pas faire d'enfant à quel point ce refus d'enfant constitue un clé de voûte de la construction du *selfhood* de cet acteur. On comprendra aussi que cette décision trouve ses racines dans l'enfance et dans le travail de la mémoire. Peut-être importe-t-il de saisir qu'il s'agit là de bien davantage que de souvenirs d'enfance : avoir gardé un neveu dès l'âge de douze ans, avoir eu une expérience difficile à garder une nièce un peu plus tard, et même la mémoire de la famille du père, mémoire évaluative s'il en est : « Autre chose qui m'a portée à ne pas avoir d'enfant : la famille du côté de mon père, y sont bizarres et ça ne me tentait pas de perpétuer ces gènes-là. Y sont tous alcoolos. Une tante trop protectrice, l'autre qui a rendu dingue son fils sourd [...] » (N° 2) Voilà des événements que le travail mémoriel prend en charge, réactive dans le présent et, surtout, projette dans un devenir, avec, pour conséquence durable, le refus d'enfant qui constitue un élément cardinal de la construction du soi.

Cette réactivation du souvenir ne suffit toutefois pas à elle seule à asseoir la décision du refus d'enfant. Comme s'il fallait sortir de sa seule expérience singulière.

Je regarde le monde maintenant, je n'ai pas envie de mettre un autre être humain là-dedans. J'ai de la misère à sauver ma peau, fa que... Je trouve ça dur de vivre dans le monde dans lequel on vit. Quand tu trouves pas que le monde est intéressant, ça ne donne pas envie de mettre des êtres humains là-dedans. » (N° 2)

Les deux lignes d'argumentation qui sont convoquées afin d'appuyer cette position du refus d'enfant dont l'une est mémorielle et l'autre pas se trouvent subsumées et condensées dans l'inquiétude qui sourd tout au long de cet entretien, mais que l'acteur ne saura énoncer qu'en toute fin de parcours : « J'ai peur de ne pas être une bonne mère. J'ai vu les autres — les sœurs de mon père — aller. Je considérais que c'étaient pas de bonnes mères. » (N° 2) Je reviendrai ultérieurement sur cette peur qui trouve ses racines dans l'enfance et que le travail de la mémoire porte au jour comme un tourment autour duquel tout le reste semble graviter, sinon découler.

D'une autre perspective, mais tout aussi centrale dans la construction du *selfhood*, se trouve le récit d'une femme de quarante-cinq ans qui ne fera pas d'enfants mais dit avoir toujours vécu entourée d'enfants et avoue avoir joué à la mère « avec mes équipes techniques » au bureau. La procréation, ajoute-t-elle, n'a pas vraiment d'importance à ses yeux. Elle n'en fait toutefois pas une question centrale et décisive comme dans le cas précédent. Ce qui, par contre, joue de manière décisive dans l'élaboration du soi, c'est l'image que les grossesses à répétition de sa mère — six en neuf ans — ont laissé sur le corps de sa mère : les traces qui y sont inscrites, indélébiles.

Il y avait aussi la peur du corps qui change totalement. Ma mère a beaucoup souffert d'avoir six enfants en l'espace de neuf ans. T'es là, charcutée à droite, pis à gauche. Elle s'est complètement démantibulé le corps, la colonne vertébrale. Elle a eu de multiples opérations et c'était dû à des grossesses qui étaient trop répétitives parce qu'on est trois dans la famille et on a onze mois de différence. Le bébé avait deux mois dans le berceau et elle repartait enceinte. C'était épouvantable. Mon père était sur les chantiers de construction, pis y venait faire son tour de temps en temps, pis ma mère était très, très, très fertile. Moi, j'ai l'impression que ça a dû jouer dans mon choix biologique, chimique, physique : voir ma mère affaissée complètement. C'est surtout la meurtrissure physique que je trouvais épouvantable. (N° 5)

La métaphore de la meurtrissure est indicative de la marque laissée sur le corps par les grossesses successives. Mémoire du corps, pourrais-je ajouter, qui en porte les traces inscrites dans sa chair. La mémoire de ce corps blessé, affaissé, corps de la mère, a pour effet d'inscrire la meurtrissure — du corps de l'autre, de la mère et, par extension, du sien propre — comme élément central de la construction du soi de la narratrice. Mémoire du corps blessé, ai-je dit : « Moi, la peur de la grossesse, je l'ai, j'ai ça. Ce qui a motivé cela dans le fin fond de mon âme, c'est peut-être le rapport que j'ai eu avec ma mère. À cause d'elle. » (N° 5) Grossesses à répétition, meurtrissure du corps, construction du soi : la mémoire de l'enfance s'inscrit en filigrane comme un fil conducteur, constamment réactivé dans l'aménagement du présent et la projection dans le devenir.

Peut-on voir un prolongement symbolique et matériel de cette meurtrissure du corps dans le cancer du sein que cette narratrice a eu par la suite, cancer dont on peut croire qu'il est non seulement une trace et une marque laissée sur le corps, mais aussi une blessure irrémédiable du corps ? Blessure certes fondamentalement différente de celles qu'ont laissées les grossesses sur le corps de la mère, mais qui, par-delà des différences, s'inscrivent en mémoire dans un même champ de signification.

À 40 ans, j'ai eu un cancer du sein. Avant ça, je performais tout le temps sur le plan de ma carrière. Par insécurité, je ne sais pas. Depuis, j'ai totalement changé. La vie, pour moi, a un autre sens. Totalement. Je sais pourquoi j'ai eu le cancer : je me suis tuée au travail, angoissée, stressée. Ça a joué dans la décision de ne pas faire d'enfant : actuellement je ne pourrais pas avoir d'enfant. (N° 5)

Deux récits de narratrices qui mettent en scène, chacun à leur manière et dans une discursivité qui leur est propre, une mémoire de l'enfance jouant de façon décisive dans la constitution du soi de l'acteur. Deux récits qui font entendre à quel point la mémoire occupe une position centrale dans la continuité personnelle, pour lier le « qui sommes-nous ? » au « d'où venons-nous ? » et au « où allons-nous ? ». Ou pour reprendre le questionnement de Ricœur : Comment une vie fait-elle suite à elle-même dans le déroulement du temps ?

On doit toutefois réaliser que la construction du *selfhood* et le travail qu'y effectue la mémoire ne sont pas liés de façon inéluctable à un ou des événements explicites, comme dans les cas précités. Il s'agira parfois d'une évaluation plus générale sur les différences les plus marquantes entre les deux temporalités ci-haut mentionnées dans le rapport à l'enfance. Surtout sur la façon dont ces différences sont portées au discours. Deux époques sont comparées, dont l'une a fait de l'enfance une réalisation de soi, un accomplissement de soi, alors que la seconde y voit plutôt un labeur qui conduit sans doute à autre chose qu'à l'accomplissement de soi.

Regarde, mes parents sont quant même relativement jeunes, ils ont eu sept enfants [...] Oui, ils sont différents [...] Moi, ma mère, elle a élevé ses sept enfants à la maison. C'est un travail aujourd'hui d'élever ses enfants. Autrefois, pour mes parents en tout cas, je pense pas que c'était vu comme un travail, mais comme un accomplissement de soi. C'est peut-être la raison qu'autrefois les femmes ne se sentaient pas diminuées. C'est sûr qu'avoir sept enfants, ce n'est plus un but ; aujourd'hui les familles, c'est un ou deux enfants et ce n'est plus se réaliser soi. (N° 13)

Ce récit n'est déjà plus articulé à des souvenirs d'enfance, comme dans les cas précédents. Je soumettrai l'hypothèse que sa lecture nous renvoie plutôt à la mémoire sociale, en tant qu'elle constitue une mémoire commune aux membres d'un groupe social qui est de l'ordre du cadre de pensée. Le cadre dans lequel l'enfance est pensée et portée au discours non seulement procède de la dichotomie avant-après (hier-aujourd'hui), mais elle fait porter sur le premier terme de l'alternative l'évaluation positive au sens de cette figure commune de la culture québécoise : ce qu'il y avait auparavant était mieux²². Je dirai qu'il s'agit peut-être là d'un des pivots les plus puissants de la mémoire sociale. Qui plus est, j'ajouterai que c'est dans le sens d'une réalisation et d'un accomplissement de soi que le rapport à l'enfance est porté au discours, alors qu'il est aujourd'hui énoncé comme un labeur et même comme une entrave à la liberté.

L'un des vecteurs les plus déterminants de la mémoire de l'enfance, le rapport à la mère, apparaît comme l'axe lancinant autour duquel la réorganisation du passé joue comme nécessité dans le déploiement du présent et la projection dans le devenir. Pour beaucoup de narratrices, la relation à la mère, et surtout la mémoire que chacune conserve de cette relation, structure l'aménagement du présent et la perspective d'un devenir de manière tout à fait centrale. Dans un sens ou dans l'autre, d'ailleurs, comme on est à même de le constater. L'expérience familiale de la maternité sert parfois de repoussoir et de faire-valoir dans le refus de l'enfant à travers la lecture de sa propre enfance et des événements qui l'ont marquée : ce n'est pas seulement la peur de ne pas être une bonne mère, c'est peut-être surtout la peur d'être « comme ma mère ».

Ou la peur d'être comme ma mère. Je ne veux pas être comme elle. Il y a un de mes frères qui m'a reproché le style de relations que j'avais établies avec lui. J'ai peur d'avoir des enfants qui vont me faire les mêmes reproches. De ne pas être une bonne mère, pis qu'on me reproche ça. Pis mon frère, quand il me l'a reproché, c'était très dur, pis c'était même, il souhaitait ma mort, là. Fait que ça, j'ai trouvé ça dur. Alors, m'embarquer là-dedans²³... (N° 3)

À l'opposé, ce rapport à la mère peut être énoncé de toute autre façon, même chez des narratrices qui n'ont pas d'enfant et tiennent un discours de refus d'enfant. Alors, la mère ne constitue pas un repoussoir, au contraire ; le refus d'enfant trouve dès lors sa source ailleurs. « Oui, j'aimerais être une mère comme la mienne. Une mère qui donne des responsabilités, qui encourage. Stricte, mais pour de bonnes raisons. Ma mère était une mère aimante. Oui, beaucoup. » (N° 4) Point de mise à distance ici, mais plutôt l'affirmation discursive d'une certaine forme de continuité temporelle et affective avec le passé dans ce rapport à l'enfance. Se pose ainsi d'une façon aiguë le problème de la cohérence admise et souhaitée d'une mémoire de l'enfance. « Oui, j'aimerais être une mère comme la mienne, mais avec quelques petites corrections, surtout la compréhension d'une adolescente, surtout ça. Moi, ça m'a beaucoup manqué. » (N° 5)

C'est aussi sans compter la mémoire inscrite dans les gestes et dans le corps des narratrices, mémoire transmise de génération en génération, de mère en fille, immense réserve de savoir-faire populaire, mémoire oubliée par excellence : la façon de prendre en charge un enfant au jour le jour. Cette mémoire a été oblitérée et délégitimée dans la logique de la rupture, et notamment par le discours scientifique.

* * *

Les questions de mémoire apparaissent centrales, voire déterminantes, dans les transformations de la culture contemporaine, en particulier dans celles de la culture québécoise.

22. Le discours opposé est tout à fait plausible aussi : ce qu'il y a aujourd'hui est mieux que ce qu'il y avait hier. On comprendra qu'il s'agit simplement d'une inversion, mais que le processus en cause est le même.

23. Il importe de contextualiser ce récit. Il est celui d'une jeune femme d'une trentaine d'années, sans enfant, et qui vit en union de fait depuis presque dix ans. À douze ans, lorsque sa propre mère, maniaco-dépressive, a quitté le foyer, elle a dû, en tant qu'aînée et seule fille d'une famille de trois, assumer certaines responsabilités que son père lui demandait de prendre. Elle ajoute : « J'ai un peu pris la place de ma mère face à mes frères. » C'est dans ce contexte qu'il faut lire cette « peur d'être comme ma mère ».

Le problème de la rupture dans la mémoire sociale, cette faille béante qu'introduit la Révolution tranquille dans la représentation que la société québécoise se donne d'elle-même, a pour effet d'introduire une cassure qui s'énonce dans la dichotomie qui oppose l'avant et l'après. La rupture pose par le fait même la question de la continuité : Quelle mémoire est construite de ce proche passé dont il apparaît qu'il faille s'éloigner de façon irrémédiable afin de pouvoir entrer dans une modernité si désirée par ailleurs ? À l'échelle plus réduite d'une singularité personnelle, le problème se formule ainsi : Comment une vie fait-elle suite à elle-même ?

La question, toutefois, reste de savoir ce qui se joue dans cette fracture qui crée une énorme distance culturelle entre ce passé si proche et nous. J'ai choisi d'examiner ce problème de la mise en forme de la construction de soi dans le cadre d'une mémoire sociale sur le terrain, peu exploré sous cet angle, du rapport à l'enfance à partir d'un constat : pourquoi disons-nous avec tant de passion contre notre passé le plus proche, contre notre présent que nous ne voulons plus élever des enfants comme nous l'avons nous-mêmes été ? À cet égard, le rapport à l'enfance et le travail de la mémoire qui le porte au jour et l'énonce jouent de façon décisive et centrale dans la construction de soi. Les deux propositions « Je ne voulais pas être comme ma mère » et « J'ai décidé de ne pas élever mes enfants comme je l'ai été » apparaissent comme les figures les plus puissantes de cette logique de la rupture tant dans l'oppositon de hier à aujourd'hui que dans la mise en forme du *selfhood* et dans le rapport affectif au passé qui structure la mémoire. L'affirmation d'une continuité personnelle dans la perspective intergénérationnelle semble faire difficulté, ne serait-ce que comme nécessité qui déploie le présent et engage l'avenir.

André TURMEL

Département de sociologie

Université Laval

Québec (Québec), Canada G1K 7P4

RÉSUMÉ

La mémoire, en particulier celle de l'enfance, est construite ici comme un élément déterminant du *selfhood*, donc de la constitution de l'identité et du soi. Selon l'hypothèse de Dumont sur la rupture avec le passé et la discontinuité historique dans la société québécoise, la problématique de la mémoire s'inscrit dans une trame historique qui instaure deux temporalités irréductibles l'une à l'autre. Passé dépassé et présent véridique, les contemporains ont raison du simple fait qu'ils existent à l'époque actuelle et sont donc à la pointe du progrès. Comment passe-t-on de la construction du soi aux temporalités de la mémoire sociale ? Ce texte fera travailler cette problématique de la mémoire sur un corpus d'entretiens que l'on ne considère pas d'habitude comme une mémoire : le rapport à l'enfance, la façon dont elle est racontée. Je soumets l'hypothèse que le rapport à l'enfance est d'abord affaire de mémoire, surtout d'oblitération de la mémoire.

SUMMARY

Memory, particularly childhood memory, is constructed here as a determining element of "selfhood", and therefore of the development of identity and self. According to Dumont's hypothesis on rupture with the past and historical discontinuity in Quebec society, the analytical framework of memory falls within an historical framework characterized by two irreducible temporalities. Faced with an out-of-date past and a true-to-life present, contemporaries are right by the simple fact that they exist in the present time and are therefore at the cutting edge of progress. How can one go from the construction of self to the temporalities of social memory? This paper will use this analytical framework of memory to examine a collection of interviews that normally would not be considered as a memory: the relationship to childhood and how childhood is recounted. The hypothesis that the relationship to one's childhood is first and foremost a question of memory, and even more one of the obliteration of memory, is put forward.

RESUMEN

La memoria, en particular la de la infancia, se construye aquí como un elemento determinante del « selfhood », entonces de la constitución de la identidad y de sí mismo. Según la hipótesis de Dumont sobre la ruptura con el pasado y la discontinuidad histórica en la sociedad quebequense, la problemática de la memoria se inscribe en una trama histórica que instaure dos temporalidades, irreductibles una a otra. Pasado superado y presente verídico, los contemporáneos tienen razón por el simple hecho que ellos existen en la época actual y son de esta manera los más adelantados. Cómo se pasa de la construcción de sí mismo a las temporalidades de la memoria social? Este texto hará trabajar esta problemática de la memoria sobre un corpus de entrevistas que habitualmente no son tomadas en cuenta como una memoria: la relación a la infancia, la manera en la cual ella es contada. Yo planteo la hipótesis que la relación a la infancia es en primer lugar una cuestión de memoria; sobre todo de obliteración de la memoria.

BIBLIOGRAPHIE

- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN (1980), *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Irvington Publishers.
- BIBEAU, Gilles (1995), « Tropismes québécois. Je me souviens dans l'oubli », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n° 3, p. 151-198.
- BOUCHARD Gérard et Richard LALOU (1993), « La surfécondité des couples québécois », dans *Recherches sociographiques*, vol. XXXIV, n° 1, p. 9-44.
- BOURDIEU, Pierre (1987), *Choses dites*, Paris, Minuit.
- CARMEL, Marlene (1990), *Ces femmes qui n'en veulent pas*, Montréal, Éditions coopératives St-Martin.
- COENEN-HUTHER, Josette (1994), *La Mémoire familiale*, Paris, L'Harmattan.
- CONNERTON, Paul (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUMONT, Fernand (1968), *Le Lieu de l'homme*, Montréal, HMH.
- DUMONT, Fernand (1987), *Le Sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone.
- DUMONT, Fernand (1995) *L'Avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche Éditeur/CÉFAN.
- GRANGER, Gilles-Gaston (1988), *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Éditions Odile. Jacob.
- HALBWACHS, Maurice (1994/1925), *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- HALBWACHS, Maurice (1968/1949), *La Mémoire collective*, Paris, PUF.
- HARTMAN, G. T. (1994), *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*, Oxford, Basil Blackwell.
- HERVIEUX-LÉGER, Danielle (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- LAPIERRE, Nicole (1989), « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, n° 49, pp. 5-10.
- LEDRUT, Raymond (1984), *La Forme et le Sens dans la Société*, Paris, Librairie des Méridiens.
- LE GOFF, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard,
- LEMIEUX, Denyse (1993), « Souvenirs d'enfance », *Informations sociales*, n° 30, p. 65-71.
- LEMIEUX, Denyse et Léon BERNIER (Hiver 1993), « La transmission intergénérationnelle dans les projets de procréation : une approche qualitative et subjective des changements démographiques au Québec », *Revue internationale d'études canadiennes*, numéro hors série, p. 85-102.
- MACINTYRE, Alasdair (1984), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, South Bend, University of Notre Dame Press.
- MARTIN, P., G. O. HAGESTAD et P. DIEDRICK (1988), « Family Stories : Events (Temporarily) Remembered », *Journal of Marriage and the Family*, vol. 50, p. 533-541.
- MATHIEU, Jacques (1995), *La Mémoire dans la culture*, Québec, PUL/CEFAN.
- MOLINO, Jean (1986), « La forme et le mouvement », dans Henri Focillon, *Cahiers pour un temps*, Paris, Centre Georges Pompidou, p. 131-151.
- MUXEL, Anne (1996), *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan.
- NAMER, Gérard (1987), *Mémoire et société*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- RAMOGNINO, Nicole (1987), « Renouveau de paradigme ou traduction-trahison de la tradition sociologique : pour une positivité de l'objet sociologique », *Sociologie et sociétés*, vol. XIX, n° 2.
- RAMOGNINO, Nicole (1994) « Le dialogue théorie/empirie » (1993), « L'observation et la construction sociologique », textes ronéotypés.
- RICOEUR, Paul (1983), *Temps et récit, tome I : L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.
- SERRES, Michel (1994), *Éclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*, Paris, Flammarion.
- SIMONIS, Yvan (1996), « Crise de la mémoire, modernité et psychanalyse », dans Florence Piron et Daniel Arsenault, *Constructions sociales du temps*, Québec, Éd. du Septentrion, p. 89-103.
- STEEDMAN, Carolyn (1995), *Strange Dislocations. Childhood and the Idea of Human Interiority, 1780-1930*, Cambridge, Harvard University Press.
- TERDIMAN, Richard (1993), *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press.