

## Patrimoine et territoire : une parenté conceptuelle en question



# Les Cahiers du CFPCI

Une collection du Centre français du patrimoine culturel immatériel-  
Maison des Cultures du Monde

dirigée par Séverine Cachat

Cette édition en ligne est le prolongement du séminaire international intitulé « Les territoires du patrimoine culturel immatériel », organisé à Vitré les 5 et 6 octobre 2017 par le Centre français du patrimoine culturel immatériel, dans le cadre du 21<sup>e</sup> festival de l'Imaginaire, avec le soutien et la participation de la direction générale des Patrimoines, département du Pilotage de la recherche et de la Politique scientifique (ministère de la Culture), de la Ville de Vitré, et la collaboration du Centre Georges Chevrier de l'université de Bourgogne (devenu en mars 2020 le LIR3S – Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche « Sociétés, Sensibilités, Soins »).



Illustration de couverture : Couverture brodée par les insurgents de l'EZLN représentant l'hydre capitaliste, festival *CompARTE por la Humanidad* (« pARTage »), 2016. © Élie Kongs.

Numéro coordonné par  
Jean-Louis Tornatore, Isabelle Chave et Séverine Cachat

Relecture, traduction et mise en page  
Marie Guérinel

Copyright 2020  
Maison des Cultures du Monde-Centre français du patrimoine culturel immatériel

# Table des matières

Introduction	
<b>Patrimoine et territoire, limites et impasses d'une « parenté conceptuelle »</b> .....	9
Jean-Louis Tornatore	
<b>Partie 1 : Territoires de PCI</b> .....	21
<b>Définitions, rôles et territoires des communautés, groupes et individus dans la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et dans sa mise en œuvre</b> .....	24
Rieks Smeets	
<b>Dilemme des anthropologues, restriction de la Convention et dynamiques associatives. Premières réflexions sur les « prises » françaises du patrimoine culturel immatériel</b> .....	58
Jacopo Storari	
<b>La rumba catalane, un trait d'union pour les populations de l'espace eurorégional Pyrénées-Méditerranée</b> .....	80
Hervé Parent	
<b>L'expérience culturelle réunionnaise à la rencontre d'une utopie unesquienne</b> .....	96
Éric Alendroit	
<b>Partie 2 : Essais d'épistémologie politique</b> .....	111
<b>Le territoire comme aporie.</b>	
<b>De quelques questionnements libertaires sur la patrimonialisation</b> .....	114
Rémi Bénos	
<b>Patrimoines domestiqués au prisme des territoires : agir ici pour fabriquer des ailleurs</b> .....	130
Véronique Dassié	

<b>Les territoires perdus de la fiche d'inventaire.</b>	
<b>Petite épistémologie politique porcine... mais pas que.....</b>	<b>148</b>
Noël Barbe	
<b>Principes du « bon gouvernement », politique et rituel chez les mayas</b>	
<b>tsotsils du Chiapas .....</b>	<b>176</b>
Rocío Noemí Martínez González	
<b>Patrimoine et territoire : institution, destitution.....</b>	<b>196</b>
Jean-Louis Tornatore	



## Ont contribué à ce numéro

ALENDROIT Éric

Chargé de mission à l'Inventaire des patrimoines culturels au service régional de l'Inventaire du Conseil régional de La Réunion (SRI). Commissaire d'expositions, formateur à la méthodologie de l'inventaire du patrimoine culturel immatériel. Il a travaillé de 2005 à 2010 à un projet de création d'un musée centre culturel postcolonial en conduisant principalement une campagne de collecte des patrimoines culturels vivants de La Réunion, puis à un projet de création d'un musée sur la valorisation des eaux douces en milieu tropical. Il est également consultant coach en conduite de changement et accompagne les porteurs de projets culturels. Éric Alendroit est engagé, depuis plus de vingt ans, dans la réflexion et l'action sur la connaissance et la valorisation de la langue et les cultures réunionnaises et sur les processus d'émancipation dans un contexte postcolonial.

BARBE Noël

Noël Barbe est anthropologue, chercheur à l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. Ses travaux portent les formes de présence du passé et leur politisation, les politiques de l'art, l'épistémologie politique des savoirs ethnographiques, les expériences de l'anticapitalisme, une approche anthropologique de la littérature. Engagé dans des dispositifs culturels, sa pratique est attentive aux effets de pouvoir qui y sont à l'œuvre, comme aux prises qu'ils peuvent permettre pour une micropolitique critique.

BÉNOS Rémi

Rémi Bénos est géographe, enseignant-chercheur à l'Université de Toulouse (INU Champollion Albi et au laboratoire GEODE (UMR 5602 CNRS/Université Toulouse Jean Jaurès). Son travail relève d'une approche critique des processus de patrimonialisation de la nature et des paysages, à partir d'enquêtes de terrain conduites dans les zones de montagne d'Europe (Pyrénées, Massif central) et d'Afrique (Kilimanjaro, Tanzanie).

DASSIÉ Véronique

Véronique Dassié est chargée de recherche à l'Institut d'Ethnologie Européenne, Méditerranéenne et Comparative (Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France). Ses travaux portent sur la manière dont les individus s'engagent

dans des projets de reformation du monde à travers la genèse d'objets d'affection et des négociations avec l'intime.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ Rocío Noemí M.

Historienne de l'art par l'UNAM à Mexico et docteur en anthropologie sociale par l'EHESS-Paris. Depuis plus de 20 ans, elle fait des recherches sur les structures artistiques et iconographiques dans divers villages mayas, de la jungle et des hautes terres du Chiapas. Elle a étudié la mémoire rituelle dans différentes festivités, notamment un carnaval tsotsil dans une commune autonome du Chiapas. Elle est professeur à la *Facultad de Ciencias Sociales/UNACH* de San Cristóbal de Las Casas et membre des séminaires de l'*Universidad de la Tierra* et du collectif des femmes de la Sixième déclaration de la forêt Lacandone à Jovel (San Cristobal de Las Casas, Chiapas). À Paris, elle collabore avec le LESC, et est membre du Séminaire des Américanistes. Elle est également l'auteur du film documentaire *Le K'in tajimol* dans la municipalité autonome de Polhó Cd, films Paris, Batsilk'op Chiapas, (2006-2014).

PARENT Hervé

Titulaire d'un master « Direction de projets artistiques et culturels internationaux » (Lyon 2), Hervé Parent est directeur de l'association KaRu prod. Il a notamment en charge le pilotage du projet d'inscription de la rumba catalane sur la Liste représentative du PCI de l'Unesco. Il développe aussi, au sein de la structure, des actions de management et de production discographique avec des artistes gitans de l'espace eurorégional Pyrénées-Méditerranée.

SMEETS Rieks

Ethnolinguiste, professeur des langues du Caucase à l'université de Leiden, Rieks Smeets a été, de 2003 à 2008, Chef de la Section du Patrimoine culturel immatériel à l'Unesco et Secrétaire de la Convention pour la sauvegarde du PCI. Depuis 2008, il est consultant en PCI, notamment dans les pays de l'Europe du Nord ces dernières années.

STORARI Jacopo

Après avoir obtenu un *Bachelor of Arts* en philosophie et ethnologie à l'université de Lausanne, Jacopo Storari a suivi le cursus interdisciplinaire du master en sciences sociales avec orientation anthropologie de l'université de Neuchâtel. Son mémoire de recherche porte sur la conversion d'un site industriel situé dans la Suisse

méridionale en objet patrimonial. Dans le cadre de ses études de master, il a travaillé au Musée d'ethnographie de Neuchâtel (MEN), où il a également participé à la conception et à la réalisation de l'exposition temporaire *C'est pas la mort !* (27 juin 2015-17 janvier 2016). Depuis octobre 2016, il réalise une thèse au sein du centre Georges Chevrier de l'université de Bourgogne et de l'Institut d'ethnologie de l'université de Neuchâtel portant sur *Les prises françaises du patrimoine culturel immatériel. Contribution à une anthropologie de la territorialité*.

TORNATORE Jean-Louis

Jean-Louis Tornatore est anthropologue, professeur à l'Université de Bourgogne et chercheur au Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche « Sociétés, Sensibilités, Soins » (LIR3S, UMR 7366). Ses recherches et ses engagements l'ont conduit de la mine au patrimoine et du patrimoine à l'anticapitalisme. Ses travaux actuels se tournent vers l'écologie des savoirs, les formes d'insurgence et de résurgence et une mise en perspective critique des transitions.



Jean-Louis Tornatore

## Introduction

# Patrimoine et territoire, limites et impasses d'une « parenté conceptuelle »

Ce volume réunit un ensemble de textes issus de communications présentées lors du 6<sup>e</sup> colloque de l'ethnopôle CFPCI qui s'est tenu les 6 et 7 octobre 2017 à Vitré, sous le titre : « Les territoires du patrimoine culturel immatériel ». L'objectif initial était d'interroger ce que le patrimoine culturel immatériel (désormais PCI) fait au territoire ou plutôt de questionner à nouveau la relation patrimoine-territoire à partir de l'institution de la nouvelle catégorie patrimoniale. L'argument était suggéré par un article incisif de Valdimar Hafstein (2011) dans lequel il propose de problématiser la question patrimoniale à partir du couple territoire/communauté. Plus précisément, en point d'orgue d'une analyse par laquelle il avance que l'émergence du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle a eu pour effet de désigner en creux les cultures populaires comme ce qui reste et comme relevant en conséquence du domaine public, il opère une distinction dans les politiques patrimoniales : alors que le mobile politique du patrimoine est, historiquement, le territoire, celui du patrimoine immatériel serait la communauté. L'avènement de cette dernière catégorie marquerait la volonté étatique de gérer la « culture résiduelle », laquelle serait représentée par des sujets collectifs singularisés, les communautés. Ainsi le PCI procéderait-il de la gestion des différences (culturelles) et de l'assujettissement des populations. Cette thèse est rejointe par des analyses d'anthropologues qui, études de cas à l'appui, montrent qu'en dépit des fameuses injonctions à la participation et à l'expertise des « communautés » contenues dans la Convention de 2003, le patrimoine immatériel concourt à la nationalisation de la culture populaire<sup>1</sup>. Comme le remarque ironiquement Dorothy Noyes (2011), si démocratisation il y a, elle est conduite de façon bien étatique...

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Noyes, 2011; Tornatore, 2012; Hertz *et al.*, 2018.

S'il est indubitable que le couple territoire-communauté est travaillé sous l'égide de l'État, le balancement proposé par Hafstein nous semblait cependant quelque peu vain – nonobstant la charge critique du propos. Que l'on envisage le patrimoine, tous les patrimoines, comme un instrument de gouvernementalité, au sens de Foucault, il est alors difficile de dissocier les populations à administrer des territoires qu'elles habitent – quand bien même le territoire ne serait pas la visée essentielle de l'État gouvernemental, ce dont on peut douter. Que l'on fasse l'hypothèse que, malgré tout, les communautés disposent d'une marge de manœuvre et que le patrimoine immatériel est un instrument de changement voire un outil d'émancipation, il est alors nécessaire de saisir au sein de quelles formes de territorialité ces processus sont susceptibles de s'accomplir. Enfin, que l'on considère le patrimoine ou la culture comme des viviers de ressources marchandes et comme des fournisseurs de marques, on voit bien qu'ils s'insèrent dans une conception de la territorialité pensée en termes de distinction, d'excellence, de compétitivité, et reposant sur la promotion des localités et des singularités. Bref, autant les populations n'ont jamais été absentes des visées des politiques du patrimoine – la nation est une entité autant symbolique que géographique, et désigne une communauté singulière –, autant le territoire, qu'il soit considéré comme une surface délimitée par une frontière ou comme « une liste d'entités dont on dépend » (Latour, 2010), pratiquée par une diversité d'êtres, qu'il soit donc cartographié et inventorié, ou bien vécu, habité et éprouvé, reste un cadre pertinent pour comprendre l'essor de l'intérêt pour « l'immatérialité culturelle ». En préférant, de prime abord, une approche non dualiste de la question du territoire, et sans poser *a priori* sa définition, ce colloque se proposait ainsi d'engager une sorte de bilan politique du patrimoine immatériel. En d'autres termes, qu'en serait-il aujourd'hui, alors qu'elle est entre les mains des États-nations depuis une quinzaine d'années et qu'elle connaît un succès public certain, de cette catégorie, dont on a espéré qu'elle soit un moyen de reconnaissance de formes culturelle minorisées ou délégitimées, dont il est très vite apparu qu'elle était en même temps un commode et peu coûteux instrument de contrôle des populations, et dont sa saisie néolibérale, tout aussi concomitante, en tant qu'agent de marketing territorial, est aujourd'hui une évidence ?

Force est cependant de constater que, si elle a contribué à assurer la présentation d'une diversité de situations, cette intention de départ s'est vue débordée, ainsi qu'il ressort des contributions qui nous sont parvenues : en somme la tonalité politique de l'interrogation s'est affirmée en portant le questionnement non sur le seul patrimoine immatériel mais sur la catégorie même de patrimoine. À se livrer à un bref inventaire à la Prévert – en quoi consiste d'ailleurs tout rôle patrimonial –, ces textes nous transportent du Haut-Doubs au Chiapas zapatiste en passant par

le Languedoc, la Catalogne, Versailles, Montargis et La Réunion, où il est question d'amour des arbres et de la charcuterie de pays, de nostalgie de pays perdus, d'actualisation de rituel communautaire, et de célébration d'êtres carnavalesques et de genres musicaux populaires. Essayons de les ressaisir au moyen de quelques éléments de problématisation.

## Territoires de PCI

Quatre premiers textes se positionnent sur le terrain de la Convention de 2003. Mettant à profit son expérience depuis l'intérieur de la machinerie unesquienne<sup>2</sup>, **Rieks Smeets** propose une mise au point sémantique importante sur les notions de « communauté », de « groupes et individus », d'« espace culturel » et de « territoire », fondée sur l'analyse des textes et programmes qui, au sein de l'Unesco et en contexte international, ont préfiguré et préparé la Convention de 2003, mais aussi celle de 2005 relative à la diversité des expressions culturelles. Son article a le grand mérite de battre en brèche la thèse enchantée de la Convention qui fait de celle-ci une expression du paradigme participatif. Or Rieks Smeets montre bien que celui-ci, pour être évoqué, n'en est pas moins bridé et orienté par la présence incontournable de l'acteur « État », autant dans les négociations antérieures que dans les discussions entourant la mise en œuvre et le fonctionnement de la Convention. Celui-ci pèse lourdement en ce qu'il associe le patrimoine à une conception étatico-nationale du territoire et indexe la fonction patrimoniale sur le mode de gouvernance instauré : instrument de contrôle ou agent de reconnaissance<sup>3</sup> et d'épanouissement. C'est sous cette contrainte que le secrétariat de la Convention et son Comité intergouvernemental œuvrent toutefois à l'implication des communautés et à la sensibilisation à des questionnements tels que le genre et le développement durable qui, pourrait-on dire, seraient davantage dégagés des prérogatives étatiques. On doit pourtant reconnaître que l'avancée relative au développement durable est bien trop tardive (2014-2015), alors même que cette notion s'est révélée très vite dépassée et périmée au regard de l'état de dévastation écologique de la planète et de l'aggravation des prévisions quant au réchauffement climatique. Tout se passe comme si « l'invocation enchantée de l'humanité dans la Liste représentative » ne pouvait s'affranchir

<sup>2</sup> Il a été secrétaire de la Commission nationale des Pays-Bas pour l'Unesco, chef de la Section du patrimoine immatériel et secrétaire de la Convention du patrimoine culturel immatériel.

<sup>3</sup> Mais contrôle et reconnaissance ne sont pas incompatibles comme le rappelle Jean-Louis Tornatore (ce volume).

du « carcan stato-centrique » (Hertz *et al.* : 145) de la Convention et, au final, n'être que lettre morte.

La tension – sans doute un peu trop schématique – entre contrôle et émancipation est abordée par **Jacopo Storari** via son exploration des prises françaises du PCI. Les niveaux d'appréhension dont il est alors question sont disciplinaire (l'ethnologie en l'occurrence), étatico-institutionnel et associatif, avec l'idée sous-jacente de comprendre la performativité de la catégorie. Ses enquêtes de terrain (en cours) laissent apparaître sans surprise l'intérêt et même l'engouement qu'elle a suscités : il se joue alors un jeu singulier entre les trois niveaux : malgré le partage de l'expertise censément promu par la Convention, le scientifique ne lâche pas l'affaire et se partage entre implication et hauteur analytique ; l'administratif étatique tente de maintenir son rôle régulateur et de contrôle tout en saisissant l'instrument unesquien comme une opportunité de promotion nationale – ou de promotion territoriale au bénéfice de l'État-nation – ; quant à l'associatif, du moins tel qu'il apparaît dans l'initiative mettons populaire que présente Jacopo Storari, la fédération Totemic, il fait l'expérience d'un intérêt sélectif du politique et de la difficulté à prendre sa part et à se faire reconnaître hors des catégories culturelles légitimes et hors de l'injonction du marketing territorial. C'est pourtant une voie dans laquelle **Hervé Parent** s'est engagé en portant, avec d'autres, le projet de candidature de la rumba catalane, une musique du monde gitan et donc transnationale (Espagne, Catalogne, France), hybride – *i.e.* au croisement de plusieurs traditions musicales –, et ravalée au rang de la musique de variété ou d'ambiance. Il raconte comment le portage transfrontalier et participatif du dossier, c'est-à-dire conjoignant l'implication des communautés gitanes, des ethnologues et autres scientifiques, des artistes, de relais associatifs, etc. a permis et de vaincre des réticences liées à l'image essentialiste du patrimoine et de faire valoir une esthétique inclusive : le territoire de la rumba que construit le dossier n'est pas strictement géographiquement délimité ni communautairement identifié. Pour autant, la rumba devient – ou est susceptible de devenir – un élément nécessaire du territoire qui, en retour, la construit en tant que genre musical singulier.

Mais qu'est-ce qu'un territoire identifié à une expression culturelle (et réciproquement) ? Ou plutôt qu'est-ce que faire d'un élément à la fois l'indice et le symbole (aux sens de la théorie du signe de Pierce) d'un territoire ? Quel est son potentiel d'agrégation ? N'est-il pas également, comme tout élément patrimonial, un agent d'exclusion ? C'est en somme à ces questions qu'**Éric Alendroit** se confronte lorsqu'il interroge la manière dont ce qu'il appelle « l'expérience culturelle réunionnaise » réagit (au sens chimique du mot) à l'utopie unesquienne – soit le défi de rééquilibrage entre les cultures et entre le Nord et le Sud. Comment le dispositif



PCI, en son principe de représentation « objectale » des cultures et donc de leur réduction, peut-il répondre à l'extrême complexité et diversité, sociale, culturelle et politique de La Réunion résultant d'une histoire marquée au fer rouge du colonialisme et par sa contestation radicale sous la forme du « maronage » (selon la graphie que revendique l'auteur) ? Quelles leçons tirer des réactions négatives à l'inscription du maloya sur la liste représentative du PCI, réactions qui montrent à l'évidence qu'un élément culturel ne peut suffire à représenter une communauté humaine traversée par des différences et des conflits ? L'objectif de la méthodologie politique qu'Éric Alendroit propose – et qui ferait la part entre le valide, l'innovant, l'anticipé et l'obsolète – serait alors de favoriser un nouvel exercice du pouvoir sur le territoire, conciliant, dans la perspective du mieux vivre ensemble, l'acceptation d'une « autorité centrale » et une tradition encore vive de résistance et de lutte contre les dominations.

## Essais d'épistémologie politique...

Alors que ces trois derniers auteurs se demandent que faire, comment faire du PCI, et ce qu'il fait, les auteures et auteurs suivant(e)s interrogent plus généralement la fonction patrimoniale dans sa capacité à fabriquer ou à projeter du territoire. Elles et ils se livrent, comme on va le voir, peu ou prou à des essais d'« épistémologie politique » : si l'on suit la définition qu'en propose Bruno Latour (1999, 2008) et sa mise au travail appliquée à l'action patrimoniale par Noël Barbe (2019), ces essais problématisent les relations et la répartition des pouvoirs entre conceptions de la connaissance et conceptions du politique en questionnant des dispositifs d'inscription, tels que l'exposition ou la fiche d'inventaire, ou des concepts envisagés depuis des positions disciplinaires de production du savoir (la géographie, l'anthropologie). Mis ensemble et au vu de la tonalité engagée des propos, ils constituent une sorte d'entreprise de déconstruction de la raison patrimoniale à l'heure du capitalisme tardif.

**Rémi Bénos** a pris le parti de discuter notre problématisation. C'est en géographe libertaire, nourri en particulier de l'œuvre de Murray Bookchin, le penseur du municipalisme libertaire, qu'il avance sur le terrain de la contradiction fondamentale du patrimoine (domination/émancipation) en tant qu'elle réside, selon son hypothèse, dans « le paradigme territorial ». Cette notion que la géographie a contribué à forger et qui souligne la corrélation entre identités sociales et identités géographiques (la triade identité-culture-territoire), il en conteste toutefois, avec d'autres (Debarbieux, 2014), la pertinence d'actualité et sa capacité à donner

à comprendre les modes de vie et d'habiter contemporains – en particulier les flux qui les affectent (Appadurai, 2005). Jugeant avec lucidité que, malgré tout « le territoire a encore de beaux jours devant lui », il propose, suivant les préceptes de Paul Ricœur, de le traiter comme une aporie, c'est-à-dire de le faire travailler en tant que tel et de spéculer des détours. Précisément le détour qui l'inspire est celui de l'anarchisme : quoi de mieux que les pensées anarchistes – qui ont en commun de mettre en question la pertinence d'un pouvoir directeur et central – pour mettre les pieds dans le plat territorial et parfois se les emmêler, d'autant que, des ZAD aux expériences alternatives, soit toutes des expériences situées et « attachées » à un lieu, une place, un territoire, elles connaissent un regain d'intérêt – celle de Bookchin en premier lieu. Et de faire le constat que nombre de ces théories se voient périmées par le dépassement du paradigme territorial, alors même qu'elles pensaient pouvoir y échapper. S'il est avéré, conclut Rémi Bénos, que le PCI a été conçu « avec » le concept de communauté, à quelles conditions ce dépassement serait-il pris en compte ? Quelles formes d'attachement au lieu, entre enracinement et ancrage ou amarrage, favoriserait-il qui puissent prendre en compte les mobilités, les circulations, les échanges : en somme quelque chose comme une impermanence des lieux ?

Mais qu'est-ce qu'un territoire ? De quelles définitions avons-nous besoin pour embrasser les réalités complexes à quoi le mot réfère ? À partir de deux situations très différentes, la mobilisation pour la restauration arborée du parc du château de Versailles dévasté par la tempête de 1999 et l'élaboration d'une exposition sur les migrations à Montargis, **Véronique Dassié** montre comment l'agir patrimonial mobilise des collectifs mouvants et engage des territoire diffus et composites. En d'autres termes, s'agissant d'actions de patrimoine ou de manifestations d'attachement, le territoire n'est pas toujours là, à disposition comme un cadre ou un décor à investir, ou comme une référence évidente, qu'il ne serait pas nécessaire de questionner – quand c'est précisément un ressort de la fonction patrimoniale que de (co)produire du territoire. Quel territoire est-il engagé dans le geste d'adopter un arbre à Versailles quand on habite en Californie ? Il y a de la déterritorialisation dans l'air – nul besoin d'être Versaillais ou Français pour se sentir concerné – ; il y a en même temps constitution d'une communauté sans frontière d'adoptant(e)s, fondée sur une territorialisation, au sens d'enracinement, déployée en régime familial et familial. De même apporter sa mémoire et prêter des objets domestiques, destinés à être exposés, quand on est immigré(e) ukrainien(ne), ou inversement, ne pas « voir » la possible concrétisation patrimoniale de sa mémoire quand on est immigré(e) turc(que), c'est faire état d'une perte (un territoire perdu ?) et c'est s'engager ou se dégager à titre personnel – se reterritorialiser à partir de soi et « des lieux génétiques de [son] histoire personnelle ». En somme, conclut Véronique Dassié dans la

veine de l'hétérotopologie foucaldienne, patrimonialiser, c'est agir à distance, d'ici aux ailleurs, et faire advenir des territoires autres.

Poursuivons l'exploration, en forme de déconstruction, avec la critique en règle de la fiche d'inventaire (*i.e.* devant figurer dans l'inventaire national) à laquelle se livre **Noël Barbe**. La fiche, en l'occurrence celle relative aux « salaisons fumées au tuyé du Haut-Doubs », avance-t-il, est un acte de naturalisation culturelle, de neutralisation et d'épuisement du réel. Elle est un agent de prise territoriale, associée à d'autres marques de pays ou de terroir telle que l'IGP. Noël Barbe en propose deux lectures. La première s'intéresse à la fiche en tant qu'elle compose « un territoire qui lui serait propre ». D'une série de codages propres au capitalisme, faisant flèche de tout (excès de) signes (sexuels, techniques, architecturaux, culinaires, gustatifs, etc.) et destinés à générer une plus-value de flux (*i.e.* marchandes), il résulterait un territoire unique – déterminant une grandeur régionale au sein d'une mosaïque d'unicités régionales –, vidé de son historicité, spatialement borné et porteur d'une esthétique autonome, c'est-à-dire qui ne devrait plus rien aux humain(e)s qui l'habitent. La seconde lecture examine la fiche en tant qu'objet épistémologique, c'est-à-dire proposant une certaine manière de connaître une production charcutière en ses pratiques et ses techniques géographiquement singularisées. Précisément la fiche épure : elle minore l'expérience des acteurs au profit de la description technique et de la quantification des agents non-humains et élimine de ses références ce qui ne relève pas du genre autochtone. Au final, qu'est-ce qu'une fiche d'inventaire ? Une territorialité mitée de pertes, de manques, d'absences, un instrument de la rationalité néolibérale, accomplissant, selon l'analyse de Fredric Jameson (2018), la fusion du marché et de la culture.

On voit bien comment le dispositif patrimonial agit : en l'occurrence comment il pousse à prendre la carte pour le territoire. Or la situation que présente **Rocío Noemí Martínez González** depuis le Chiapas zapatiste est en net contraste : pas de fiche d'inventaire, pas d'Unesco et pas de Convention, pas de patrimoine immatériel dûment estampillé, mais un territoire concret composé de communes autonomes, surgi du soulèvement zapatiste (dans l'État du Chiapas, le 1<sup>er</sup> janvier 1994), des principes de Bon gouvernement portés par des conseils du même nom mis en place par l'EZLN<sup>4</sup>, et un très ancien rituel festif maya tsotsil, en vigueur dans deux communes voisines, l'une constitutionnelle et dont la fondation remonte au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>, l'autre autonome, de création zapatiste et où le rituel a été repris et

4 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Armée zapatiste de libération nationale.

5 C'est-à-dire régie par la constitution de 1917, dans le cadre de l'ordonnancement fédéral du Mexique (Martinez 2013).

reconstitué en 1996. Rocío Martínez invite à saisir la portée politique du geste de reprise : renouer le lien avec les ancêtres et réparer l'oubli d'une attitude de réciprocité envers la Terre-mère ; mettre en correspondance la narrativité de la fête avec l'organisation politique alternative et les principes de gouvernement qui la fondent ; instaurer une continuité historique et temporelle qui permette de situer l'insurgence au registre d'un « devenir-indien », considéré comme l'alternative à la destruction planétaire en cours, et construire un moi collectif fondé sur de nouvelles relations entre indiens et non indiens ; de manière générale faire de l'histoire, de la mémoire et de la tradition des moyens de l'autonomie<sup>6</sup>. On notera qu'il est moins question de territoire que de communauté au sens de communauté de vie dans un territoire traversé par la permanence de la lutte – soumise à une situation de guerre de basse intensité – : l'autonomie vise l'auto-gouvernement de la société et la rupture avec le centralisme d'État, mais si elle se déploie dans l'expérience des lieux, elle s'inscrit dans la perspective d'un nouvel universalisme, un universalisme concourant à la reconnaissance des différences concrètes ; elle s'instaure sur l'entrelacement de l'ethnique, du national et de l'international (Baschet, 2005).

Le texte de Rocío Martínez a l'immense mérite de présenter une situation qui se démarque du registre de la curiosité culturelle – avec lequel le PCI semble ne pas avoir rompu<sup>7</sup>. Le rituel du *K'in tajimol* n'est pas un motif culturel, ingrédient d'une politique de la reconnaissance, aux relents colonialistes (Coulthard, 2018), mais un acte expérientiel et donc existentiel, un acte d'auto-reconnaissance qui témoigne d'une inversion de statut des peuples indigènes, non plus victimes mais émancipés et maîtres de leur destin. Il invite de ce point de vue à une critique serrée de la raison patrimoniale occidentale. Poursuivant son entreprise d'exploration des conditions de possibilité d'un scénario contre-hégémonique du patrimoine (Tornatore, 2019), **Jean-Louis Tornatore** propose quelques pistes pour dénouer et renouer différemment la relation territoire-patrimoine – en supposant que penser cette relation, c'est penser les termes de la relation et envisager leur co-transformation et co-redéfinition. S'il estime que le PCI n'évacue pas, loin de là, le territoire, c'est donc à la condition de sortir d'une conception strictement géographique du territoire et en faisant le constat que les territoires du PCI ne se singularisent guère par rapport aux territoires du patrimoine tout court. Reprendre ce dossier et le mettre au jour des grands enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle, c'est interroger la possibilité d'hériter de la catégorie de

6 Sur les usages des passés, de l'histoire de la mémoire et de la tradition dans la révolution zapatiste, pour l'élaboration de nouvelles historicités et temporalités, voir Baschet, 2005 et 2018.

7 Au moins si l'on considère que l'inversion de l'ordre d'importance des listes du PCI (Khaznadar, 2014) est un indice de ce registre.

patrimoine, de la dégager de sa gangue politico-économique (l'État-nation et le capitalisme néolibéral) et de la réinventer – que ce soit sous ce nom ou sous un autre – en sorte qu'elle puisse être saisie par « subjectivités rebelles », circuler dans « des espace publics oppositionnels », engager une politique des résurgences, c'est-à-dire de réhabilitation de passés laminés et de réouverture de voies obstruées au nom du progrès, du développement, de la raison occidentale et de l'universalisme abstrait.

## Que faire... ?

C'est avec une formule provocatrice et un brin énigmatique que Bruno Latour ouvre *Politiques de la nature*, formule qui en résume l'argument : « Que faire de l'écologie politique ? Rien. Que faire ? De l'écologie politique » (Latour, 1999 : 9). Oui mais alors, s'attache-t-il ensuite à démontrer, une écologie politique débarrassée de la nature des écologistes. On aimerait pouvoir appliquer la formule au patrimoine et au territoire... et on voit bien à quoi cela nous mènerait : faire du patrimoine, oui mais alors à quelle condition ? De se débarrasser du patrimoine des conservateurs du même nom – et par la même occasion du territoire des géographes ? Ou plus radicalement, de se débarrasser de la culture ? La culture cultivée ? La culture des anthropologues ? La culture avec guillemets ? Faire du territoire, oui mais alors à quelle condition ? De se débarrasser du territoire des géographes – et par la même occasion du patrimoine des conservateurs ? De réinterroger nos modes d'appropriation et nos façons d'« habiter en humains »<sup>8</sup>. Si le paradigme territorial est aujourd'hui une impasse, comme le suggère Rémi Bénos, le paradigme patrimonial le serait-il aussi, en même temps, devenu ? L'âge du patrimoine serait-il déjà révolu ? Autant de questions à laisser ouvertes, en suspens, en débat, mais qui ont le mérite d'avoir été posées.

Peut-être aurons-nous avancé en faisant d'une certaine manière retour sur la thèse de « la parenté conceptuelle » du patrimoine et du territoire (Di Méo, 1994), une « étrange parenté » faite d'« étonnantes correspondances » : une double nature matérielle et idéale, une fonction mnémonique, l'inscription du « tissu social dans la continuité historique », « un double rôle décisif de médiation interpersonnelle et

<sup>8</sup> Dans son beau livre *Habiter en oiseau*, Vinciane Despret (2019 : 24-25) note que le moment où le terme de territoire, au sens de « propriété exclusive dont on s'empare » apparaît dans la littérature ornithologique au XVII<sup>e</sup> siècle coïncide avec l'installation dans le droit du concept d'appropriation (de la terre) en tant qu'acte individuel. Pour autant, nuance-t-elle, la conception du territoire en termes de propriété sera peu véhiculée par les ornithologues, devant le constat de « multiples formes de territorialisation » (Despret, 2019 : 27).

de ciment identitaire » (Di Méo, 1994 : 16). Soit. La définition géographe du territoire que proposait il y a vingt-cinq ans Guy Di Méo peut alors être confrontée à d'autres conceptions – que ce soient les analyses deleuzo-guattariennes des espaces agencés, marqués, et vécus, l'approche comptable de Bruno Latour, évoquée plus haut, ou encore la conception relationnelle du territoire des premiers peuples d'Amérique du Nord –, réévaluées à l'aune des changements socio-politiques mais aussi des analyses anthropologiques et politiques de plusieurs auteurs et auteures de ce volume. Les différents textes, qu'ils aient tenté d'explorer la validité du couple patrimoine-territoire à l'heure du PCI ou qu'ils aient été tentés d'interroger la force ou la nature de la relation liant les deux termes du couple, ont, chacun à sa manière, spéculé sur un aspect, soulevé des questions singulières, pour au final en faire ressortir et rendre productif son caractère aporétique : les limites de l'injonction participative (Rieks Smeets), le rapport ambivalent du politique et du populaire (Jacopo Storari), la co-construction d'un territoire et de ses habitants dans l'expérience esthétique (Hervé Parent), la tension consensus-dissensus (Éric Alendroit), le devenir anarchiste face à l'impermanence spatiale (Rémi Bénos), l'hétérotopie des migrants (Véronique Dassié), l'encodage capitaliste des lieux et des pratiques (Noël Barbe), le devenir autochtone comme alternative à la destruction capitaliste (Rocío Noemí Martínez González), la « destitution » du patrimoine devant l'anthropocène (Jean-Louis Tornatore). Plus nous avancerons dans l'exploration des impasses ou des apories du patrimoine-territoire, mieux nous serons à même d'inventer ou réinventer des concepts pour penser les mondes dans lesquels nous voulons vivre.

## Bibliographie

APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot, 2001.

BARBE, NOËL. « Pour une anthropologie plébéienne et pragmatiste du patrimoine ». Dans *In Situ. Au regard des sciences sociales* [en ligne], 2019/1, disponible sur : <http://journals.openedition.org/insituarss/485> [consulté le 24 octobre 2019].

BASCHET, Jérôme. *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris : Flammarion, 2005 [2002].

BASCHET, Jérôme. *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. Paris : La Découverte, 2018.

COULTHARD, Glen Sean. *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de reconnaissance*. Montréal : Lux éditions, 2018 [2014].

DEBARBIEUX, Bernard. « Enracinement - Ancrage - Amarrage: raviver les métaphores ». Dans *L'Espace géographique*, 2014, n° 1 : 68-80.

DI MÉO, Guy. « Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle ». Dans *Espaces et sociétés*, 1994/4, n° 78 : 15-34.

DESPRET, Vinciane. *Habiter en oiseau*. Arles : Actes Sud, 2019.

HAFSTEIN, Valdimar T. « Célébrer les différences, renforcer la conformité ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011 : 75-97.

HERTZ, Ellen, GRAEZER BIDEAU, Florence, LEIMGRUBER, Walter. *Politiques de la tradition : le patrimoine culturel immatériel*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes, 2018.

JAMESON, Fredric. *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Paris : Beaux-Arts de Paris, 2007.

KHAZNADAR, Chérif. *Alerte : patrimoine immatériel en danger*. Paris/Arles, Maison des Cultures du Monde/Actes Sud (coll. « Internationale de l'Imaginaire », nouvelle série), 2014/29.

LATOUR, Bruno. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris : La Découverte, 1999.

LATOUR, Bruno. « Pour un dialogue entre science politique et science studies ». Dans *Revue française de science politique*, 2008/4, vol. 58 : 657-678.

LATOUR, Bruno. « La mondialisation fait-elle un monde habitable ? ». Dans *Territoire 2040*, 2010, n° 2 : 9-18.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. *K'in tajimol, danse, musique, gestes et parole comme mémoire rituelle, une analyse du carnaval maya-tsotsil à San Pedro Chenalhó et Polhó, Chiapas Mexique*. Thèse de doctorat, sous la direction de Carlo Severi. Paris, LAS-EHESS, 2013.

NOYES, Dorothy. « La fête ou le fétiche, le geste ou la gestion. Du patrimoine culturel immatériel comme effet pervers de la démocratisation ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011 : 125-148.

TORNATORE, Jean-Louis. « Retour d'anthropologie : "le repas gastronomique des Français". Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale ». Dans *ethnographiques.org* [en ligne], 2012, n° 24, disponible sur <http://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore> [consulté le 22 juin 2020].

TORNATORE, Jean-Louis. « Pour une anthropologie pragmatiste et plébéienne du patrimoine : un scénario contre-hégémonique ». Dans *In Situ. Au regard des sciences sociales* [en ligne], 2019/1, disponible sur : <http://journals.openedition.org/insituarss/449> [consulté le 4 juillet 2020].



# Partie 1

# Territoires de PCI



Rieks Smeets

# Définitions, rôles et territoires des communautés, groupes et individus dans la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et dans sa mise en œuvre

## Résumé

La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco évoque dans plusieurs de ses articles les communautés, groupes et individus qui sont les détenteurs du patrimoine culturel immatériel (PCI), mais elle ne les définit ou catégorise pas. Son caractère peu contraignant et son texte flou ont facilité sa ratification par un grand nombre d'États mais avec des interprétations, et des mises en œuvre très différentes d'un État à l'autre. Depuis 2006, le Comité intergouvernemental tente, avec toujours plus d'insistance, de convaincre les États parties à impliquer davantage les communautés, groupes et individus concernés dans les actions de sauvegarde qui concernent leur PCI. Cette contribution tente d'abord de montrer dans quels contextes certaines notions clés de la Convention, dont *communautés, groupes et individus*, ont été développées et utilisées avant l'adoption de la Convention. Puis elle décrit les politiques du Comité et l'Unesco vis-à-vis des communautés durant la période 2006-2017.

**Mots-clés :** patrimoine immatériel, Unesco, communautés

## Abstract

The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage refers in several of its articles to the communities, groups and individuals who hold the intangible cultural heritage, but it does not define or categorize them. Its non-binding character and its vague text have allowed its ratification by a large number of States but with very different interpretations, and implementations from one State to another. Since 2006, the Intergovernmental Committee has been increasingly trying to convince States Parties to involve the communities, groups and individuals concerned more fully in the safeguard actions that affect their ICP. This contribution first attempts to show in which contexts certain key concepts of the Convention, including *communities, groups*

*and individuals*, were developed and used before the adoption of the Convention. It then describes the policies of the Committee and UNESCO vis-à-vis the communities during the period 2006-2017.

**Keywords:** intangible cultural heritage, UNESCO, communities

## Introduction

La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco (« la Convention de 2003 », ou simplement « la Convention ») évoque dans plusieurs de ses articles les communautés, groupes et individus qui sont les détenteurs du patrimoine culturel immatériel (PCI), mais elle ne les définit ou catégorise pas. Elle ne leur confère pas non plus de droits, évite le sujet de la propriété intellectuelle et traite de manière prudente les questions de territoire et de location. Comme toute autre convention qui se veut universelle, la Convention de 2003 respecte la souveraineté des États. Le caractère peu contraignant de la Convention et son texte flou ont facilité la finition rapide du texte de la Convention ainsi que l'adhésion tout aussi rapide par un très grand nombre d'États. Tous ces États ont ratifié le même texte, sans réserves concernant son contenu, mais avec des interprétations et des intentions différentes. La mise en œuvre est donc très hétérogène d'un État à l'autre, d'autant plus qu'elle prend en compte les approches et les politiques déjà en vigueur dans chaque État. Guidé par le secrétariat de la Convention, le Comité intergouvernemental – ou « le Comité » –, qui gère la Convention depuis 2006, tente, avec toujours plus d'insistance, de convaincre les États parties à impliquer davantage les communautés, groupes et individus concernés dans les actions de sauvegarde qui concernent leur PCI. De surcroît, sous l'instigation d'une évaluation interne de l'Unesco, le Comité définit depuis 2014 de nouvelles perspectives pour la mise en œuvre de la Convention, dont son utilisation (par les États plutôt que les communautés) comme un instrument majeur en faveur du développement durable et l'égalité des genres. Cette contribution tente d'abord de montrer dans quels contextes certaines notions clés de la Convention, dont *communautés, groupes et individus*, ont été développées et utilisées avant l'adoption de la Convention. Puis elle décrit les politiques du Comité et l'Unesco vis-à-vis des communautés durant la période 2006-2017.

## 1. Notions dans la Convention

### 1.1 Communautés, groupes, individus

La Convention de 2003 évoque à plusieurs reprises la notion de communautés (plus exactement : « **les communautés, groupes ou – le cas échéant – les individus** »)<sup>1</sup> qu'elle décrit, par rapport à leur PCI, comme ceux qui « jouent un rôle important dans la production, la sauvegarde, l'entretien et la recreation du PCI » (préambule), qui le « reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel » (article 2.1), ou qui l'« entretiennent et transmettent » (article 15)<sup>2</sup>.

Tandis que dans d'autres instruments juridiques internationaux qui traitent de communautés et de leurs cultures ou pratiques traditionnelles, les communautés concernées sont souvent spécifiées, la Convention du PCI ne parle que de communautés et de groupes tout court. Hors-texte, dans son préambule, la Convention fait mention une fois de « communautés autochtones » :

« Reconnaissant que les communautés, en particulier les communautés autochtones, les groupes et, le cas échéant, les individus jouent un rôle important dans la production, la sauvegarde, l'entretien et la recreation du PCI [...] »

La Convention saute de l'expression « les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus », utilisée dans son préambule et la première phrase de la définition du PCI (art. 2.1), vers « les communautés et groupes » dans la deuxième phrase de la définition ainsi que dans son article 11(b), pour revenir au triplet complet dans l'article 15. L'absence des « individus » dans la deuxième phrase de la définition n'a pas été motivée pendant la préparation de la Convention et peut être considérée comme un lapsus. Dans l'article 11(b), le texte introduit, à côté des communautés et des groupes, des « organisations non gouvernementales pertinentes » qui pourraient les assister dans l'identification de leur PCI. Pendant la préparation du texte de la Convention, les termes « communautés » et « groupes » étaient considérés comme équivalents<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Le gras dans le corps de texte de cette contribution est, sauf indication contraire, introduit par l'auteur.

<sup>2</sup> Pour la définition complète du PCI selon la Convention, voir l'Annexe qui présente un nombre de définitions empruntées aux documents cités dans cette contribution.

<sup>3</sup> Dans les documents de travail du Comité intergouvernemental, « communauté » est souvent censé couvrir les trois termes. Dans cette contribution, le triplet complet n'est utilisé que quand cela semblait faire sens.

## 1.2 Espaces culturels

La Convention parle à deux endroits de liens du PCI avec l'environnement physique. Son préambule évoque « la profonde interdépendance entre le PCI et le patrimoine matériel culturel et naturel » – nous revenons à cette interdépendance dans le paragraphe 5.2 – et la définition du PCI (art. 2.1) nous informe que :

« [O]n entend par « PCI » les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel »,

et que (art. 2.1) :

« [C]e PCI [...] est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire [...] ». »

La Convention ne définit pas ces « espaces culturels », mais mentionne ailleurs – et en passant – quelques types d'espaces qui sont pertinents pour la pratique et la transmission du PCI : l'article 13(d)(i) invite les États à prendre des mesures visant à favoriser la transmission du PCI « à travers les forums et espaces destinés à sa représentation et à son expression ». L'article 14(c) les invite, entre autres, à s'efforcer « de promouvoir l'éducation à la protection des espaces naturels et des lieux de mémoire dont l'existence est nécessaire à l'expression du patrimoine culturel immatériel ».

On retient que ces espaces, qui sont tous physiques, sont caractérisés par rapport à la pratique du PCI. Le terme « espace culturel » était défini et largement utilisé dans le cadre du programme Unesco des *Chefs-d'œuvre*, dont il sera question dans le paragraphe 2.5. Cette définition incluait l'idée d'espace social.

## 1.3 Territoires

La Convention utilise le terme « territoire » pour les espaces sur lesquels les États (nationaux ou fédératifs) qui mettent en œuvre la Convention exercent leur pouvoir, comme dans l'article 12.1 :

« Pour assurer l'identification en vue de la sauvegarde, chaque État partie dresse, de façon adaptée à sa situation, un ou plusieurs inventaires du patrimoine culturel immatériel présent sur son **territoire**. »

L'expression de « territoire » est également utilisée pour indiquer des entités géopolitiques qui, selon l'article 33 de la Convention, « jouissent d'une complète autonomie interne et qui, sans avoir accédé à la pleine indépendance [...], ont compétence pour les matières dont traite la présente Convention, y compris la compétence reconnue pour conclure des traités sur ces matières<sup>4</sup> ».

## 2. Le contexte Unesco d'avant 2003

### 2.1 Bolivie – l'OMPI

Les États membres de l'Unesco – la Bolivie en premier – ont entamé, peu après l'adoption en 1972 de la *Convention du patrimoine mondial*, la discussion sur la nécessité de protéger (surtout juridiquement) et d'inventorier le folklore<sup>5</sup>. Le Secrétariat de l'Unesco a exploré la question, souvent en coopération avec l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), et a mené des actions diverses en faveur du PCI pendant trois longues décennies. En 1982, Mondiacult, une conférence internationale sur les politiques culturelles, organisée par l'Unesco à Mexico City, a déjà inclus le PCI, de manière implicite, dans ses définitions de culture et de patrimoine<sup>6</sup>.

Le résultat principal des efforts conjoints de l'OMPI et de l'Unesco fut le document *Dispositions types de législation nationale sur la protection des expressions de folklore contre leur exploitation illicite et autres actions dommageables* (1982). Ce texte, qui utilise pour la première fois dans le contexte de l'Unesco l'expression « patrimoine vivant », définit dans son deuxième article – même si ce n'est pas de manière claire – les détenteurs individuels du PCI (« les individus ») qui restent sans définition dans les textes de l'Unesco postérieurs :

4 Les articles 33 et (2.5) de la Convention avaient été créés pour rendre possible l'adhésion par l'Autorité nationale palestinienne. Une fois devenu membre de l'Unesco en 2011, la Palestine a ratifié quatre des Conventions Unesco dans le domaine de la culture et du patrimoine, dont la Convention de 2003.

5 Les documents Unesco parlaient de « folklore » jusque dans les années 1980, puis de « culture orale et immatérielle », pour se fixer sur « PCI » à la fin des années 1990. On peut lire dans l'Annexe les définitions données à ces notions dans le cours des décennies. Le nom de l'unité qui depuis 1983 au sein de l'Unesco s'occupe du PCI affichait jusqu'en 1993 l'expression « patrimoine non-physique » ; depuis 2018, elle s'appelle « Entité du patrimoine vivant ».

6 Voir Annexe paragraphe 2 et [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000546/054668mb.pdf> [consulté le 19 juin 2020].

« Considérant que le folklore constitue une partie importante du patrimoine culturel vivant de la nation, développé et perpétué par des communautés au sein de la nation ou par des individus reconnus comme répondant aux attentes de ces communautés<sup>7</sup> [...] »

La relation, critiquable, PCI-communautés-nation comme formulée dans ce document n'a pas été retenue dans les textes fondamentaux concernant le PCI créés ultérieurement à l'Unesco.

## 2.2 Une recommandation et deux programmes Unesco

Le premier texte juridique international en faveur du PCI produit par l'Unesco seul fut la *Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire*, adoptée en 1989.

Puis, à part plusieurs petits programmes pilotes, l'Unesco a lancé deux programmes phares concernant le PCI : celui des *Trésors humains vivants* (1993) et celui des *Chefs-d'œuvre* (1997-1998). L'Unesco avait élaboré ces programmes pour sensibiliser ses États membres à l'idée d'une nouvelle Convention sur la recommandation d'experts internationaux réunis par l'Unesco, inspirée des expériences acquises de longue date par le Japon et la République de Corée.

En parallèle, pendant les années 1990, l'Unesco a organisé une série d'évaluations régionales de la *Recommandation de 1989* qui a abouti à une réunion d'experts organisée conjointement avec la Smithsonian Institution (Washington, DC ; 1999). Le plan d'action adopté par cette réunion suggérait aux gouvernements de demander « à l'Unesco d'entreprendre une étude de faisabilité pour l'adoption d'un nouvel instrument normatif portant sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et du folklore » (Seitel, 2001 : 352, *action spécifique 12*). Par ailleurs, la suggestion, adressée à l'Unesco, de collaborer plus étroitement avec l'OMPI et le Groupe de travail des Nations sur les populations indigènes est largement restée sans effet.

Le texte de la *Recommandation*, les documents Unesco officiels relatifs aux deux programmes susmentionnés et la Convention du patrimoine mondial (*la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*) ont servi de source d'inspiration (et parfois de contre-exemple) pour les délégations gouvernementales qui ont préparé – pendant quatre sessions entre septembre 2001 et juin 2003 – le texte de la Convention de 2003.

<sup>7</sup> Voir Annexe paragraphe 2 et [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000637/063799fb.pdf> [consulté le 19 juin 2020].



## 2.3 La Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire, de 1989<sup>8</sup>

Texte non-contraignant et – comme les *Dispositions-type de 1982* – resté largement sans effet au niveau national, la *Recommandation de 1989* a servi de base à l’Unesco pendant les années 1990 pour le développement de ses activités autour du PCI. Plutôt orienté vers la documentation, la recherche, les chercheurs et la protection juridique que vers la sauvegarde, les communautés et la promotion, ce texte a introduit certaines notions qui ont joué un rôle important lors des discussions ultérieures à l’Unesco.

Dans la définition de « la culture traditionnelle et populaire », qui figure dans l’article A de la *Recommandation de 1989*, il est question de « communautés culturelles », au sein desquelles sont distingués des « groupes » et des « individus » ; la définition ne mentionne ni objets ni espaces associés<sup>9</sup>.

Dans l’article B resurgit l’expression de « groupe », apparemment interchangeable avec celle de « communauté », qui peut être régional :

« La culture traditionnelle et populaire, en tant qu’expression culturelle, doit être sauvegardée par et pour le groupe (familial, professionnel, national, régional, religieux, ethnique, etc.) dont elle exprime l’identité. »

Dans l’article G de la *Recommandation de 1989*, on trouve une juxtaposition notable de « terre d’origine » (des communautés, etc.) et « territoire » (des États) :

« [...] les États membres devraient [...] (e) s’abstenir de tout acte susceptible de détériorer les matériaux de la culture traditionnelle et populaire, d’en diminuer la valeur ou d’en empêcher la diffusion et l’utilisation, que ces matériaux se trouvent sur leur terre d’origine ou sur le territoire d’autres États ; [...] »

La distinction entre « terres » et « territoires » n’existe pas dans la version anglaise de la *Recommandation de 1989*, qui utilise « territory » dans les deux cas<sup>10</sup>. Les versions anglaise et française font également foi.

<sup>8</sup> Le titre anglais est *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore* ; le nom français incluait initialement également l’expression de « folklore », qui fut remplacée par « et populaire » sur proposition de la délégation française à la Conférence générale de l’Unesco.

<sup>9</sup> Voir Annexe paragraphe 4 et [en ligne] [http://portal.unesco.org/fr/ev.phpURL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) [consulté le 19 juin 2020].

<sup>10</sup> « [...] whether these materials are to be found on their own territory or on the territory of other States. »

## 2.4 Le programme des *Trésors humains vivants*

Ce programme, qui fut adopté par le Conseil exécutif de l'Unesco en automne 1993, encourageait l'introduction dans les États membres de systèmes qui visaient à identifier des « détenteurs » avérés de traditions et des praticiens talentueux (les « trésors humains vivants ») et à les encourager à transmettre leurs savoir-faire, tout en les rémunérant. Un tel programme avait été recommandé dans le rapport final de la *Consultation internationale sur le programme de l'Unesco : Patrimoine immatériel – nouvelles perspectives* (Paris, juin 1993)<sup>11</sup>.

Le programme – dans ses textes officiels et semi-officiels – se servait d'abord de la définition (du PCI) de la *Recommandation de 1989*, puis d'une définition intermédiaire, et enfin de la définition de la Convention de 2003. La définition intermédiaire, qui fut formulée en 2001 pendant la première de la série de réunions à l'Unesco d'experts intergouvernementaux qui préparaient le terrain pour la Convention, incluait « espaces et autres dimensions du cadre social et naturel nécessaires à leur durabilité<sup>12</sup> ».

Malgré des objectifs initiaux ambitieux (comité international, liste internationale résumant les trésors identifiés dans les différents pays), le programme n'était pas exécuté au niveau international. La Convention de 2003 se concentrant sur des processus plutôt que sur des produits, et sur la transmission au sens large au sein des communautés/groupes plutôt que sur les détenteurs individuels de pratiques et de connaissances, l'Unesco – depuis l'adoption de la Convention – n'a plus encouragé le système, qui a été introduit sous des formes divergentes dans plus de vingt pays<sup>13</sup>. Des listes de « trésors humains vivants » font partie de l'inventaire du PCI dans plusieurs États parties de la Convention.

11 Voir le site de l'Unesco [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143226fo.pdf> [consulté le 19 juin 2020], et en particulier la recommandation 6 contenue dans ce document concernant « la création d'un diplôme d'honneur d'un titre international accordé aux grands détenteurs de traditions artistiques ou artisanales (sur proposition des États membres et décision d'un jury international réuni une fois par an). »

12 Voir Annexe paragraphe 5 et [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001225/122585f.pdf> [consulté le 19 juin 2020].

13 Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/doc/src/00031-FR.pdf>. Le programme français des *Maîtres d'art* a été créé par le ministère de la Culture en 1994 ; voir [en ligne] <https://www.maitredart.fr/> et <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001225/122585f.pdf> [consulté le 19 juin 2020].

## 2.5 Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité

Le programme des *Chefs-d'œuvre* fut débattu une première fois par la Conférence générale de l'Unesco en 1997 pour être approuvé en définitive par le Conseil exécutif de l'Unesco à sa 155<sup>e</sup> session en novembre 1998. La création d'une telle distinction internationale pour le PCI avait été proposée à la Conférence générale par les autorités marocaines en conformité avec les conclusions d'une *Consultation internationale sur la préservation des espaces culturels populaires*, organisée par l'Unesco et le Maroc en juin 1997 à Marrakech<sup>14</sup>.

Le programme invitait les États membres de l'Unesco à soumettre des candidatures d'**espaces culturels** et de formes d'expressions culturelles de valeur exceptionnelle pour être proclamés, par le directeur-général de l'Unesco, « chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité ». Les 90 chefs-d'œuvre qui ont été proclamés en 2001, 2003 et 2005 étaient les premiers éléments à être inclus (en 2008) dans la Liste représentative de la Convention, en conformité avec son article 31<sup>15</sup>. Le programme a cessé d'exister au moment de l'entrée en vigueur de la Convention ; il y a d'importantes différences de vision du PCI entre la Convention et ce programme qui, par exemple, à l'instar de la Convention du patrimoine mondial introduisait une hiérarchie entre éléments proclamés et éléments non-proclamés.

Quand le programme fut lancé, la définition utilisée dans la *Recommandation de 1989* était toujours en vigueur ; plus tard, comme pour le programme des *Trésors humains vivants*, d'autres définitions ont été utilisées (celles de 2001 et de la Convention de 2003). La notion d'« espace culturel » était définie dans un document concernant ce programme qui fut approuvé en 1998 par le Conseil exécutif de l'Unesco comme suit :

« Dans le cadre de cette proclamation, le concept anthropologique d'espace culturel est défini comme un lieu concentrant des activités culturelles populaires et traditionnelles, mais également un espace de temps caractérisé généralement par une certaine périodicité (cyclique, saisonnière, calendrier, etc.)

<sup>14</sup> Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/proclamation-des-chefs-d-oeuvre-00103>; <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001225/122585f.pdf> [consultés le 19 juin 2020].

<sup>15</sup> La Liste représentative fut introduite dans le texte de la Convention largement sous l'influence d'États qui voulaient sécuriser une niche permanente et sûre pour leurs chefs-d'œuvre après la démise du programme de la *Proclamation*. L'introduction massive d'anciens *Chefs-d'œuvre*, dont beaucoup avaient une viabilité compromise, et qui, tous, avaient été proclamés chefs-d'œuvre à cause de leur « valeur exceptionnelle », et l'enthousiasme de la majorité des États parties pour cette liste, ont compromis la Liste représentative aux yeux du secrétariat et d'une partie des États parties.

ou par un événement. Enfin, cet espace de temps et de lieu doit son existence aux manifestations culturelles qui s’y déroulent traditionnellement. »

## 2.6 La Convention du patrimoine mondial, de 1972

Même si, au début tout du moins, la Convention du patrimoine mondial a servi de modèle pour le premier canevas de la Convention de 2003, les approches et les formulations des deux conventions divergent à tel point qu’elles ne sont pas vraiment complémentaires.

La préparation puis l’adoption de la Convention de 2003 ont alerté les esprits et, depuis 2007, le Comité du patrimoine mondial promeut explicitement la prise en compte et la participation des communautés dans la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial, comme en témoignent les *Orientations* qui guident sa mise en œuvre<sup>16</sup>. Quoique la Convention du patrimoine mondial de par sa nature reste avant tout « spatiale », les communautés ont progressivement fait leur entrée dans les *Orientations*, d’ailleurs souvent sous le nom de « populations ». Il y est maintenant question de « populations locales » (OR/12, 64), de « populations locales » et de « peuples autochtones » (OR/40, 123), de « communautés » tout court (OR/83 et 119) et de « sociétés traditionnelles et populations locales » (OR/90). La préférence pour l’expression « population locale », qui semble indiquer des personnes qui se trouvent quelque part ensemble plus ou moins par hasard, plutôt que pour « communautés » ou « groupes », n’est pas anodine<sup>17</sup>. Jusqu’à ce jour, par exemple, le format que les États parties doivent remplir pour proposer l’inscription d’un bien sur la Liste du patrimoine mondial demande des informations sur le nombre des personnes vivant dans le périmètre des biens proposés, dans une case concernant « les facteurs susceptibles d’affecter la valeur universelle exceptionnelle d’un bien ou de menacer un bien ».

## 2.7 La Déclaration universelle de l’Unesco sur la diversité culturelle, de 2001

Cette déclaration, qui fut adoptée en 2001 à l’unanimité, a servi comme source d’inspiration et plateforme conceptuelle aussi bien pour *la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles* (« la Convention de 2005 ») que pour la Convention de 2003. Dans la *Déclaration de 2001*, qui présente

<sup>16</sup> Voir [en ligne] <http://whc.unesco.org/fr/orientations> [consulté le 19 juin 2020], en particulier l’Orientation 26.5.

<sup>17</sup> Cette inconstance n’est pas observée dans la version anglaise des *Orientations*, qui ne parle que de « *communities* ». Les divergences entre les versions françaises et anglaises de documents officiels Unesco dans le domaine de la culture méritent une analyse – voir aussi les notes 8 et 10 ci-dessus.

l'acquis des réflexions menées pendant de longues années au sein et hors de l'Unesco sur « l'exception culturelle et la diversité culturelle », on trouve quelques expressions qui auraient pu être reprises – mais qui ne l'étaient pas – dans la Convention de 2003. La *Déclaration*, puisque non-contraignante, pouvait être relativement audacieuse ; elle l'est par exemple quand elle statue dans son article 4 que la défense de la diversité culturelle implique « l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones ». En plus, la diversité linguistique, y compris le droit à l'utilisation des langues maternelles, est promue dans les articles 5 et 6 de la *Déclaration* ainsi que dans son *Plan d'action*, tandis que la langue n'est traitée que comme parent pauvre dans la Convention de 2003<sup>18</sup>. La *Déclaration de 2001* évoque, à part des minorités et peuples autochtones, des « cultures », des « personnes », et des « groupes et sociétés » composant l'humanité (article 1). Ce qui étonne, c'est qu'on n'y trouve pas l'expression de « communautés ». Ni les États, qui pourtant sont invités à réaliser les objectifs du *Plan d'action*, ni leurs territoires ne sont mentionnés dans le texte de la *Déclaration de 2001* elle-même.

### 3. Le contexte international

Les communautés, autochtones ou autres, et leurs connaissances et pratiques traditionnelles sont également reflétées dans plusieurs textes juridiques internationaux et régionaux parentés, aussi bien antérieurs que postérieurs à la Convention de 2003. J'en passe quelques-uns en revue.

#### 3.1 La Convention relative aux peuples indigènes et tribaux, de 1989

Cette convention (la Convention 169 de l'OIT, l'Organisation internationale du travail) n'a été ratifiée que par une vingtaine d'États, ce qui n'est pas étonnant, compte tenu du degré d'autodétermination qu'elle réserve aux peuples, communautés indigènes et tribus pour ce qui est de leur développement, de leurs « terres » et des ressources naturelles dont celles-ci sont dotées. Cette convention exige essentiellement la consultation et la participation des peuples indigènes et tribaux dans toute décision importante qui les concerne. Citons-en deux articles :

<sup>18</sup> Article 5 de la *Déclaration de 2001* : « [...] Toute personne doit ainsi pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle [...] » ; paragraphe 5 du *Plan d'action* concomitant : « Sauvegarder le patrimoine linguistique de l'humanité et soutenir l'expression, la création, et la diffusion dans le plus grand nombre de langues ; [...] ».

Article 7.1 « Les peuples intéressés doivent avoir le droit de décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus du développement, dans la mesure où celui-ci a une incidence sur leur vie, leurs croyances, leurs institutions et leur bien-être spirituel et les terres qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et d'exercer autant que possible un contrôle sur leur développement économique, social et culture propre. [...] »

Article 14.1 « Les droits de propriété et de possession sur les terres qu'ils occupent traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés. [...] Une attention particulière doit être portée à cet égard à la situation des peuples nomades et des agriculteurs itinérants. [...] »

Le terme « terre » dans certains articles de cette Convention comprend le concept de « territoires », « qui recouvre la totalité de l'environnement des régions que les peuples intéressés occupent ou qu'ils utilisent d'une autre manière » (article 13.2). Tous les États qui ont ratifié cette Convention, sauf cinq (République centrafricaine, Népal, Espagne, Norvège et Pays-Bas), sont latino-américains<sup>19</sup>.

### 3.2 La Convention sur la diversité biologique, de 1992

Cette Convention, qui a vite été ratifiée quasi-universellement, parle de « communautés locales et populations autochtones » et de « communautés autochtones et locales ». On n'y trouve pas la notion de « territoires », mais plutôt celles d'« habitats », « milieux naturels », « écosystèmes » et « zones protégées ». Bien que cette Convention – tout comme la Convention 199 de l'ILO – ne soit pas mentionnée dans le préambule de la Convention de 2003 parmi le petit nombre d'instruments juridiques internationaux considérés comme suffisamment pertinents pour qu'il y soit fait référence, son article 8.j) était bien connu des délégations gouvernementales qui, en 2002-2003, ont négocié le texte de la Convention de 2003 :

« Chaque Partie contractante, dans la mesure du possible et selon qu'il conviendra : [...] (j) Sous réserve des dispositions de sa législation nationale, respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique et en favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances,

<sup>19</sup> Pour la position de la France, voir [en ligne] <https://www.senat.fr/questions/base/2013/qSEQ131209601.html> [consulté le 19 juin 2020].

innovations et pratiques et encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques<sup>20</sup> ;  
[...]

### 3.3 La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, de 2007

Cette déclaration, dont la préparation a duré douze ans, prône l'autodétermination et des droits territoriaux pour les peuples autochtones. Elle se sert souvent du terme de « territoire », à côté de « terre<sup>21</sup> » :

Article 26.1 « Les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis. »

Le message de l'article 31.1 de cet instrument non-contraignant se veut le prélude des objectifs des textes juridiques internationaux que l'OMPI est en train de créer :

« Les peuples autochtones ont le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et culture, y compris leurs ressources humaines et génétiques, leurs semences, leur pharmacopée, leur connaissance des propriétés de la faune et de la flore, leurs traditions orales, leur littérature, leur esthétique, leurs sports et leurs jeux traditionnels et leurs arts visuels et du spectacle. Ils ont également le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur propriété intellectuelle collective de ce patrimoine culturel, de ce savoir traditionnel et de ces expressions culturelles traditionnelles<sup>22</sup>. »

En septembre 2007, cette déclaration a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies avec 143 voix pour, quatre contre (États-Unis, Canada, Australie et Nouvelle-Zélande) et onze abstentions (Colombie, Azerbaïdjan, Bangladesh, Géorgie, Burundi, Russie, Samoa, Nigéria, Bhoutan et Kenya).

20 Le rapport de Janet Blake (Blake, 2002), qui présentait un grand nombre d'instruments juridiques internationaux pertinents, était mis à disposition des délégations intergouvernementales qui ont préparé le texte de la Convention de 2003.

21 Voir Annexe paragraphe 6 et [en ligne] [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_fr.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf) [consulté le 19 juin 2020].

22 Il n'existe pas de définition définitive de « peuples autochtones » et l'*Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies* a déclaré ne pas en avoir besoin (PFI/2004/WS.1/3/Add.1).

### 3.4 La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires, de 1992

Cette charte, adoptée par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, se sert de l'expression « territoire dans lequel une langue régionale ou minoritaire est pratiquée », qui est définie (article 1.b) comme « l'aire géographique dans laquelle cette langue est le mode d'expression d'un nombre de personnes justifiant l'adoption des différentes mesures de protection et de promotion prévues par la présente Charte ». La Charte introduit dans son article 1.c les « langues dépourvues de territoire », c'est-à-dire « les langues pratiquées par des ressortissants de l'État qui sont différentes de la (des) langue(s) pratiquée(s) par le reste de la population de l'État, mais qui, bien que traditionnellement pratiquées sur le territoire de l'État, ne peuvent pas être rattachées à une aire géographique particulière de celui-ci<sup>23</sup> ». Les langues des migrants sont exclues de la protection de la Charte. Malgré une ratification peu complète (vingt-cinq États ont signé et ratifié cette convention, huit l'ont signée mais pas (encore) ratifiée (dont la France et la Russie), et quatorze ne l'ont ni signée, ni ratifiée (dont la Belgique, la Grèce et la Turquie)<sup>24, 25</sup>.

### 3.5 La Convention-cadre du Conseil de l'Europe sur la valeur du patrimoine culturel pour la société, de 2005

Cette convention, dite *la Convention de Faro*, définit le patrimoine culturel comme « un ensemble de ressources héritées du passé que des personnes considèrent, par-delà le régime de propriété des biens, comme un reflet et une expression de leurs valeurs, croyances, savoirs et traditions en continuelle évolution ». Bien que cette convention introduise la notion de « communauté patrimoniale » (article 2.b : « une communauté patrimoniale se compose de personnes qui attachent de la valeur à des aspects spécifiques du patrimoine culturel qu'elles souhaitent, dans le cadre de l'action publique, maintenir et transmettre aux générations futures »), elle parle – comme dans la définition ci-dessus – plutôt de « personnes » et « d'acteurs publics, institutionnels et privés » que de « communautés ». La notion de « territoire » n'apparaît qu'une seule fois (article 5.f), et cela par rapport aux États. Cette convention

23 Voir [en ligne] <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/090000168007c07e> [consulté le 19 juin 2020]. La France a signé la *Charte* en 1999 ; malgré la position favorable de l'Assemblée, le Sénat s'est prononcé contre la ratification de la *Charte* en octobre 2015.

24 Voir [en ligne] <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/148/signatures> [consulté le 19 juin 2020].

25 Selon le sénateur Bruno Retailleau, cette *Charte* était une « atteinte à l'unité nationale » de la France (*Le Figaro*, 26 octobre 2015).



a été ratifiée par dix-huit pays : tous, sauf l'Autriche, le Luxembourg, la Norvège et le Portugal, des pays de l'Europe de l'Est ; cinq pays l'ont signée mais ne l'ont pas ratifiée depuis (l'Albanie, la Belgique, la Bulgarie, l'Italie et Saint-Marin)<sup>26</sup>.

### 3.6 L'action à l'OMPI

À la fin des années 1990, l'Unesco et l'OMPI (l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle) ont commencé, sans coordination substantielle, à guider leurs membres (presque identiques) dans l'élaboration d'instruments juridiques portant respectivement sur la sauvegarde et sur la protection juridique de savoirs, connaissances, pratiques et traditions collectifs des communautés.

À l'OMPI, le *Comité intergouvernemental de la propriété intellectuelle relative aux ressources génétiques, aux savoirs traditionnels et au folklore* se réunit depuis 2001 en moyenne deux fois par an pour préparer le texte d'un ou plusieurs instruments juridiques internationaux. Comme, pendant les sessions du Comité intergouvernemental, des pays en développement et des pays développés occupent souvent des positions différentes, que les communautés qui sont invitées par le Comité à assister à ses séances parfois expriment d'autres opinions que les gouvernements de leurs pays et que sont en jeu les énormes intérêts de certaines industries (surtout pharmaceutiques), les négociations à l'OMPI traînent. Entretemps, la *Division des savoirs traditionnels* de l'OMPI s'efforce de prêter assistance aux autorités et aux communautés soucieuses de protéger juridiquement au niveau national des savoirs traditionnels et des expressions de folklore.

Dans la mise en œuvre de la Convention de 2003, les communautés et groupes ressentent parfois l'absence de dispositions qui auraient force juridique au niveau international concernant la propriété intellectuelle sur leurs connaissances et savoir-faire, lacune qui – comme on peut le craindre - ne sera pas comblée à court terme à l'OMPI.

Les « savoirs traditionnels » et les « expressions culturelles traditionnelles » qui intéressent le Comité intergouvernemental de l'OMPI précité coïncident largement avec la notion de PCI dans la Convention. Le Comité de l'OMPI a déjà produit plusieurs *Documents de synthèse*<sup>27</sup>. Bien que ces textes soient toujours très

<sup>26</sup> Voir [en ligne] [https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/199/signatures?p\\_auth=Eu5r6Apc](https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/199/signatures?p_auth=Eu5r6Apc) [consulté le 19 juin 2020].

<sup>27</sup> Voir [en ligne] [http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/fr/wipo\\_grtkf\\_ic\\_36/wipo\\_grtkf\\_ic\\_36\\_4.pdf](http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/fr/wipo_grtkf_ic_36/wipo_grtkf_ic_36_4.pdf) [consulté le 19 juin 2020]. Pour les questions autochtones, voir [en ligne] <http://www.wipo.int/tk/fr/indigenous/> [consulté le 19 juin 2020]. Pour les savoirs traditionnels, voir [en ligne] <http://www.wipo.int/tk/fr/tk/> [consulté le 19 juin 2020]. Pour les expressions culturelles traditionnelles,

préliminaires, on peut constater que les détenteurs des savoirs et expressions traditionnels sont normalement désignés comme « peuples autochtones et communautés locales », ou bien comme « communautés autochtones et locales ». Ces textes évitent de s'exprimer sur la localisation de ces communautés ou de leurs expressions culturelles traditionnelles, par exemple en parlant d'expressions créées dans des « cultures traditionnelles ». L'expression de « territoire » est rarement utilisée et seulement par rapport à l'État. Les *Documents de synthèse* ne parlent que de collectivités (« groupes, communautés, peuples ») comme détenteurs de savoirs ou expressions traditionnels, ou comme bénéficiaires souhaités de la protection. Il n'y est pas question de détenteurs individuels<sup>28</sup>. Il est remarquable que les États pendant les négociations intergouvernementales, aussi bien à l'Unesco qu'à l'OMPI, n'aient pas voulu de concertation sur les notions à utiliser dans leurs textes concernant le PCI, respectivement les savoirs traditionnels et expressions culturelles traditionnelles.

## 4. La réception de la Convention de 2003 par les États

### 4.1 L'État des esprits au moment de l'adoption de la Convention

Une minorité importante des États membres de l'Unesco n'était initialement pas en faveur de l'élaboration d'une convention pour le PCI ; en automne 2001, quand la Conférence générale de l'Unesco allait autoriser la préparation d'un texte juridique international sur le sujet, dix-sept États membres ont envoyé une lettre au Directeur général dans ce sens – dont onze États européens (Allemagne, Danemark, Espagne, Finlande, France, Grande-Bretagne, Grèce, Norvège, Pays-Bas, Portugal, Suède) et six de l'Amérique latine et des Caraïbes (Argentine, Mexique, Barbade, Grenade, Sainte-Lucie, Saint-Vincent et les Grenadines)<sup>29</sup>. Cette réception froide réservée pour une convention en faveur du PCI par un nombre important de pays européens n'était pas surprenante quand on prend en compte la ratification peu complète des conventions mentionnées dans les paragraphes 3.5 et 3.6 ci-dessus, et les progrès lents à l'OMPI.

---

voir [en ligne] <http://www.wipo.int/tk/fr/folklore/> [consulté le 19 juin 2020]. Pour les ressources génétiques, voir [en ligne] <http://www.wipo.int/tk/fr/genetic/> [consulté le 19 juin 2020].

28 « *L'objet du présent instrument est constitué par les savoirs traditionnels qui sont des savoirs qui sont créés et préservés dans un contexte collectif, qui sont directement liés à l'identité sociale et [lou] au patrimoine culturel des [peuples] autochtones et des communautés locales [et des nations] ; [...].* »

29 Aikawa-Faure, 2009 : 33-34.

Début juin 2003, l'Australie s'est distanciée des négociations sur le texte qu'elle considérait encore loin d'être mûr, notamment en ce qui concernait ses définitions. Pendant la préparation du texte (septembre 2002-juin 2003), tout en contribuant aux négociations, les délégations des États-Unis et du Canada ont fait savoir à plusieurs reprises ne pas avoir l'intention de ratifier une quelconque convention sur le PCI.

Simultanément, des représentants de la Grande-Bretagne ont informellement fait remarquer qu'ils craignaient que la nouvelle convention puisse donner lieu à l'appropriation du PCI par les États, tandis que des représentants de la Nouvelle Zélande faisaient savoir que le patrimoine naturel et le patrimoine immatériel y étaient tellement étroitement liés qu'on ne voyait pas l'utilité d'une convention spécifique pour le PCI<sup>30</sup>. Ces vingt-deux pays non-consentants contribuaient ensemble alors pour plus de 50 % au budget de l'Unesco.

Quand le texte de la Convention fut présenté pour approbation à la Conférence générale de l'Unesco, en octobre 2003, environ 120 États (estimation de l'adjoint au Directeur général de la Culture, qui guidait le vote) se prononçaient pour, tandis que huit États levaient leur main pour s'abstenir (Australie, Canada, Danemark, États-Unis, Grande-Bretagne, Nouvelle-Zélande, Russie, Suisse) – aucun État n'ayant voté contre. Certains États ont évité de participer au vote en quittant la salle ou en ne levant pas la main (par ex. l'Allemagne et les Pays-Bas). Deux des pays qui se sont publiquement abstenus en 2003 ont entretemps ratifié la Convention (Danemark, Suisse).

Il est à noter que la plupart des pays qui se sont officiellement abstenus pendant le vote jouissaient d'une diversité ethnolinguistique interne considérable et – qui plus est – de réglementations et lois parfois assez fortes concernant leurs minorités, qui souvent sont reconnues comme des peuples autochtones, des nations primaires ou des nationalités titulaires de républiques autonomes ou autres dans un système fédéral.

---

<sup>30</sup> La Grande-Bretagne et les États-Unis, qui traditionnellement suivent de manière critique les dépenses de l'Unesco, ont aussi évoqués comme problématiques les coûts qui seraient nécessaires pour la gestion du secrétariat d'une nouvelle convention par l'Unesco. La Nouvelle-Zélande était membre du Comité du patrimoine mondial à partir de 2004 et assurait sa présidence pendant la session du Comité de 2007. Au *Centre du patrimoine mondial* et à l'ICOMOS, il a fallu un bon moment avant que tous les fonctionnaires et experts acceptent l'existence de la nouvelle Convention.

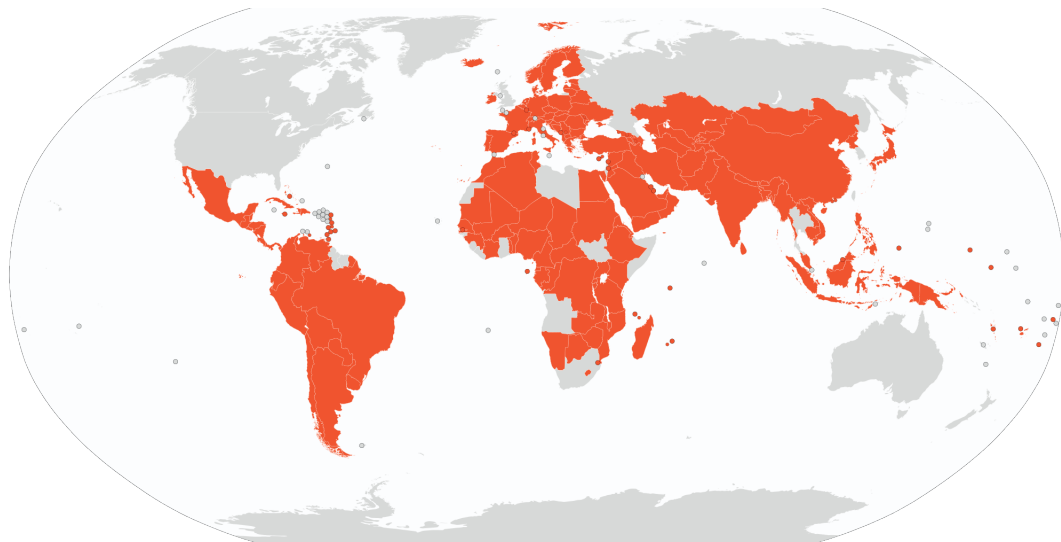


Fig. 1 En septembre 2018, la Convention de 2003 comptait 178 ratifications. © L.tak.

## 4.2 Succès

Le texte de la Convention fut approuvé par la Conférence générale de l'Unesco seulement deux ans après le début des négociations intergouvernementales ; ce succès est largement dû aux nombreuses actions préparatoires menées par l'Unesco. Un autre facteur important y a aussi contribué : deux conventions culture se préparaient au même moment à l'Unesco, à savoir la Convention de 2003 et la Convention de 2005. Certains pays promouvaient fortement la Convention qui deviendrait celle de 2005, en premier lieu le Canada et la France (cette dernière étant en mesure de mobiliser derrière elle l'Union européenne). D'autres pays, en premier lieu le Japon (et le Directeur général japonais de l'Organisation), mais aussi un grand nombre de pays africains et latino-américains étaient par contre plutôt intéressés par l'achèvement et l'adoption rapides du texte de la Convention de 2003. Ce fut un compromis entre joueurs constructifs des deux côtés qui a permis l'adoption de la Convention pour le PCI en 2003 (et probablement son adoption tout court) et celle de la Convention de la diversité culturelle en 2005<sup>31</sup>. Ces deux Conventions ont connu une ratification très rapide par les États membres de l'Unesco : en septembre 2018, la Convention de 2003 comptait 178 ratifications et la Convention de 2005, 145.

<sup>31</sup> Les États-Unis et Israël ont voté contre ; l'Australie, le Honduras, le Nicaragua et le Libéria se sont abstenus. L'Australie, le Honduras et le Nicaragua ont entretemps ratifié la Convention de 2005.

## 5. Des choix particulièrement prudents

### 5.1 Les communautés sous-définies

Le texte de la Convention devait être acceptable – comme chaque convention qui se veut universelle – pour le plus grand nombre d’États et elle devait être finalisée à vive allure. En conséquence, le texte contient peu de définitions et d’obligations fermes et les sujets épineux furent esquivés à l’aide de formulations vagues ou hétéroclites, ou tout simplement évités. Prenons comme illustrations la définition et le rôle des communautés et les langues.

En évitant de définir ou spécifier les communautés, la Convention laisse une liberté totale aux États parties concernant l’identification des communautés présentes sur leurs territoires. On n’y trouve ni la notion de « peuple », ni une spécification telle que « local » ou « autochtone » (sauf une fois dans le préambule), ni les termes de « peuples » ou de « minorités », qui figuraient pourtant dans la *Déclaration Unesco de 2001*, tandis que la notion de « communautés autochtones et locales » appartenait déjà bien avant 2002-2003 à l’acquis international. On est loin des idées d’autodétermination que l’on trouve dans la *Convention de 1989* de l’OIT ou de l’esprit des déclarations précitées de l’Unesco de 2001 et des Nations Unies de 2007.

Dans le seul article 21(b) de la Convention, il est question de « praticiens » (art. 21.1) qui, selon cet article, peuvent être mis « à disposition » dans le cadre de l’assistance internationale. La notion de « détenteurs » du PCI, déjà présente dans les textes Unesco concernant le programme des *Trésors humains vivants*, ne sera introduite dans des textes fondamentaux de la Convention qu’après l’entrée en vigueur de la Convention. La Convention ne se prononce pas sur la propriété intellectuelle ou morale sur le PCI des praticiens ou communautés ; mais l’article 3(d) statue que la Convention n’affectera pas « **les droits** et les obligations **des États parties** découlant de tout instrument international relatif aux droits de propriété intellectuelle [...] auquel ils sont parties ».

Du fait de l’absence manifeste de réflexion sur les caractéristiques et sur l’habitat (ou territoires) des communautés, la Convention ne fait pas mention de communautés nomades ou itinérantes, de communautés d’immigrés, de minorités ou de communautés qui sont divisées par des frontières internationales. La mention dans le préambule de « la profonde interdépendance entre le PCI et le patrimoine culturel et naturel » ne résulte pas non plus d’une réflexion bien pesée sur les habitats des communautés et la localisation de leurs pratiques par rapport aux sites inscrites sur la Liste du patrimoine mondial, mais plutôt d’un souhait de lier les

Conventions Unesco du PCI et du patrimoine mondial, et de les présenter comme supplémentaires. Il y a beaucoup d'éléments du PCI qui ne sont pratiqués qu'à des endroits bien particuliers, mais il y en a aussi beaucoup qui ne demandent que quelques praticiens soient présents et que l'occasion se présente, presque n'importe où. La pratique continue de myriades d'expressions du PCI dans les diasporas en est un exemple<sup>32</sup>.

Le passage sous silence – dans la Convention de 2003 – du PCI transfrontalier constitue un pas en arrière par rapport au programme des *Chefs-d'œuvre* : dans le cadre de ce programme, les États furent encouragés de soumettre des candidatures conjointes pour du PCI partagé. La mention de « la coopération internationale » parmi les objectifs de la Convention (article 1) ne comble pas cette lacune, comme en témoigne le traitement peu consistant et parfois conflictuel d'éléments du PCI partagés depuis 2009 dans la mise en œuvre de la Convention au niveau international.

Notons encore que rien, dans la Convention, n'impose aux États parties de demander la validation par les communautés, groupes et personnes concernés de la manière dont les autorités ou les experts, institutions ou NGO mandatés les identifient. Et, en effet, dans le cadre de la mise en œuvre de la Convention au niveau national, il arrive que les autorités présentent ou identifient les communautés de manière assez arbitraire ou peu inclusive.

## 5.2 Les rôles des communautés

Dans la première phrase de sa définition du PCI, la Convention de 2003 attribue aux communautés, groupes et individus une tâche fondamentale : reconnaître ce qui relève de leur PCI. Cette responsabilité se trouve amoindrie par l'article 11(b) qui impose **aux États parties** le devoir d'identifier et de définir le PCI « **avec la participation** des communautés, des groupes et des NGO pertinentes ». De même, l'article 15 indique que :

« [d]ans le cadre de ses activités de sauvegarde du PCI, chaque État partie **s'efforce** d'assurer la plus grande participation **possible** des communautés, groupes et, le cas échéant, des individus qui créent, entretiennent et transmettent ce patrimoine, et de les impliquer activement dans sa gestion. »

<sup>32</sup> La *Déclaration de Yamato* parlait déjà « *d'innombrables exemples de patrimoine culturel immatériel dont l'existence ou l'expression ne dépend pas de lieux ou d'objets spécifiques.* » Voir [en ligne] <http://whc.unesco.org/archive/2004/whco4-7extcom-info9f.pdf> [consulté le 19 juin 2020].

Ici, la « plus grande participation possible » est affaiblie par l'expression « s'efforce ». Le préambule, finalement, déprécie le rôle exclusif que les communautés ont toujours eu et qu'ils devraient toujours avoir vis-à-vis leur PCI quand il nous informe que « les communautés, [...] groupes et, le cas échéant, les individus **jouent un rôle important** dans la production, la sauvegarde, l'entretien et la recréation du PCI [...] ».

Les articles 11, 12 et 15 de la Convention invitent en fait les États à s'arroger un rôle primordial dans l'identification, l'inventorisation, la sauvegarde et la gestion du PCI. Dans la section suivante, nous verrons brièvement comment le Comité intergouvernemental tente d'orienter les États parties vers une implication des communautés plus soutenue qu'imposée par la lettre de la Convention au niveau national.

### 5.3 Les langues et les territoires

La Convention passe sous silence la langue des communautés, sauf comme véhicule de leur PCI, tandis que, souvent, la langue est un constituant majeur du PCI et qu'elle est normalement incontournable dans la transmission du PCI et de ses valeurs. La langue figurait encore pleinement dans la *Recommandation de 1989* et – au début – dans le programme des *Chefs-d'œuvre*. Elle était encore très présente dans la *Déclaration Unesco de 2001*. Pendant les négociations de 2002-2003 plusieurs États (dont le Bénin, la Hongrie et la Norvège) se sont prononcés en faveur de l'inclusion de la langue dans la liste non-exhaustive de domaines du PCI qui figure dans l'article 2.2 de la Convention ; la plupart des États était contre<sup>33</sup>.

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus dans le paragraphe 1.3, la Convention ne mentionne à aucun moment les habitats, terres ou territoires des communautés concernées et reste peu précise sur la question des espaces culturels. Répétons que, dans tous les documents juridiques de l'Unesco qui portent sur le patrimoine, la notion de « territoire » n'est utilisée que vis-à-vis des États et que la Convention a été conçue de telle manière qu'elle ne puisse pas être utilisée par des représentants de peuples ou communautés autochtones, ethnolinguistiques, locales (ou autres) pour renforcer leur degré d'autonomie ou leurs droits sur de quelconques territoires. Il est pourtant notable que la Convention ne parle nulle part de **PCI de l'État**, mais plutôt de **PCI présent sur le territoire** de l'État ; par rapport aux communautés, la Convention évite tout autant de parler de **leur** PCI.

<sup>33</sup> Peu après l'adoption de la Convention de 2003, le Venezuela a en vain essayé de convaincre les États membres de l'Unesco d'entamer le débat sur la nécessité d'élaborer une convention en faveur de la diversité linguistique. Quelques pays influents au niveau de l'Unesco ont vite et de manière concertée réagi pour anéantir cette initiative.

## 5.4 Une convention caméléon

Sous le contrôle précautionneux du Comité intergouvernemental, la Convention a su installer durablement le PCI dans le paysage patrimonial et, dans une grande partie des États parties, elle a contribué à renforcer la visibilité du PCI, de ses praticiens et souvent aussi de ses communautés. Cela a été fait notamment par le biais des inventaires, des listes internationales, de subventions et du soutien aux actions de sauvegarde, de l'attention hétéroclite d'hommes et femmes politiques et par des discussions dans les médias. La Convention est politiquement assez neutre, comme le démontrent ses mises en œuvre très divergentes : elle peut être utilisée comme un instrument de contrôle et de répression de tout ou partie de leurs populations dans des États déjà coutumiers du fait, et – à l'inverse – elle peut mener à un vrai épanouissement du PCI et de ses communautés détentrices dans des États qui se servent de méthodes de gouvernance plutôt inclusives et/ou démocrates. Dans des pays où les élites politiques poursuivent l'idée de l'État-nation, on observe aussi bien des cas de nationalisation du PCI, que des cas où des communautés, la Convention dans les mains, réussissent à se ménager des marges de manœuvre pour mieux pratiquer, transmettre ou profiter de leur PCI – ou pour le faire inclure dans un inventaire ou faire inscrire sur une liste internationale<sup>34</sup>.

Comme le Comité, inspiré par une évaluation faite par l'Unesco en 2013 et guidé par son secrétariat, vient de prendre des décisions qui visent à changer le caractère de la mise en œuvre de la Convention, surtout au niveau national, cette contribution se termine avec une courte description des actions du Comité avant et après 2013.

## 6. Action du Comité et du Secrétariat

### 6.1 Directives opérationnelles, formulaires et aide-mémoires

En conformité avec l'article 7(e) de la Convention, le Comité intergouvernemental, dès sa première session, en 2006, a commencé la préparation de directives opérationnelles (DO) pour la mise en œuvre de la Convention<sup>35</sup>. Les DO, qui n'entrent en vigueur qu'après approbation par l'Assemblée générale de la Convention,

---

<sup>34</sup> Voir par exemple, la section 4.a du dossier de candidature pour le Fest-noz qui fut inscrit sur la Liste représentative de la Convention en 2012.

<sup>35</sup> Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/directives> [consulté le 30 juin 2020].



régissent la mise en œuvre de la Convention au niveau international et donnent des indications non-contraignantes pour la mise en œuvre au niveau national<sup>36</sup>.

Dans le premier chapitre des DO, des procédures (obligatoires) sont élaborées pour la soumission (par les États parties), le traitement (par le secrétariat) et l'examen (par le Comité, dans la plupart des cas assisté par son *Organe d'évaluation*) des dossiers que les États parties peuvent soumettre pour obtenir l'inscription d'éléments du PCI sur les listes de la Convention ou sur le *Registre des bonnes pratiques de sauvegarde*, ou encore pour demander l'octroi d'*assistance internationale*. À la demande du Comité, le secrétariat développe et met régulièrement à jour les formulaires dont les États parties doivent se servir pour obtenir une inscription ou une assistance financière. Le secrétariat de la Convention a aussi, avec l'aval du Comité, élaboré deux *Aide-mémoires* pour faciliter l'élaboration de candidatures pour les listes de la Convention et les demandes d'assistance internationale<sup>37</sup>.

Les Organes de la Convention (le Comité et l'Assemblée générale des États parties) ont également adopté des instructions pour les rapports périodiques que les États doivent soumettre sur la mise en œuvre de la Convention au niveau national (chapitre 5 des DO). Le secrétariat a développé un jeu de formulaires – obligatoires – pour faciliter aussi cette tâche.

L'obligation la plus ferme de la Convention est l'identification du PCI et sa présentation en forme d'inventaires (articles 11(b) et 12.1), mais il est indiqué dans l'article 12 que chaque État partie dresse, « *de façon adaptée à sa situation* », un ou plusieurs inventaires du PCI présent sur son territoire. Les DO ne fournissent donc pas d'instructions ou de conseils en la matière. Les États parties ayant souvent demandé le partage d'expériences sur ce sujet, on trouve depuis 2017 sur le site de la Convention des *Notes d'orientation pour la réalisation d'inventaires du PCI* pour leur attention. Ces *Notes*, tout comme l'atelier concernant la préparation d'inventaires, qui fait partie du *Programme de renforcement des capacités*, encouragent fortement la participation des communautés aussi pleine que possible dans l'identification, la documentation et l'inventaire de leur PCI<sup>38</sup>. Le chapitre 3 des DO détaille comment les États parties – et d'autres parties prenantes – pourraient impliquer les communautés dans la sauvegarde du PCI au niveau national.

36 Le secrétariat, après chaque session ordinaire de l'Assemblée générale, publie une nouvelle édition des *Textes fondamentaux* de la Convention (dont font partie les DO), qui sont distribués sous forme papier à l'occasion des réunions et ateliers. Pour les versions digitales, voir [en ligne] : [https://ich.unesco.org/doc/src/2003\\_Convention\\_Basic\\_Texts-\\_2016\\_version-FR.pdf](https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2016_version-FR.pdf)

37 Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/formulaires> [consulté le 19 juin 2020].

38 Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/contenu-des-materiels-de-formation-00679> [consulté le 19 juin 2020].

Les DO et les formulaires, qui sont sujets à des changements constants, reflètent le développement de l'interprétation de la Convention par le Comité. Il en va de même pour le matériel de formation qui est utilisé dans le cadre du *Programme de renforcement des capacités* qui est constamment élargi et mis à jour par le secrétariat<sup>39</sup>. Une tendance des dix premières années de la mise en œuvre de la Convention a été l'insistance croissante du côté du Comité sur une large participation et implication des communautés par les États parties dans la mise en œuvre de la Convention.

Dans ce contexte, il est surprenant qu'il soit aussi difficile pour les communautés d'accéder aux Organes de la Convention et à leurs sessions. Pendant la première session du Comité (Alger, 2006), le Pérou et la Bolivie et d'autres pays de l'Amérique latine et centrale ont soulevé l'idée de créer un conseil de représentants des communautés qui assisterait aux sessions du Comité pour lui fournir un avis consultatif<sup>40</sup>. Leur suggestion n'a pas été retenue. Une proposition plus officielle dans le même sens a déjà été faite deux fois au sein du Comité du patrimoine mondial – également par des pays de l'Amérique latine – et rejetée deux fois<sup>41</sup>. L'accréditation d'ONG sous le régime de la Convention ne compense pas cette absence des communautés au niveau international, comme la plupart des ONG accréditées, dont presque la moitié est basée en Europe, est composée de médiateurs et d'experts<sup>42</sup>.

## 6.2 Le Comité et la participation des communautés, groupes et individus

Dans les DO, dès 2008, les organes de la Convention soulignent la nécessité de la participation des communautés dans toute action concernant leur PCI et – élément nouveau par rapport à la Convention – de leur « consentement libre, préalable et éclairé ». Le Comité tente d'imposer ces principes de participation et de

<sup>39</sup> Les *Aide-mémoires*, publiés en 2014, n'ont pas encore été mis à jour.

<sup>40</sup> Voir [en ligne] le paragraphe 74 du compte rendu de la session : <https://ich.unesco.org/doc/src/00047-FR.pdf> [consulté le 19 juin 2020].

<sup>41</sup> Une communauté peut se diriger directement vers le Comité, notamment pour proposer l'inscription d'un élément de son PCI qui nécessite une sauvegarde extrêmement urgente (OD/32, OD/1(U.6)) ; ce cas de figure ne s'est pas encore présenté.

<sup>42</sup> Un des critères à satisfaire par les ONG qui cherchent l'accréditation est de « coopérer, dans un esprit de respect mutuel, avec les GC(I) » (DO/91(d)). Le Comité apparenté actif à l'OMPI a surtout accrédité des organisations qui représentent des peuples et des groupes autochtones et locaux.

consentement en particulier dans la préparation des dossiers de candidature pour les listes de la Convention.

Quand ils veulent proposer l'inscription d'un élément du PCI sur une des listes de la Convention, les États parties doivent démontrer que l'élément et les procédures suivies satisfont des critères énumérés dans la DO/1 pour la Liste de sauvegarde urgente et dans la DO/2 pour la Liste représentative. Prenons comme exemple le quatrième critère, identique pour les deux listes :

« U.4 et R.4 : L'élément a été soumis au terme de la participation la plus large possible de la communauté, du groupe, ou le cas échéant, des individus concernés et avec leur consentement libre, préalable et éclairé. »

Dans les formulaires que les États soumissionnaires doivent utiliser, figurent pour chaque critère des questions à renseigner, précédées d'instructions pour chacune d'entre elles. Les *Aide-mémoires* donnent des instructions additionnelles. Pour le critère 5, également identique pour les deux listes, il faut expliquer, entre autres :

« [...] comment l'élément a été identifié et défini, y compris en mentionnant comment les informations ont été collectées et traitées, "avec la participation des communautés, des groupes et des organisations non gouvernementales pertinentes" (article 11(b)) dans le but d'être inventorié, avec une indication sur le rôle du genre des participants<sup>43</sup>. »

Ce n'est pas seulement le libellé des questions et des instructions qui a changé au cours du temps, mais l'examen des dossiers de candidature est aussi devenu plus rigoureux : il arrive régulièrement que des éléments ne soient pas inscrits, ou des dossiers renvoyés, quand les États soumissionnaires ne savent pas répondre de manière satisfaisante aux questions posées dans les formulaires, par exemple celle concernant la participation des communautés dans la préparation du dossier et de son plan de sauvegarde. Le système a pourtant ses failles : (1) les décisions du Comité peuvent être influencées par du lobbying<sup>44</sup> ; (2) ni le Comité, ni son *Organe d'évaluation* ne peuvent ou veulent vérifier la véracité des informations contenues dans les dossiers. La présomption de véracité s'applique également aux rapports que les États parties doivent envoyer au Comité tous les six ans pour l'informer sur la mise en œuvre au niveau national<sup>45</sup>.

43 Voir le formulaire ICH-01 [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/formulaires> [consulté le 19 juin 2020].

44 Voir le paragraphe 213 de l'*Évaluation de IOS* et sa *Recommandation 10* ; l'*Évaluation* est introduite dans le paragraphe suivant.

45 Ces rapports sont le moyen principal pour le Comité de faire un constat – à distance – de ce qui se fait au nom de la Convention dans les États parties et pour pouvoir apporter ses commentaires.

À la suite de sa demande au secrétariat, faite en 2012, d'engager des travaux sur un modèle de code d'éthique, le Comité a pu débattre – et adopter – en 2015 douze *Principes éthiques pour la sauvegarde du PCI*, qui sont offerts – sans engagement – aux États parties pour les guider dans l'élaboration de codes et d'outils d'éthiques dans les États parties. Ces *Principes*, qui sont publiés dans les *Textes fondamentaux* de la Convention, ont été élaborés dans « l'esprit de la Convention de 2003, ainsi que des instruments normatifs internationaux en vigueur relatifs aux droits de l'homme et aux droits des peuples autochtones<sup>46, 47</sup> ». Ils préconisent la participation des communautés (PE/1) et la nécessité de l'obtention de leur consentement ; le PE/4, par exemple, dit que :

« [t]outes les interactions avec les communautés, groupes et [...] individus [...] doivent se caractériser par une collaboration transparente, le dialogue, la négociation et la consultation, et sont subordonnées à leur consentement libre, préalable, durable et éclairé. »

Les *Principes éthiques* préconisent aussi que les communautés bénéficient des intérêts moraux et matériels découlant de leur PCI (PE/7) et que :

« [...] la conception et la mise en œuvre des mesures de sauvegarde doivent prêter spécifiquement attention à l'égalité des **genres**, à la participation des **jeunes** et au respect des **identités ethniques**<sup>48</sup>. » (PE/11)

La mention de l'égalité des genres, des jeunes et l'utilisation de l'expression « identités ethniques » reflètent déjà des approches recommandées par l'Unesco dans l'*Évaluation d'IOS*.

### 6.3 Le Comité et l'Évaluation d'IOS, de 2013<sup>49</sup>

Le Comité, qui assez vite s'était politisé, a été interpellé en 2013 par une évaluation qui dans son ensemble était assez critique sur la mise en œuvre de la Convention, en premier lieu d'ailleurs sur celle au niveau national<sup>50</sup>. Cette

46 Voir note 36 *supra*.

47 Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/ethique-et-pci-00866> [consulté le 19 juin 2020].

48 Les mots en gras le sont dans la version des *Principes éthiques* publiée dans Unesco (2016 : 113/4).

49 Évaluation du travail normatif de l'UNESCO dans le domaine de la culture. Première partie : Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Rapport final, octobre 2013, [en ligne] disponible sur <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002230/223095f.pdf> [consulté le 19 juin 2020].

50 La recommandation 9 de l'*Évaluation d'IOS*, « Clarifier toutes les idées erronées concernant l'objet et l'utilisation de la Liste représentative auprès des États parties et autres parties prenantes »,

évaluation était préparée par le *Service d'évaluation et d'audit, IOS (Section d'évaluation)* de l'Unesco. Elle a eu lieu dans le cadre d'une série d'évaluations qui visait « à aider le Secteur de la culture de l'UNESCO, la Direction et les organes directeurs des conventions à renforcer, recentrer et mieux coordonner les activités normatives de l'organisation ».

La place réservée aux communautés dans les recom-

mandations de *l'Évaluation d'IOS* était marginale ; on ne les trouve – et encore derrière le paravent des ONG – que dans la recommandation 2 : « Favoriser la participation des ONG et des communautés dans l'élaboration des politiques, de la législation, des plans de sauvegarde et des plans de développement durable ».

Depuis la discussion de *l'Évaluation d'IOS* par les organes de la Convention, le Comité et le secrétariat, en suivant des recommandations de *l'Évaluation*, orientent la mise en œuvre de la Convention dans de nouvelles directions, en particulier vers les objectifs de développement durable et de l'égalité des genres dans le cadre du *Programme de développement durable à l'horizon 2030* du système des Nations Unies<sup>51</sup>. Parmi les *Textes fondamentaux* de la Convention, on trouve, depuis l'édition de 2016, hormis les *Principes éthiques*, un nouveau chapitre des DO, qui témoigne de ce développement : *Sauvegarde du PCI et développement durable à l'échelle nationale (DO/170-197)*.

À partir de la session du Comité de 2014, le secrétariat a guidé le Comité dans le développement de ce sixième chapitre très détaillé des DO, qui fut adopté par l'Assemblée générale en 2016. Le secrétariat a en plus commencé à intégrer des questions et des conseils concernant « le genre » dans les différents formulaires et les matériels de formation du programme *Renforcement des capacités*, en conformité avec une demande du Comité.



Fig. 2 37<sup>e</sup> Assemblée générale de l'Unesco, Paris, 7 novembre 2013. © Fernanda LeMarie - Cancillería del Ecuador.

par exemple, part de l'idée que les États parties comprennent mal les objectifs (et le nom) de la Liste représentative, tandis qu'en fait ils les comprennent de leur propre manière.

51 Voir [en ligne] <http://undocs.org/fr/A/RES/70/1> [consulté le 19 juin 2020].

Dans le nouveau chapitre 6, la formulation préférée pour les communautés est toujours « communautés, groupes et, le cas échéant, les individus qui créent, entretiennent et transmettent » le PCI. Mais, dans ce même chapitre (OD/174, 194 et 197(a)), le Comité innove aussi en s'ouvrant vers l'acquis – au moins terminologique – d'organisations et de conventions internationales apparentées quand il mentionne les « peuples autochtones », « migrants », « immigrants » et « réfugiés ». Les « peuples autochtones » avaient déjà été mentionnés dans l'introduction aux *Principes éthiques* de 2015 et les « identités ethniques », dans le *Principe 11*<sup>52</sup>.

De cette approche plus inclusive envers les communautés témoignent également les *Notes d'orientation pour la réalisation d'inventaires du PCI*, document disponible sur la page internet de la Convention depuis 2017, où on peut lire qu'« [i]l est de la plus grande importance que les communautés consentent elles-mêmes à leur identification et à leur association avec l'(les) élément(s) du patrimoine culturel immatériel concerné(s) ». Il s'agit ici d'une correction d'une lacune dans la Convention.

Dans les documents récents du Comité, tout comme dans la Convention et les textes antérieurs du Comité, le terme « territoire » n'est utilisé que par rapport aux États ; les « espaces culturels » sont normalement mentionnés dans le même sens que dans la Convention<sup>53</sup>. Même si l'habitat des communautés n'est pas explicitement mentionné, les nouveaux textes font un pas sur le chemin de la reconnaissance des communautés comme les « détenteurs » du PCI, et un petit pas vers leur reconnaissance comme propriétaires de leur PCI. La OD/186(b)(ii), par exemple, demande aux États de :

« [V]eiller à ce que les communautés, groupes et individus concernés soient les principaux bénéficiaires des opportunités de travail impliquant leur propre PCI et qu'ils n'en soient pas **dépossédés**, en particulier par la création d'emplois pour les autres. »

52 On trouve même dans le nouveau chapitre (DO/179) une référence aux « ressources génétiques » des CG(I), terme qui est directement emprunté aux textes de l'OMPI. S'agit-il d'une petite ouverture vers l'OMPI, organisation avec laquelle, selon l'Évaluation d'IOS, le Comité et le secrétariat devraient plus coopérer ?

53 Dans la Liste représentative, on trouve parmi les anciens *Chefs-d'œuvre* dix « espaces culturels » qui concernaient pour la plupart l'ensemble du patrimoine vivant qui pouvait être trouvé dans un endroit – souvent vaste –, ou dans une communauté spécifique, ou autour d'instruments musicaux spécifiques. Le Comité et ses organes n'encouragent pas des candidatures pour les listes qui se concentrent sur des objets, produits, espaces ou personnes. Un espace culturel à l'ancienne (*L'espace culturel de Suiti*, Lettonie) a encore été inscrit en 2009 et un espace socio-culturel (*Le Majlis, un espace culturel et social*, Émirats arabes unis, Arabie saoudite, Oman, Qatar) en 2015.

Alors que l'expression « consentement libre, préalable et éclairé » figure de manière proéminente dans les *Principes éthiques* de 2015, comme dans les formulaires et les aide-mémoires, elle est absente du nouveau chapitre 6 des DO qui fut adopté en 2016. Ce chapitre, en parlant de la mise en valeur du PCI « dans la société » (voir par ex. DO/180), semble mettre le PCI à disposition des États parties qui sont encouragés à l'exploiter pour poursuivre des objectifs de développement durable au niveau national.

La question reste entière si le Comité peut fructueusement continuer à pousser les États parties dans la direction d'une plus grande implication des communautés au niveau national, tandis qu'au même moment il encourage fortement, guidé par l'Unesco, ces mêmes États à poursuivre dans la mise en œuvre de la Convention des objectifs honorables et directement inspirés par des engagements pris par l'Unesco à New York, qui dépassent de loin ceux de la sauvegarde du PCI par, pour et au sein des communautés.

## Remerciements

Un grand merci à Hugues Sicard pour la correction de mon français et pour ses commentaires.

## Abréviations

<b>Convention de 2003</b>	Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel
<b>Convention de 2005</b>	Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles
<b>DO</b>	Directive(s) opérationnelle(s) pour la mise en œuvre de la Convention de 2003
<b>OMPI</b>	Organisation mondiale pour la Propriété intellectuelle
<b>OR</b>	Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial.
<b>PCI</b>	patrimoine culturel immatériel
<b>PE</b>	Principe(s) éthique(s)



## Bibliographie

AIKAWA-FAURE, Noriko. « From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage ». Dans SMITH, Laurajane et NATSUKO, Akagawa (éd.). *Intangible Heritage*. Londres : Routledge, 2009.

BLAKE, Janet. *Élaboration d'un nouvel instrument normatif pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Éléments de réflexion*. Paris : Unesco (édition révisée), 2002.

MESKELL, Lynn. « UNESCO and the fate of the World Heritage Indigenous Peoples Council of Experts (WHIPCOE) ». Dans *International Journal of Cultural Property*, 2013, 20/2 : 155-174.

SEITEL, Peter (éd.). *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment*. Washington : The Center for Folklife and Cultural Heritage/Smithsonian Institution, 2001.

## Sources

Unesco. *Textes fondamentaux de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Édition 2016 [en ligne]. Disponible sur [http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/2003\\_Convention\\_Basic\\_Texts-\\_2016\\_version-FR.pdf](http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2016_version-FR.pdf) [consulté le 19 juin 2020].

## Annexe : Définitions

### I. Définition du PCI dans la Convention de 2003

« Art. 2.1 Aux fins de la présente Convention,

1. On entend par “patrimoine culturel immatériel” les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et *espaces culturels* qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel.

Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu,



de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine.

Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le PCI conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable. »

## **2. Définitions de « culture » et de « patrimoine culturel » dans la Déclaration Unesco de Mexico sur les politiques culturelles, Conférence mondiale sur les politiques culturelles Mexico City, 26 juillet-6 août 1982**

*Préambule* : « [...] dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances, [...] »

*Article 23*. « Le patrimoine culturel d'un peuple s'étend aux œuvres de ses artistes, de ses architectes, de ses musiciens, de ses écrivains, de ses savants, aussi bien qu'aux créations anonymes, surgies de l'âme populaire, et à l'ensemble des valeurs qui donnent un sens à la vie. Il comprend les œuvres matérielles et non matérielles qui expriment la créativité de ce peuple : langue, rites, croyances, lieux et monuments historiques, littérature, œuvres d'art, archives et bibliothèques. »

Cette définition est reprise – presque à la lettre – dans *La Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle* de 2001.

## **3. Définition proposée dans l'article 2 des Dispositions types de 1982 pour les « Expressions protégées du folklore »**

« Aux fins de la présente [loi] on entend par “expressions du folklore” les productions se composant d'éléments caractéristiques du patrimoine artistique traditionnel développe et perpétué par une communauté de [nom du pays] ou par des individus reconnus comme répondant aux aspirations artistiques traditionnelles de cette communauté, en particulier

les expressions verbales telles que les contes populaires, la poésie populaire et les énigmes ;

les expressions musicales telles que les chansons et la musique instrumentale populaires ;

les expressions corporelles telles que les danses et spectacles populaires ainsi que les expressions artistiques des rituels; que ces expressions soient fixées ou non sur un support ; et

les expressions tangibles telles que a) les ouvrages d'art populaire, notamment les dessins, peintures, ciselures, sculptures, poteries, terres cuites, mosaïques, travaux sur bois, objets métalliques, bijoux, vanneries, travaux d'aiguille, textiles, tapis, costumes; b) les instruments de musique; [c) les ouvrages d'architecture]. »

#### **4. Définition de la « culture traditionnelle et populaire » dans la Recommandation de 1989**

« La culture traditionnelle et populaire est l'ensemble des créations émanant d'une communauté culturelle fondées sur la tradition, exprimées par un groupe ou des individus et reconnues comme répondant aux attentes de la communauté en tant qu'expression de l'identité culturelle et sociale de celle-ci, les normes et les valeurs se transmettant oralement, par imitation ou par d'autres manières. Ses formes comprennent, entre autres, la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rites, les coutumes, l'artisanat, l'architecture et d'autres arts. »

#### **5. Définition du PCI élaborée par la Table ronde internationale « Patrimoine culturel immatériel – définitions opérationnelles », organisée par l'Unesco en mars 2001 à Turin<sup>54</sup>**

« Les processus acquis par les peuples ainsi que les savoirs, les compétences et la créativité dont ils sont les héritiers et qu'ils développent, les produits qu'ils créent et les ressources, espaces et autres dimensions du cadre social et naturel nécessaires à leur durabilité ; ces processus inspirent aux communautés vivantes un sentiment de continuité par rapport aux générations qui les ont précédées et revêtent une importance cruciale pour l'identité culturelle ainsi que la sauvegarde de la diversité culturelle et de la créativité de l'humanité. »

#### **6. La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, de 2007**

Art. 10 : « Les peuples autochtones ne peuvent être enlevés de force à leurs terres ou territoires. Aucune réinstallation ne peut avoir lieu sans le consentement préalable – donné librement et en connaissance de cause – des peuples autochtones

<sup>54</sup> Disponible [en ligne] sur <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001225/122585f.pdf> [consulté le 30 juin 2020].

concernés et un accord sur une indemnisation juste et équitable et, lorsque cela est possible, la faculté de retour. »

Art. 27 : « Les États mettront en place et appliqueront, en concertation avec les peuples autochtones concernés, un processus équitable, indépendant, impartial, ouvert et transparent prenant dûment en compte les lois, traditions, coutumes et régimes fonciers des peuples autochtones, afin de reconnaître les droits des peuples autochtones en ce qui concerne leurs terres, territoires et ressources, y compris ceux qu'ils possèdent, occupent ou utilisent traditionnellement, et de statuer sur ces droits. Les peuples autochtones auront le droit de participer à ce processus. »

Art. 36 I. « Les peuples autochtones, en particulier ceux qui vivent de part et d'autre de frontières internationales, ont le droit d'entretenir et de développer, à travers ces frontières, des contacts, des relations et des liens de coopération avec leurs propres membres ainsi qu'avec les autres peuples, notamment des activités ayant des buts spirituels, culturels, politiques, économiques et sociaux. »



Jacopo Storari

# **Dilemme des anthropologues, restriction de la Convention et dynamiques associatives. Premières réflexions sur les « prises » françaises du patrimoine culturel immatériel**

## **Résumé**

Mon travail de thèse s'inscrit dans une réflexion anthropologique en plein essor sur les politiques du patrimoine culturel immatériel, réflexion qui prend une tournure originale à la fois dans le champ des *heritage studies* et au regard de la spécificité du cas français. Il se propose d'évaluer la fortune de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (Unesco, 2003) *via* sa mise en œuvre dans l'espace territorial français et par les institutions patrimoniales étatiques. Ma recherche a pour visée de produire un état ouvert et contrasté de l'effet de la catégorie de patrimoine culturel immatériel, d'apprécier la performativité de celle-ci à partir d'une conception pragmatiste de la territorialité et d'engager une réflexion renouvelée sur la notion de « culture populaire ». Dans cet article, je présenterai de premières interprétations et questions émergent de mes enquêtes de terrain. Plus particulièrement, je me concentrerai sur la relation entre l'ethnologie ou l'anthropologie et la catégorie de patrimoine culturel immatériel, sur certaines problématiques qui concernent les institutions publiques chargées de mettre en œuvre la Convention pour la sauvegarde du PCI et le milieu associatif dans lequel j'ai eu l'occasion de mener mes enquêtes.

**Mots-clés** : anthropologie, territorialité, patrimoine culturel immatériel, Unesco

## **Abstract**

My PhD research is part of a growing anthropological reflection on the policies of intangible cultural heritage, a reflection that takes an original turn both in the field of heritage studies and in the light of the specificity of the French case. It proposes to evaluate the fate of the Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage (Unesco, 2003) through its implementation in the French territorial space and by state heritage institutions. My research aims to produce a contrasted assessment of the effect

of the intangible cultural heritage category, to appreciate its performativity from a pragmatic conception of territoriality and to engage in a renewed reflection on the notion of “popular culture”. In this paper I will present the initial interpretations and questions that arise from my fieldwork. More specifically, I will focus on the relationship between ethnology or anthropology and the category of intangible cultural heritage, on the issues that concern the public institutions responsible for implementing the Convention for safeguarding intangible cultural heritage and the associative environment in which I had the opportunity to conduct my investigations.

**Keywords:** anthropology, territoriality, intangible cultural heritage, Unesco

## Introduction

Mon travail de thèse en anthropologie se propose d'évaluer la fortune de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (Unesco, 2003) *via* sa mise en œuvre dans l'espace territorial français et par les institutions patrimoniales étatiques. Ce questionnement procède de l'idée que ce dispositif international introduirait un « trouble » (Bortolotto, 2011) dans la conception eurocentrée du « patrimoine », en organisant un glissement vers la conception d'un « patrimoine vivant » et « représentatif » (Bortolotto, 2011 ; Hafstein, 2009). Il introduirait également un trouble dans la gestion des éléments patrimoniaux en plaçant celle-ci sous l'autorité des praticiens et des « communautés », tout en favorisant l'expressivité des « cultures populaires ». Dans ma recherche, il s'agit d'apprécier la réalité de cette transformation et de la nuancer au regard de la tendance également observée d'un retour subreptice à une conception patrimoniale mettant en avant le critère de l'excellence (Khaznadar, 2014) et contribuant à la marchandisation du « patrimoine » (Boltanski et Esquerre, 2017 ; Tornatore, 2017a). Le cas français offre une palette de situations qui permettent de considérer l'ambivalence de la politique du patrimoine culturel immatériel entre économie du marketing territorial et créativité populaire, entre dispositif de contrôle (Deleuze, 1990) et outil d'émancipation (Rancière, 2008).

Parler de « prises françaises du patrimoine culturel immatériel » (Tornatore, 2011, 2012)<sup>1</sup>, c'est envisager la capacité de « trouble » (Bortolotto, 2011) de la Convention au sein de politiques et de pratiques patrimoniales en France et, symétriquement,

---

<sup>1</sup> La notion de « prise » est ici empruntée à la sociologie pragmatique, voir Bessy et Chateauraynaud, 1995.

l'influence sur celles-ci de la tradition française en matière d'objectivation, de célébration et de politisation des « cultures ». Mon travail a pour visée de produire un état ouvert et contrasté de l'effet de la catégorie de patrimoine culturel immatériel (dorénavant PCI), d'apprécier la performativité de celle-ci à partir d'une conception pragmatiste de la territorialité et d'engager une réflexion renouvelée sur la notion de « culture populaire ». Sans poser en amont sa définition, il s'agit précisément de caractériser la catégorie de PCI, de saisir ce dont cette catégorie peut être le nom et d'envisager sa capacité à créer du voisinage, de la citoyenneté, voire du commun (Tornatore, 2017a : 8).

La présente contribution est structurée en trois parties. Dans un premier temps, je me concentrerai sur la relation qu'entretient l'ethnologie ou l'anthropologie avec le nouveau dispositif unesquien. Ensuite, je développerai certains aspects des deux directions dans lesquelles se déploient mes enquêtes de terrain, à savoir au niveau des institutions publiques chargées de mettre en œuvre la Convention pour la sauvegarde du PCI, c'est-à-dire à l'échelon de l'État patrimonial, et au niveau local ou régional d'initiatives engagées par des personnes, des associations et/ou des institutions.

## 1. L'ethnologie à l'épreuve du PCI

Face à un « nouveau régime culturel » (Noyes, 2011 : 125) et à une catégorie foncièrement politique (Hertz *et al.*, 2018), il existe plusieurs positionnements de la part des ethnologues. Comme le remarque Christian Hottin, on passe de « l'adhésion la plus franche aux principes et dispositifs de la Convention jusqu'au rejet radical de celle-ci, en passant par différentes formes d'implications critiques » (Hottin, 2016 : 19).

Si, comme l'écrit Dorothy Noyes, « nous avons rondement critiqué l'application du concept de patrimoine aux traditions orales et gestuelles » (Noyes, 2011 : 125), la convention unesquienne de 2003 et la catégorie de PCI sont souvent célébrées comme un « *formidable outil* » autant par des ethnologues que par des agent(e)s ministériel(le)s, des représentant(e)s de l'Unesco ou des personnalités politiques. Cette posture procède d'une lecture classique de la Convention (Hottin, 2016 : 9) qui met en avant le principe participatif recommandé par l'Unesco dans la désignation de la valeur patrimoniale (Bortolotto, 2011 : 31 *sq.*)<sup>2</sup>. L'esprit participatif de la Convention

<sup>2</sup> L'article 15 de la convention recommande explicitement une approche participative : « Dans le cadre de ses activités de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, chaque État partie s'efforce d'assurer la plus large participation possible des communautés, des groupes et, le cas échéant, des

est censé contrevenir au mode de fonctionnement scientifico-administratif qui instaure un monopole d'expertise en proposant une « implication de la société civile dans les différentes étapes du processus de patrimonialisation » (Bortolotto, 2011 : 32). Néanmoins, « le pouvoir de rupture de la Convention de 2003 » (Tornatore, 2019 : 33) par rapport aux modalités classiques d'instruction et de mise en valeur des éléments patrimoniaux caractérisées par une logique *top-down*, a été largement remis en question par différent(e)s auteur(ric)e(s) (Condevaux, 2019 ; Hertz, 2015 ; Hertz *et al.*, 2018).

Pour ce qui est d'une critique forte de la Convention et de la nouvelle catégorie patrimoniale qu'elle introduit, elle est formulée par Christian Bromberger dans un texte dont le titre, « *“Le patrimoine immatériel” entre ambiguïté et overdose* » (2014), promeut l'idée selon laquelle l'ethnologie se complairait dans l'étude des politiques et des pratiques relevant de la catégorie de PCI. Ensuite, les positions défendues par d'autres chercheur(se)s ouvrent la voie « à des formes de mise en œuvre de la convention qui ne s'inscrivent pas toujours *stricto sensu* dans le cahier des charges prévu par l'Unesco » (Hottin, 2016 : 9). Parmi celles-ci se trouve le projet d'expérimentation d'un dispositif participatif centré sur le PCI mené par Noël Barbe, Marina Chauviac et Jean-Louis Tornatore dans le Parc naturel régional des Ballons des Vosges (Barbe, Chauviac, Tornatore, 2015).

Il convient aussi de revenir un moment en arrière et de considérer que la ratification de la Convention par la France et l'avènement de la notion de PCI comme catégorie d'action patrimoniale se sont produits quand « la notion de patrimoine ethnologique avait perdu pratiquement toute consistance intellectuelle et administrative » (Hottin, 2016 : 10)<sup>3</sup>. Selon Christian Hottin, le patrimoine ethnologique, « une invention spécifiquement française » (Tornatore, 2012 : 6), « annonçait largement celle du PCI selon l'Unesco » (Hottin, 2017 : 9)<sup>4</sup>. Si, dans des textes récents, certain(e)s auteur(ric)e(s) postulent une continuité entre patrimoine ethnologique et PCI (Bortolotto et Sagnes, 2016 ; Hottin, 2016, 2017), des différences sont à souligner, telles que « la minoration de l'expertise ethnologique » (Tornatore, 2017a : 10) et la réintroduction d'un « fonctionnement en “régime d'objet” que précisément la

---

individus qui créent, entretiennent et transmettent ce patrimoine, et de les impliquer activement dans sa gestion » (Unesco, 2003 : 7).

3 À propos de l'histoire de la mission du Patrimoine ethnologique, voir Barbe, 2013 ; Lebovics, 2005 ; Tornatore, 2004.

4 Voir le rapport Benzaid (1980), fréquemment cité dans les diverses publications et colloques scientifiques.



catégorie de patrimoine ethnologique avait tenté de subvertir » (Tornatore, 2017a : 10)<sup>5</sup>.

Dans cette tendance à remémorer des antécédents de la catégorie de PCI et de la Convention de 2003 dans le panorama français, on peut voir une façon d'enraciner les politiques du PCI dans l'historicité de l'action publique en matière de gestion des faits patrimoniaux. D'autre part, cette manière de procéder devient un moyen pour afficher son positionnement en tant qu'ethnologue et/ou professionnel(le) du patrimoine envers la catégorie de PCI.

La ratification de la Convention par la France advient également alors que « l'ethnologie du patrimoine [est] en plein essor » (Hottin, 2016 : 10), notamment à l'instigation de Daniel Fabre. Au début des années 2000, « le ministère de la Culture [encourage] fortement le développement de programmes de recherche invitant les ethnologues à se saisir du patrimoine comme d'un objet d'étude » (Hottin, 2016 : 10) et, en 2001, D. Fabre crée et dirige un nouveau laboratoire, le Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (LAHIC).

« Avec le LAHIC est officialisé un nouveau domaine ethno-anthropologique, l'ethnologie ou l'anthropologie du patrimoine – je ne fais pas de différence – qui se déploie effectivement sur l'échec de l'instauration de l'ethnologie de la France, domaine selon lequel l'ethno-anthropologue s'autoproclame observateur privilégié des phénomènes d'objectivation, de spectacularisation et de politisation de la culture ; avec la politique du PCI, l'ethno-anthropologie se voit confortée dans la position de discipline scientifique entretenant une relation complexe, mais féconde avec le patrimoine culturel immatériel : à la fois comme discipline de référence – elle permet de décrire et d'expliquer, c'est-à-dire d'instruire les éléments relevant de cette catégorie – et comme discipline engagée dans un procès de connaissance sur le fait patrimonial, sur le PCI en tant que politique. » (Tornatore, 2016).

Dans le débat contemporain sur les pratiques patrimoniales se cristallise et devient dominante cette tension entre l'ethno-anthropologie en tant que discipline de référence, c'est-à-dire en tant que « métier du patrimoine » (Hottin, 2016) dans l'organigramme du ministère de la Culture, et discipline produisant un savoir sur les politiques patrimoniales, autrement dit entre apologie du PCI et posture critique<sup>6</sup>. Ainsi, les possibilités de dépasser cette tension et la réflexion sur les multiples formes d'engagement des ethnologues dans les pratiques patrimoniales restent

<sup>5</sup> À propos du fonctionnement en régime d'objet, voir Tornatore, 2011, 2017a, 2019.

<sup>6</sup> À propos de la distinction entre discipline de référence et discipline produisant un savoir sur les politiques patrimoniales, voir Davallon, 2006 : 19 sq.

ouvertes<sup>7</sup>. En outre, la relation entre le nouveau dispositif unesquien et les diverses postures ethnologiques qu'il suscite est souvent présentée en présupposant « une solidarité nécessaire ou naturelle entre la discipline scientifique et son corps professionnel, entre ethnologie et ethnologues » (Tornatore, 2016). Émerge ainsi la question de « l'embarquement » (Fabre, 1994) des ethnologues et de l'ethno-anthropologie dans les questions patrimoniales par rapport aux autres disciplines des sciences humaines et sociales. Aujourd'hui, des chercheur(se)s d'autres disciplines telles que l'économie (Cominelli, 2015) et plus récemment le droit (Osmose, 2019 ; Cornu et Wagener, 2018) questionnent le domaine du PCI avec la concomitante valorisation d'une approche interdisciplinaire de la part des institutions chargées de mettre en œuvre la Convention de 2003 au niveau national (Chave, 2018, 2019 ; Hottin, 2016). Néanmoins, si diverses disciplines investissent le domaine des politiques du PCI, comme dans les études patrimoniales au sens plus large, se profile plutôt aujourd'hui une « faible perméabilité disciplinaire » (Tornatore, 2017a : 1).

## 2. De la restriction de la Convention à la quête du label

Après des restrictions graduelles, un système de quota limitant le nombre de candidatures par pays a été instauré par l'Unesco (2014). Le plafond du nombre de dossiers pouvant être traités par l'Organe d'évaluation (nouvelle appellation de l'Organe subsidiaire) est fixé à cinquante, toutes listes et tous pays confondus (Unesco, 2018a). C'est à l'issue d'un débat commencé en 2009, « du fait du nombre important de candidatures présentées et de l'incapacité du Secrétariat, de l'Organe subsidiaire et du Comité d'y faire face » (Unesco, 2011 : 2), que de telles limitations ont été fixées<sup>8</sup>. Pour la France, comme pour d'autres États parties qui ont déjà des éléments reconnus sur les listes du PCI de l'Unesco, l'instauration d'un système de quota se traduit par la possibilité de ne présenter qu'une candidature nationale tous les deux ans. Plusieurs candidatures multinationales sont encore en revanche possibles tous les ans. Constituer des dossiers internationaux, du reste encouragés par l'Entité du patrimoine vivant à l'Unesco, signifie donc, pour des pays comme la France, pouvoir candidater plus souvent et soumettre différents projets

7 Ces questions ont été traitées lors du colloque international *Du moment du patrimoine ethnologique* qui a eu lieu à la Maison des Sciences de l'Homme de Dijon en décembre 2016.

8 Il convient de rappeler qu'en 2009 certains pays candidatent massivement, la Chine en tête avec vingt-cinq dossiers, suivie du Japon avec neuf dossiers et de la Croatie avec sept dossiers. Voir le site de l'Unesco [en ligne], disponible sur <https://ich.unesco.org/fr/listes?text=&inscription%5b%5d=00003&multinational=3&display1=inscriptionID#tabs> [consulté le 22 juin 2020].

de candidatures à l'Unesco dans un plus bref délai. Le montage de candidatures internationales constitue ainsi, en France comme ailleurs, une politique renforcée par le département du Pilotage de la recherche et de la Politique scientifique (dorénavant DPRPS)<sup>9</sup> afin de faire face au « malthusianisme de l'Unesco », selon une expression de Cécile Duvelle<sup>10</sup>. Après l'inscription du fest-noz breton en 2012, le DPRPS a remarqué un engouement pour la convention avec une liste de candidatures nationales qui ne cesse de s'allonger alors que, dans le même temps, s'offrent de moins en moins de possibilités de présenter une candidature nationale dans un bref délai, comme le souligne Isabelle Chave<sup>11</sup> :

« Vous avez un système qui s'enraye. Non seulement il ne permet plus de présenter un dossier au moins tous les ans, mais il suscite un engouement qui forcément va s'accroître dans le temps. Chaque élément ayant été reconnu par l'Unesco, faisant la promotion du fait qu'il y est, donne des envies à d'autres. C'est exponentiel. Donc c'est un peu ce qu'on peut appeler un effet "ciseaux" : une convention qui se resserre et en même temps un dispositif qui est de plus en plus attirant. Il y a de plus en plus de candidats. Pour vous donner une idée, on a entre quinze et vingt demandes par mois [...] à certaines périodes, tout cumulé. Tous les jours, on reçoit des mails qui nous disent : voilà, on aimerait présenter notre dossier devant l'Unesco, etc. ; auxquels on répond : il faudrait déjà que votre pratique soit incluse à l'Inventaire national<sup>12</sup>. »

De cet extrait d'entretien, il y a plusieurs points à retenir. Premièrement, l'intérêt d'obtenir le label unesquien sur lequel je reviendrai plus bas dans le texte. Ensuite, il est possible de constater que souvent les collectifs porteurs d'une candidature pensent qu'ils ont un accès direct à l'Unesco, esquivant ainsi l'État, mais ce n'est pas le cas. Enfin, et c'est la question qui m'intéresse ici, Isabelle Chave parle de l'engouement croissant pour la Convention en France et de l'instauration concomitante d'un système de quota de la part de l'Unesco, une conjoncture qu'elle exprime avec la figure de « l'effet "ciseaux" ». D'autres personnes que j'ai pu rencontrer ont parlé « d'ambivalence de la convention », comme le dit Séverine Cachat,

9 À la direction générale des Patrimoines, le DPRPS est le service ministériel chargé de la mise en œuvre de la convention de 2003 au niveau national. À propos du DPRPS, voir Ministère de la Culture [en ligne], disponible sur <http://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Connaissance-des-patrimoines/Departement-du-pilotage-de-la-recherche-et-de-la-politique-scientifique>; et *Patrimoine culturel immatériel* (administré par le DPRPS) [en ligne], disponible sur <http://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel> [consultés le 22 juin 2020].

10 Ancienne cheffe de la section du PCI à l'Unesco et secrétaire de la convention de 2008 à 2015.

11 Adjointe au chef du DPRPS.

12 Entretien du 19 juin 2017, publié avec l'accord de l'autrice.

de « paradoxe de la convention », selon les mots de Chérif Khaznadar<sup>13</sup>, ou encore « d'aporie de la Convention » selon d'autres voix.

Parmi les conséquences immédiates de cette « aporie de la Convention », Isabelle Chave et Christian Hottin<sup>14</sup> ont mentionné à plusieurs reprises l'émergence d'une instrumentalisation à la fois politique et économique du domaine du PCI. Pour ce qui est de l'instrumentalisation politique, I. Chave considère qu'aujourd'hui « le PCI devient une espèce d'enjeu politique qui voudrait zapper complètement la logique de l'instruction des dossiers »<sup>15</sup>. Tout en cherchant à faire valoir « la qualité et l'antériorité des dossiers », et leur conformité aux enjeux de l'Unesco, le DPRPS doit pouvoir maîtriser, selon I. Chave, le calendrier et la capacité de présenter les dossiers devant l'Unesco, malgré « l'arraisonnement de la sphère politique sur le domaine du PCI ». La « logique de l'instruction des dossiers », propre au DPRPS, prend en compte des « éléments factuels, chronologiques et neutres », toujours selon les mots d'I. Chave. Dans le même sens, C. Hottin estime que « l'expertise sur les projets reste relativement neutre et est en principe assez extérieure aux avis politiques »<sup>16</sup>. Ces dossiers sont ensuite remontés à la ministre ou au ministre de la Culture, qui exerce un choix entre les dossiers prêts à être déposés.

Le cas des « Savoir-faire artisanaux et la culture de la baguette de pain » en est un exemple récent<sup>17</sup>. Ce projet a bénéficié du soutien officiel du président de la République Emmanuel Macron. Le 12 janvier 2018, il a déclaré publiquement soutenir la candidature de « la baguette » à l'Unesco :

« La France est un pays d'excellence dans le pain parce que la baguette est enviée dans le monde entier. Il faut en préserver l'excellence et le savoir-faire et donc c'est pour cette raison qu'il faut l'inscrire au patrimoine, parce que l'inscrire, ce n'est pas simplement inscrire le nom de la baguette, c'est avec elle inscrire des ingrédients, un savoir-faire et un tour de main. Et je connais des boulangers, ils ont vu que les Napolitains avaient réussi à classer leur

<sup>13</sup> Président et fondateur de la Maison des Cultures du Monde.

<sup>14</sup> Ancien adjoint au chef du DPRPS.

<sup>15</sup> Entretien du 19 juin 2017, publié avec l'accord de l'autrice.

<sup>16</sup> Entretien du 20 juin 2017, publié avec l'accord de l'auteur.

<sup>17</sup> Le président de la Confédération nationale de la boulangerie-pâtisserie française, Dominique Anract, présente les motivations et les enjeux de la candidature lors d'une interview réalisée par France Info, [en ligne], disponible sur [https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/l-interview-eco/la-baguette-de-pain-au-patrimoine-de-l-unesco-la-confederation-nationale-a-lesoutien-de-l-elysee\\_2928503.html](https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/l-interview-eco/la-baguette-de-pain-au-patrimoine-de-l-unesco-la-confederation-nationale-a-lesoutien-de-l-elysee_2928503.html) [consulté le 22 juin 2020].

pizza au patrimoine mondial de l'Unesco, donc ils se disent pourquoi pas la baguette ? Et ils ont raison<sup>18</sup>. »

Il convient de noter que cette déclaration a eu lieu alors que l'élément n'avait pas encore été inscrit à l'Inventaire national du PCI en France, la fiche ayant été remise le 10 novembre 2018, soit dix mois après<sup>19</sup>. La constitution d'un ou plusieurs inventaires nationaux étant la principale obligation qui incombe aux États ayant ratifié la convention (Unesco, 2003 : 5), l'inscription d'un élément à l'inventaire national constitue donc une étape obligatoire pour la candidature à l'Unesco, sur la Liste de sauvegarde urgente ainsi que sur la Liste représentative du PCI. Par rapport à la question de l'accès direct à l'Unesco évoquée plus haut, le soutien du président de la République serait-il décisif ? On se souvient des débuts du processus qui a abouti à l'inscription du Repas gastronomique des Français (2010). Le 23 février 2008, l'ancien président de la République, Nicolas Sarkozy, avait également déclaré publiquement son soutien officiel au projet de candidature :

« J'ai pris l'initiative que la France soit le premier pays à déposer, dès 2009, une candidature auprès de l'Unesco pour permettre la reconnaissance de notre patrimoine gastronomique au patrimoine mondial. Nous avons la meilleure gastronomie du monde, enfin, de notre point de vue – enfin, on veut bien se comparer avec les autres – ; eh bien, nous voulons que cela soit reconnu au patrimoine mondial<sup>20</sup>. »

Ainsi, les candidatures de la « gastronomie française » et de la « baguette » présentent-elles des traits similaires. À l'instar du premier, le dossier de la « baguette » est subordonné à une « volonté présidentielle » (Hottin, 2013 : 62), met en avant une conception patrimoniale « fondée sur l'unicité et l'excellence » (Tornatore, 2012 : 10)<sup>21</sup> et associe des enjeux économiques et commerciaux d'une certaine taille à une instrumentation nationale de la Convention. L'émergence d'une « émulation autour du thème culinaire » (Tornatore, 2012 : 10) sert la célébration et la publicisation de

18 Voir Europe 1 [en ligne], disponible sur <https://www.europe1.fr/societe/macron-soutient-la-candidature-de-la-baguette-au-patrimoine-de-lunesco-3544442> [consulté le 22 juin 2020].

19 Voir Ministère de la Culture, *L'inventaire national du PCI* [en ligne], disponible sur <http://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/L-inventaire-national> [consulté le 22 juin 2020].

20 Voir *Site officiel de l'Élysée* [en ligne], disponible sur <https://www.elysee.fr/front/pdf/elysee-module-11488-fr.pdf> [consulté le 22 juin 2020].

21 Si les critères d'excellence, d'unicité et d'authenticité sont formellement refusés en tant que critères sélectifs dans le domaine du PCI au niveau international (Bortolotto, 2013 : 67), ils se trouvent néanmoins au cœur de ces dossiers qui sont soumis ensuite à un mécanisme de « purification » (Tornatore, 2012 : 11) afin d'entrer dans les critères unesquiens.

« la marque France » (Boltanski et Esquerre, 2017 : 37) dans « le concert planétaire des nations » (Tornatore, 2012 : 16). Valdimar Hafstein considère que les listes, instruments centraux des programmes patrimoniaux de l'Unesco, agissent dans un contexte de célébration nationale et de compétition entre nations à l'instar d'autres instruments tels que les « *world exhibitions, the World Cup, and Miss World* » (Hafstein, 2009 : 97). Cette dimension compétitive se retrouve aujourd'hui dans la création des cités de la gastronomie qui sont une des conséquences de l'inscription et l'entrée dans le *Guinness World Records* (2019) du marché international de Rungis (qui accueillera l'une des quatre cités de la gastronomie) avec « le record du monde de la plus grande table<sup>22</sup> ».

L'intercession du président de la République, si elle est bien la plus remarquée et la plus relayée, n'est pas la seule intrusion de la sphère politique dans le choix du dossier national français à présenter devant l'Unesco. Les cycles de candidature de ces dernières années ont été caractérisés par une compétition entre les dossiers du « Carnaval de Granville » (inscrit en 2016), des « Savoir-faire liés au parfum en Pays de Grasse : la culture de la plante à parfum, la connaissance des matières premières naturelles et leur transformation, l'art de composer le parfum » (inscrit en 2018) et du « Biou d'Arbois, fête périodique viti-vinicole, jour de la fête patronale et anniversaire de la libération de la ville d'Arbois » (dossier toujours en attente). Cette concurrence montre pourquoi le choix du dossier national à soumettre tous les deux ans devant l'Unesco est devenu un enjeu politique et économique majeur. À ce titre, l'inscription de la « parfumerie de Grasse » sur la liste représentative en 2018 a condamné le dossier du Biou d'Arbois à rester dans les limbes de la liste des dossiers en attente (*backlog*)<sup>23</sup>. Dans ce contexte, il convient de nuancer le rôle du système de quota imposé par l'Unesco au regard de l'instrumentalisation politique et de la concurrence entre les dossiers nationaux. D'une manière générale, Valdimar Hafstein rappelle que « le système du patrimoine » est inévitablement sélectif, structuré sur l'exclusion, et que les listes, instruments centraux des conventions unesquiennes, « célèbrent les vertus de populations particulières tout en alimentant une compétition culturelle entre elles<sup>24</sup> » (Hafstein, 2009 : 93). Ainsi la liste représentative du PCI de l'Unesco est-elle « souvent utilisée pour affirmer une

22 À ce propos, voir *Le repas gastronomique des Français* [en ligne], disponible sur <https://repasgastronomiqueunesco.fr/2019/03/14/17-mars-2019-ensemble-battons-le-record-du-monde-de-la-plus-grande-table/> [consulté le 22 juin 2020].

23 Voir la page dédiée aux dossiers en attente (*backlog*) sur Unesco. *Patrimoine culturel immatériel* [en ligne], disponible sur <https://ich.unesco.org/fr/dossiers-en-attente-backlog-00554> [consulté le 22 juin 2020].

24 Traduction de l'auteur.

“identité nationale”, insinuer une exclusivité ou une origine, ainsi qu’un caractère “exceptionnel” » (Duvelle, 2018 : 23).

Or, si, dans les études sur les pratiques patrimoniales, la question de l’instrumentalisation politique a été bien repérée (Rautenberg *et al.*, 2000), l’instrumentalisation économique n’a été soulignée que plus récemment, en particulier grâce aux travaux de Luc Boltanski et Arnaud Esquerre (2014, 2017).

Le domaine du PCI n’échappe pas à ce phénomène. L’engouement contemporain pour la Convention de 2003 et pour la catégorie de PCI se traduit bien souvent en une quête de reconnaissance nationale et internationale conçue en termes de marque, de label, et qui puisse contribuer au plein développement des industries créatives, du luxe et du tourisme (Boltanski et Esquerre, 2014, 2017). Ainsi en est-il de la concrétisation du Repas gastronomique des Français en cités de la gastronomie, « dont les réalisations sont totalement tributaires de capitaux privés uniquement intéressés à vendre de l’image de marque » (Tornatore, à paraître). Si, dans le dossier de candidature à l’Unesco, on trouve l’expression d’« équipement culturel pluridisciplinaire »<sup>25</sup> pour se référer aux cités de la gastronomie, le ton change dans le dossier de presse de lancement du Réseau des Cités de la Gastronomie où l’on s’exprime avec la figure des « pôles moteurs »<sup>26</sup>, vocabulaire propre aux phénomènes de « métropolisation » et de « compétition urbaine mondialisée » (Faburel, 2018 : 22). Quant à la « parfumerie de Grasse », il faut noter que le comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (Unesco) a invité l’État français à « considérer le risque élevé de commercialisation excessive de l’élément » (Unesco, 2018b : 27). Il est difficile d’évaluer l’effet de cette invitation lorsque l’on sait, par exemple, qu’un groupe d’entreprises tel que LVMH est implanté sur le territoire grassois.

Le label Unesco est ainsi mobilisé afin de promouvoir les territoires (locaux, régionaux et nationaux) et de les rendre plus attractifs (au niveau touristique et économique) à travers la mobilisation de ressources patrimoniales. Ces promotions passent souvent par des couplages du label PCI de l’Unesco avec d’autres labels internationaux comme celui de la Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel (Unesco, 1972), des labels européens, comme celui de l’Indication géographique protégée (IGP), ou des labels nationaux, comme celui de

<sup>25</sup> Le dossier de candidature est consultable en ligne sur <https://ich.unesco.org/fr/RL/le-repas-gastronomique-des-francais-00437> [consulté le 22 juin 2020].

<sup>26</sup> *Le repas gastronomique des Français* [en ligne], disponible sur [https://repasgastronomiqueunesco.fr/wp-content/uploads/2017/12/DP-GastronomieBis\\_ibis\\_cleo4db7b.pdf](https://repasgastronomiqueunesco.fr/wp-content/uploads/2017/12/DP-GastronomieBis_ibis_cleo4db7b.pdf) [consulté le 22 juin 2020].



l'Indication géographique (IG) ou celui de Ville et Pays d'art et d'histoire (Chave, 2017), dans des « stratégies d'image, de développement économique et de marketing territorial » (Tornatore, 2019 : 50). Par exemple, l'évocation du mot « label », avec ses implications en termes de « collection » (Boltanski et Esquerre 2014, 2017), est parfois officiellement bannie, comme lors de la remise publique du diplôme de l'Unesco aux porteurs de la candidature du Carnaval de Granville. Une candidature qui s'insère bel et bien dans un processus de promotion touristique de la région Normandie et de la ville de Granville, à travers une collection de labels tels que celui de la convention unesquienne de 1972 ou celui de Ville et Pays d'art et d'histoire. Il existe également les stratégies immobilières, commerciales et touristiques qui sont constamment éclipsées par des tentatives d'insistance sur les maîtres-mots de l'Unesco, tels que « participation », « sauvegarde », « transmission », etc., ou sur des termes qui permettent une « anthropologisation » (Tornatore, 2012 : 11) des dossiers tels que « tradition », « culture », « savoir-faire », etc. Ceci est le cas, par exemple, des promoteur(trice)s de la candidature de la « parfumerie de Grasse ».

### **3. Dépassement d'un classement international : la création de la fédération Totemic**

Si la convention unesquienne « reste prisonnière de son carcan statocentrique » (Hertz *et al.*, 2018 : 145), aujourd'hui, dans l'espace territorial français, on assiste à un engouement public et à un foisonnement de projets patrimoniaux qui se réclament de la catégorie de PCI (Cachat, 2015). De nombreux collectifs, associations, mouvements régionalistes et militants s'approprient le texte de la Convention, dans lequel ils disent se reconnaître et « y voient l'occasion de faire valoir et de présenter des savoirs et des pratiques oubliés ou négligés, absents des registres nationaux » (Tornatore, 2017*b*). La convention est ainsi envisagée comme « un moyen de reconnaissance, voire comme un outil d'émancipation et on y voit l'indice de l'actualisation politique de la notion de culture populaire » (Tornatore, 2017*b*). Dans cette section du texte, je traiterai, à travers la brève présentation d'une étude de cas, la question de la carrière de la catégorie de PCI en dehors des domaines administratif et scientifique, ce qui revient à prendre la mesure du succès « populaire » de la Convention de 2003.



Dans les rues de diverses villes et villages d'Occitanie, lors d'événements festifs et rituels, on peut assister à la déambulation des « animaux totémiques<sup>27</sup> » avec leurs cortèges. Deux d'entre eux, « *Lo Polin* » de Pézenas et « *La Tarasca* » de Tarascon ont été inscrits en 2008 sur la Liste représentative du PCI de l'Unesco sous l'appellation « Géants et dragons processionnels de Belgique et de France ». En 2016, ont commencé les travaux pour la préfiguration de la fédération des totems occitans et catalans, Totemic<sup>28</sup>. La constitution de cette dernière « prend racine dans plusieurs actions menées par des acteurs locaux, des collectivités territoriales et des institutions depuis plusieurs années sur le territoire ainsi qu'au travail d'inventaire réalisé par le CIRDOC, le CFPCI et le Ministère de la Culture et de la Communication auprès de sept animaux totémiques de la région en 2014 » (Totemic, 2017 : 3). Après une année de travail, son assemblée générale constitutive a eu lieu à Pézenas en juillet 2017 lors de la Ronde européenne des Géants et Totems. Dans le préambule du dossier de présentation du schéma de



Fig. 1 Le Poulain de Pézenas. © Daniel71953.

27 Sur le site de la fédération Totemic, on trouve la définition suivante : « L'appellation a varié : "bêtes de toile, animaux processionnels..." ». Aujourd'hui "totems" pour désigner les animaux et les végétaux fétiches qui sont les boute-en-train de la fête dans une soixantaine de cités d'Occitanie. Ils incarnent "l'esprit des lieux" c'est-à-dire un lointain ancêtre qui est à l'origine du "pays" ou qui l'a sauvé de quelque catastrophe. Une légende fonde sa popularité. Longtemps décriés en raison de leurs folies carnavalesques ou païennes, nos totems sont à présent vénérés : deux d'entre eux sont reconnus au titre des "chefs d'œuvre du patrimoine culturel immatériel de l'humanité". Brandis au cœur des fêtes locales, ils entraînent autochtones et gens de passage dans une ronde de "convivência e de paratge", deux valeurs qui sont au centre de la civilisation d'oc : la convivialité et le partage. "La terre ne nous appartient pas, nous sommes les enfants de la Terre qui apprenons de nos totems comment relier les vivants et les morts, la tradition et l'imagination" ». Voir *Fédération Totemic* [en ligne], disponible sur <http://totemic.occitanica.eu/fr/totems/> [consulté le 22 juin 2020]. Sur la désignation « animaux totémiques », voir également Daniel Fabre, 1977.

28 Les pratiques liées aux animaux totémiques, tout comme les actions de la fédération Totemic, sont très présentes dans le département de l'Hérault.

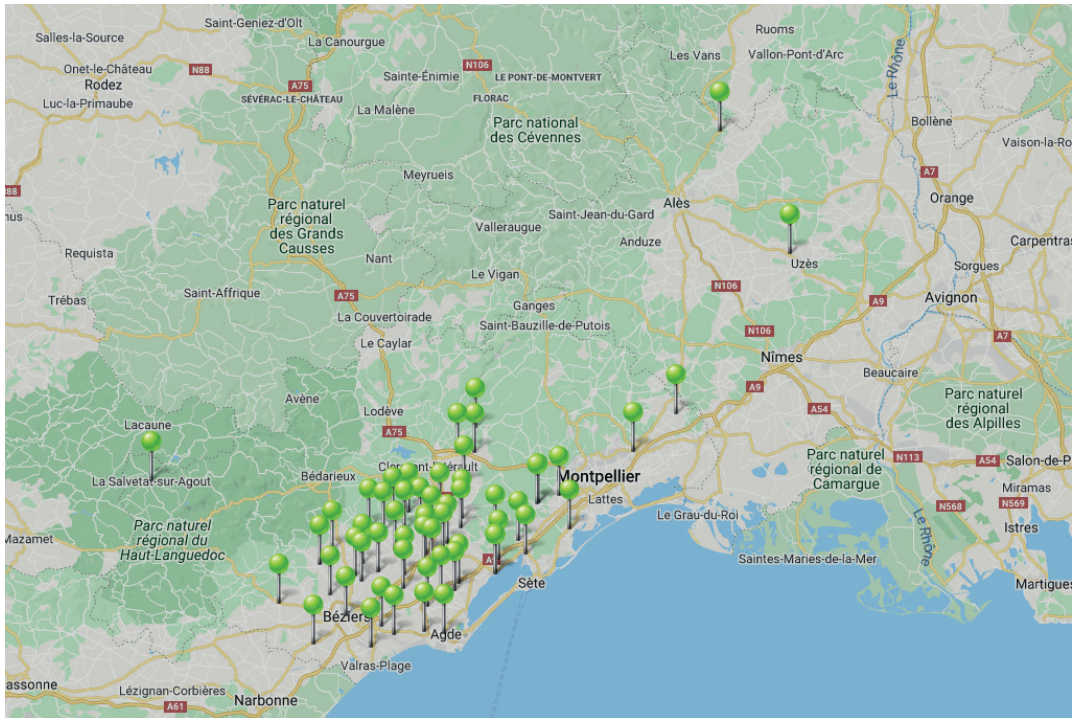


Fig. 2 Carte indiquant les Totems recensés par la fédération Totémic, en collaboration avec le portail internet Occitanica © Fédération Totémic/Occitanica.

travail pour l'année 2018, on y trouve l'un des constats fondamentaux qui ont amené les promoteur(ric)e(s) de la fédération à s'investir dans sa création :

« La région Occitanie est riche de plus de soixante animaux totémiques ; certains d'entre eux, comme le Poulain de Pézenas et la Tarasque de Tarascon, bénéficient d'une inscription sur les listes du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO, mais il est nécessaire de reconnaître la fragilité de ce patrimoine reposant la plupart du temps sur l'énergie de groupes passionnés et bénévoles, soumis à des soutiens, des reconnaissances aléatoires et se trouvant confrontés à des réalités socio-politiques et économiques fragiles. Il est évident que ce patrimoine totémique a besoin d'être aidé dans ses diverses composantes, car il est une belle page de notre patrimoine culturel » (Totemic, 2017 : 3).

De ce préambule, à part l'attachement au « patrimoine totémique », on retiendra la relation faite entre l'inscription à l'Unesco et la condition de « fragilité » dans laquelle se retrouveraient les pratiques liées aux animaux totémiques. Il y aurait ainsi une sorte de déception vis-à-vis de l'obtention du label unesquien

qui s'accompagne d'une critique et d'un scepticisme envers celui-ci. Lors de ma première visite au local des Amis du Poulain à Pézenas, à savoir l'endroit où est entreposé « le Poulain » et où s'organisent diverses activités liées à cet animal totemique, Jérôme Dru<sup>29</sup> dit ironiquement : « Voici l'Unesco, une petite plaquette de présentation et un garage humide ! »<sup>30</sup>.

La fédération Totemic naît ainsi de la volonté de mener des actions de valorisation des pratiques liées aux animaux totemiques et de trouver, selon ses membres, de « nouvelles formes de gouvernance ». Or, la notion de gouvernance est problématique, en ce qu'elle peut être vue comme allant à l'encontre de toute visée émancipatrice, ainsi par exemple sous la plume d'Isabelle Stengers :

« La gouvernance dit bien son nom, elle traduit bien la destruction de ce qui impliquait une responsabilité collective quant à l'avenir, c'est-à-dire la politique. Avec la gouvernance, il ne s'agit plus de politique, mais de gestion et d'abord de gestion d'une population qui ne doit pas se mêler de ce qui la regarde » (Stengers, 2013 : 44).

Toutefois, les membres de la fédération emploient l'expression « nouvelles formes de gouvernance » pour parler précisément de leur volonté de se mêler de ce qui les regarde. Premièrement, pour les promoteur(rice)s de la fédération, les actions menées sous le signe du PCI ont permis de rapprocher différent(e)s acteur(rice)s :

« À la demande des acteurs de ce patrimoine, nous avons donc souhaité ouvrir des espaces de collaboration entre les communautés, les élus locaux, les chercheurs et érudits locaux, les artistes, les gestionnaires des politiques culturelles et patrimoniales, les représentants des milieux éducatifs, sociaux [...] afin d'œuvrer ensemble à la sauvegarde de ce patrimoine et poser des actes forts pour l'élaboration de politiques culturelles construites à partir des pratiques culturelles du territoire et avec ses acteurs » (Totemic, 2017 : 3).

Deuxièmement, les activités de la fédération reposent sur la mise en œuvre de forums hybrides et d'arènes délibératives où s'expérimentent des formes de « démocratie participative » (Blondiaux, 2008) et qui créent un « espace public » du patrimoine (Glevarec et Saez, 2002 ; Tornatore, 2017*a*). Dans ce dernier se questionne « le partage des savoirs et des expertises » entre « un niveau savant ou expert et un niveau profane ou ordinaire », en prenant au sérieux d'autres modes de connaissance que la production de savoirs scientifiques ou la raison patrimoniale institutionnelle.

<sup>29</sup> Musicien, membre des Amis du Poulain de Pézenas et de la fédération Totemic.

<sup>30</sup> Entretien du 3 mai 2017, publié avec l'accord de l'auteur.

Troisièmement, la fédération, envisagée par ses membres comme « un outil d'expérimentation pour la mise en œuvre de politiques culturelles collaboratives pour la sauvegarde et la valorisation du PCI » (Totemic, 2017 : 3), se présente comme une initiative proprement « politique » d'affranchissement de la « gouvernance » (Stengers, 2009) des politiques patrimoniales locales, régionales et nationales. La catégorie de PCI est ainsi conçue comme un moyen de reconnaissance de pratiques minorisées ou délégitimées, voire comme outil « d'émancipation » (Rancière, 2008), qui permettrait de créer du commun (Tornatore, 2019).

Néanmoins, selon d'autres membres de fédération, le thème du PCI effacerait les enjeux sociaux, politiques et économiques des pratiques liées aux animaux totémiques et n'amènerait qu'à renforcer l'usage de ces derniers à des fins touristiques et commerciales orientées vers l'événementiel, sans aucun bénéfice à long terme pour les praticiens des animaux totémiques. À suivre...

## Conclusion

La nouvelle convention unesquienne avec la catégorie de PCI qu'elle introduit, tout comme la « culture » et le « patrimoine » au sens large, se prêtent à toutes sortes d'usages (Hertz *et al.*, 2018 : 29). Il convient ainsi de considérer, comme l'écrit Jean-Louis Tornatore :

« [...] la profonde ambivalence du patrimoine au regard de la variété des formes qu'il prend selon qu'il est entre les mains de l'État, de collectivités territoriales, de communautés, d'associations ou de *tour-operators* : il peut être autant un instrument de gouvernementalité, *i. e.* de discipline ou de contrôle, que l'expression d'une prise de parole, le moyen de développement d'un espace public (au sens d'Habermas), ou d'un public (au sens de J. Dewey), un lieu de résistance à la domination, une brèche dans les rentes de monopole capitaliste et une arme critique » (Tornatore, 2017a : 16).

La prise en compte de cette ambivalence permet de profiler une tension constitutive du dispositif PCI. Les anthropologues Dorothy Noyes (2011) et Valdimar Hafstein (2011) ont montré comment le PCI est utilisé en tant que dispositif de gouvernement que les États mettent à leur service. Néanmoins, on assiste également à un remarquable succès et à un engouement « populaire » pour le PCI. Cette catégorie serait ainsi vue comme moyen d'autonomisation, de reconnaissance, de revendication, voire comme un lieu de résistance pour des personnes, des associations de citoyen(ne)s ou des institutions. Si le PCI, comme l'explique Hafstein, « transforme les pratiques culturelles en ressources pour administrer les populations », il se

présente aussi comme un « instrument de changement » (Hafstein, 2011 : 89) pour les acteur(ric)e(s) concerné(e)s, c'est-à-dire les fameuses « communautés » visées par la Convention de 2003. Cette tension entre contrôle et émancipation apparaît ainsi comme constitutive de la Convention pour la sauvegarde du PCI. Une tension qu'il s'agira maintenant de mettre à l'épreuve d'ultérieures enquêtes empiriques.

## Bibliographie

BARBE, Noël. « Isac Chiva, ethnologie et politique patrimoniale ». Dans *Terrain* [en ligne], mars 2013, n° 60, mars 2013 : 148-163, disponible sur <http://journals.openedition.org/terrain/15127> [consulté le 18 juin 2020].

BARBE, Noël, CHAULIAC, Marina et TORNATORE, Jean-Louis. « Intangible cultural heritage exposed to public deliberation: a participatory experience in a regional nature park ». Dans ADELL, Nicolas, BENDIX, Regina F., BORTOLOTTI, Chiara *et al.* (dir.). *Between imagined communities and communities of practice: participation, territory and the making of heritage*. Göttingen : Universitätsverlag, 2015 : 201-217.

BENZAÏD, Redjem (dir.). *L'Ethnologie de la France, besoins et projets, rapport au ministère de la Culture*. Paris : La Documentation française, 1980.

BESSY, Christian et CHATEAURAYNAUD, Francis. *Experts et faussaires : pour une sociologie de la perception*. Paris : Métailié, 1995.

BLONDIAUX, Loïc. *Le Nouvel Esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*. Paris : Seuil, 2008.

BOLTANSKI, Luc et ESQUERRE, Arnaud. « La “collection”, une forme neuve du capitalisme : la mise en valeur économique du passé et ses effets ». Dans *Les Temps Modernes*, 2014/3, n° 679 : 5-72.

BOLTANSKI, Luc et ESQUERRE, Arnaud. *Enrichissement : une critique de la marchandise*. Paris : Gallimard, 2017.

BORTOLOTTI, Chiara. « Introduction : le trouble du patrimoine culturel immatériel ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011 : 21-43.



BORTOLOTTI, Chiara. « L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel ». Dans *Gradhiva* [en ligne], 2013, n° 18 : 50-73, disponible sur <https://journals.openedition.org/gradhiva/2708> [consulté le 7 juillet 2019].

BORTOLOTTI, Chiara et SAGNES, Sylvie. « Daniel Fabre et le patrimoine. L'histoire d'un retournement ». Dans *L'Homme* [en ligne], 2016, n° 218 : 45-55, disponible sur <http://journals.openedition.org/lhomme/28923> [consulté le 22 juin 2020].

BROMBERGER, Christian. « “Le patrimoine immatériel” entre ambiguïté et overdose ». Dans *L'Homme* [en ligne], 2014, n° 209 : 143-151, disponible sur <http://journals.openedition.org/lhomme/23513> [consulté le 22 juin 2020].

CACHAT, Séverine. « La mise en œuvre de la Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ». Dans *Les Cahiers du CFPCI* [en ligne], 2015, n° 3 : 46-58, disponible sur <http://www.cfpci.fr/medias/PDF/2016/cahiersndeg3.pdf> [consulté le 22 juin 2020].

CHAVE, Isabelle. « Labels et procédés normatifs dans l'Inventaire français du PCI : un bilan 2017 ». Dans CORNU, Marie et VAIVADE Anita (dir.), *Osmose. Labels et autres procédés normatifs du patrimoine culturel immatériel* [en ligne], 10 novembre 2017, Médiathèque Françoise-Sagan (Paris), disponible sur <https://dpc.hypotheses.org/files/2018/01/Isabelle-Chave.pdf> [consulté le 22 juin 2020].

CHAVE, Isabelle. « Pratiques culturelles immatérielles. Une recherche renouvelée et décloisonnée ». Dans *Culture et Recherche* [en ligne], printemps-été 2018, n° 137 : 25-26, disponible sur <https://www.culture.gouv.fr/Sites-thematiques/Enseignement-superieur-et-Recherche/La-revue-Culture-et-Recherche/Recherche-Formation-Innovation> [consulté le 22 juin 2020].

CHAVE, Isabelle. « Ouverture ». Dans CORNU, Marie et VAIVADE Anita (dir.), *Osmose. Le Patrimoine culturel immatériel dans les droits nationaux. Dialogue avec la convention de l'Unesco de 2003*, 14 février 2019, Institut d'études avancées (Paris), 14 février 2019 [actes à paraître].

COMINELLI, Francesca. *Métiers d'art et savoir-faire*. Paris : Economica, 2015.

CONDEVAUX, Aurélie. « Experts » et « communauté » dans la définition du patrimoine culturel immatériel : le cas du *lakalaka* tongien ». Dans TORNATORE, Jean-Louis (dir.), *Le Patrimoine comme expérience : implications anthropologiques*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019 : 111-131.

CORNU, Marie et VAIVADE Anita (dir.), *Osmose. Le Patrimoine culturel immatériel dans les droits nationaux – dialogue avec la convention de l’Unesco de 2003*, 14 février 2019, Institut d’Études Avancées (Paris) [actes à paraître en 2019].

CORNU, Marie et WAGENER, Noé. « L’objet patrimoine. Une construction juridique et politique ? ». Dans *Vingtième Siècle. Revue d’histoire* [en ligne], janvier 2018, n° 137 : 33-47, disponible sur <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2018-1-page-33.htm> [consulté le 22 juin 2020].

DAVALLON, Jean. *Le Don du patrimoine : une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris : Hermès Science-Lavoisier, 2006.

DELEUZE, Gilles. « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle ». Dans DELEUZE, Gilles. *Pourparlers, 1972-1990*. Paris : Minuit, 1990.

DUVELLE, Cécile. « Dix ans après : heurs et malheurs d’une convention internationale ». Dans *3<sup>e</sup> Rencontres internationales du Patrimoine culturel immatériel en Bretagne* [Actes des rencontres], Brest, 8-9 décembre 2016. Lorient : Bretagne Culture Diversité, 2018 : 19-30.

FABRE, Daniel. *La Fête en Languedoc : regards sur le carnaval aujourd’hui*. Toulouse : Éditions Privat, 1977.

FABRE, Daniel. « “Ethnologie et patrimoine en Europe”. Conclusions et perspectives du colloque de Tours » [en ligne]. Dans *Terrain* [en ligne], 1994, n° 22 : 145-150, disponible sur <http://journals.openedition.org/terrain/3095> [consulté le 22 juin 2020].

FABUREL, Guillaume. *Les Métropoles barbares : démondialiser la ville, désurbaniser la terre*. Lyon : Le passager clandestin, 2018.

GLEVAREC, Hervé et SAEZ, Guy. *Le Patrimoine saisi par les associations*. Paris : La Documentation française, 2002.

HAFSTEIN, Valdimar T. « Intangible heritage as a list. From masterpieces to representation ». Dans SMITH, Laurajane et AKAGAWA, Natsuko (dir.). *Intangible heritage* [en ligne]. London : Routledge, 2009 : 93-111, disponible sur [https://www.academia.edu/925720/Intangible\\_heritage\\_as\\_a\\_list\\_from\\_masterpieces\\_to\\_representation](https://www.academia.edu/925720/Intangible_heritage_as_a_list_from_masterpieces_to_representation) [consulté le 22 juin 2020].

HAFSTEIN, Valdimar T. « Célébrer les différences, renforcer la conformité ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d’une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2011 : 75-97.

HERTZ, Ellen. « Bottoms, Genuine and Spurious ». Dans ADELL, Nicolas, BENDIX, Regina F., BORTOLOTTI, Chiara *et al.* (dir.). *Between imagined communities and communities of practice: participation, territory and the making of heritage*. Göttingen : Universitätsverlag, 2015 : 25-57.

HERTZ, Ellen, GRAEZER BIDEAU, Florence, LEIMGRUBER, Walter. *Politiques de la tradition : le patrimoine culturel immatériel*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes, 2018.

HOTTIN, Christian. « Le rôle et le concept de communautés infraétatiques, et concepts voisins, au regard de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Quelques réflexions à partir de six années de mise en œuvre de la convention ». Dans LANKARANI, Leila et FINES, Francette (dir.). *Patrimoine culturel immatériel et collectivités infraétatiques : dimensions juridiques*. Paris : Pedone, 2013 : 55-63.

HOTTIN, Christian. « L'ethnologie un métier du patrimoine ? Réflexions autour de la question du patrimoine culturel immatériel ». Dans *In Situ* [en ligne], 2016, n° 30, disponible sur <http://insitu.revues.org/13633> [consulté le 22 juin 2020].

HOTTIN, Christian. « Des formes de continuité du patrimoine ethnologique : ethnologie des territoires, ethnologie du patrimoine, patrimoine culturel immatériel ». Dans *In Situ* [en ligne], 2017, n° 33, disponible sur <https://journals.openedition.org/insitu/15469> [consulté le 22 juin 2020].

KHAZNADAR, Chérif. *Alerte : patrimoine immatériel en danger*. Paris/Arles, Maison des Cultures du Monde/Actes Sud (coll. « Internationale de l'Imaginaire », nouvelle série), 2014/29.

LEBOVICS, Herman. « On the origins of the Mission du patrimoine ethnologique ». Dans *Ethnologies comparées* [en ligne], 2005, n° 8, disponible sur <https://lersem.www.univ-montp3.fr/fr/ressources/archives/revue-numero-8/origins-mission-du-patrimoine-ethnologique-herman> [consulté le 22 juin 2020].

NOYES, Dorothy. « La fête ou le fétiche, le geste ou la gestion. Du patrimoine culturel immatériel comme effet pervers de la démocratisation ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011 : 125-148.

RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. Paris : La Fabrique, 2008.



RAUTENBERG, Michel, MICOUD, André, BÉRARD, Laurence *et al.* (dir.). *Campagnes de tous nos désirs : patrimoines et nouveaux usages sociaux*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2000.

STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte, 2013.

TORNATORE, Jean-Louis. « La difficile politisation du patrimoine ethnologique ». Dans *Terrain* [en ligne], mars 2004, n° 42 : 149-160, disponible sur <http://terrain.revues.org/1791> [consulté le 22 juin 2020].

Tornatore, Jean-Louis. « Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel : suivre la voie politique de l'immatérialité culturelle ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011 : 213-232.

TORNATORE, Jean-Louis. « Retour d'anthropologie : “le repas gastronomique des Français”. Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale ». Dans *ethnographiques.org* [en ligne], 2012, n° 24, disponible sur <http://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore> [consulté le 22 juin 2020].

TORNATORE, Jean-Louis. « Forums (1) : Un public et son problème ». Dans TORNATORE, Jean-Louis (dir.). *La Construction d'une ethnoscène. Théâtre et patrimoine culturel immatériel dans le monde occitan, rapport de recherche pour le ministère de la Culture*. Dijon : Centre Georges Chevrier, Université de Bourgogne, 2015 : 23-95.

TORNATORE, Jean-Louis. « Comment hériter de la Mission du patrimoine ethnologique ? Concours intellectuel et politique ». Dans Centre Georges Chevrier et Institut Interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. *Du moment du patrimoine ethnologique*, colloque, 7-9 décembre 2016, Maison des Sciences de l'Homme (Dijon).

TORNATORE, Jean-Louis. « Patrimoine vivant et contributions citoyennes. Penser le patrimoine “devant” l'Anthropocène ». Dans *In Situ* [en ligne], 2017, n° 33, disponible sur <http://insitu.revues.org/15606> [consulté le 22 juin 2020].

TORNATORE, Jean-Louis. Communication. Dans *Tables rondes de la Ronde européenne des totems : Projets et expériences pour la sauvegarde, la valorisation et la transmission du patrimoine culturel immatériel*, 1er juillet 2017, Théâtre de Pézenas.

TORNATORE, Jean-Louis. « Expérier le patrimoine ». Dans TORNATORE, Jean-Louis (dir.). *Le Patrimoine comme expérience : implications anthropologiques*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019 : 9-65.

## Sources

TOTEMIC. *Fédération « Totemic » : la construction d'un bien culturel commun*. Dossier de présentation du schéma de travail 2018. Béziers : Totemic, 2017.

UNESCO. *Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel*. Paris : Unesco, 1972.

UNESCO. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris : Unesco, 2003.

UNESCO. *Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Sixième session. Point 15 de l'ordre du jour provisoire : Rapport du groupe de travail intergouvernemental ouvert sur de possibles mesures pour améliorer le traitement des candidatures à la Liste représentative par le Comité, l'Organe subsidiaire et le Secrétariat*. Bali : Unesco, 2011.

UNESCO. *Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Neuvième session. Point 12 de l'ordre du jour provisoire : Nombre de dossiers soumis pour le cycle 2015 et nombre de dossiers pouvant être traités durant les cycles 2016 et 2017*. Paris : Unesco, 2014.

UNESCO. *Textes fondamentaux de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris : Unesco, 2018.

UNESCO. *Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Treizième session. Point 10b de l'ordre du jour provisoire : Examen des candidatures pour inscription sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité*. Port-Louis : Unesco, 2018.

Hervé Parent

## **La rumba catalane, un trait d'union pour les populations de l'espace eurorégional Pyrénées-Méditerranée**

### **Résumé**

La rumba catalane est une musique populaire et urbaine qui est apparue sous sa forme accomplie, au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, à Barcelone. Elle est le fruit d'un processus continu de croisement et d'appropriation de diverses traditions musicales qui ont historiquement influencé la création musicale en Catalogne, tels le flamenco, les chants mélismatiques méditerranéens, les musiques afro-américaines et caribéennes. Les populations gitanes du sud de la France, de Catalogne mais aussi des îles Baléares ont joué un rôle clé dans la création et le développement de cette esthétique musicale. Perpignan fut très certainement la « porte d'entrée » de la rumba catalane en France, avant qu'elle ne s'étende dans le grand Sud et au-delà. La rumba peut être considérée comme l'une des contributions les plus importantes de ce groupe à notre patrimoine culturel transfrontalier. Par son mode de production et de diffusion, la rumba catalane est une pratique transversale, permettant de créer des ponts entre des personnes d'origines et de statuts divers, devenant ainsi facteur d'intégration et de cohésion sociale. Selon les territoires, cette rumba sera qualifiée de catalane, à la catalane, gitane ou camarguaise.

**Mots clés :** rumba, transfrontalier, gitan, appropriation, identité

### **Abstract**

Catalan rumba is a popular and urban music that achieved its complete form in the mid-20th century, in Barcelona. Traditional music from all over the world – such as flamenco, Mediterranean melismatic songs, Afro-American and Caribbean music – influenced musical creation in Catalonia through history. Catalan rumba is the result of the ongoing process of encounters and appropriation of this traditional music.

Gypsy populations living in the south of France, Catalonia and Balearic Islands, played a key role in Catalan Rumba creation and development. In France, it probably started in Perpignan and expanded in southern French regions. Rumba can be considered as one of the most important contribution of this social group to the cross-border cultural heritage. Its production and dissemination allows Catalan rumba to create bridges between individuals from different origins and status, consequently becoming an integrating and social fabric element. It is referred to as Catalan, Catalan style, gypsy or Camargue rumba depending on the area it is played.

**Key words:** rumba, cross-border, gypsy, appropriation, identity

## Introduction

La rumba catalane est une musique populaire et urbaine qui est apparue sous sa forme accomplie, au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, à Barcelone. Elle est le fruit d'un processus continu de croisement et d'appropriation de diverses traditions musicales qui ont historiquement influencé la création musicale en Catalogne, tels le flamenco, les chants mélismatiques méditerranéens, les musiques afro-américaines et caribéennes.

Les populations gitanes du sud de la France, de Catalogne mais aussi des îles Baléares ont joué un rôle clé dans la création et le développement de cette esthétique musicale. Perpignan fut très certainement la « porte d'entrée » de la rumba catalane en France, avant qu'elle ne s'étende dans le grand Sud et au-delà. La rumba peut être considérée comme l'une des contributions les plus importantes de ce groupe à notre patrimoine culturel transfrontalier. Par son mode de production et de diffusion, la rumba catalane est une pratique transversale, permettant de créer des ponts entre des personnes d'origines et de statuts divers devenant ainsi, facteur d'intégration et de cohésion sociale. Suivant les territoires, cette rumba sera qualifiée de catalane, à la catalane, gitane ou camarguaise.

### 1. Genèse de la coopération

Si la rumba catalane est jouée un peu partout dans le monde, son territoire d'expression majeur se situe dans l'espace eurorégional Pyrénées-Méditerranée. Il était donc tout naturel que le projet en vue de proposer une inscription de la rumba catalane sur la Liste représentative du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité

(Unesco) prenne une dimension multinationale en épousant les contours de ce territoire.

La dimension transfrontalière de ce projet a obligé l'ensemble des acteurs à adopter une posture d'ouverture vers l'autre. En effet, les réalités économiques, culturelles, politiques et, en premier lieu, celles liées à la décentralisation sont très diverses de part et d'autre des Pyrénées. L'État espagnol s'est constitué en s'appuyant sur des gouvernements locaux bénéficiant d'une forte autonomie. Pour inscrire un élément à l'inventaire national, il faudra d'abord avoir fait la démarche auprès du gouvernement local en proposant préalablement l'inscription de l'élément au patrimoine immatériel de la région, alors qu'en France, le ministère de la Culture gère cette question directement. Par ailleurs, le financement de la culture repose sur deux modèles distincts, avec, côté espagnol, un apport très fort du secteur privé sous forme de mécénat, partenariat ou sponsoring, alors que le modèle français s'appuie essentiellement sur du financement public. Si, en France, la crise économique a pour effet incontestable la diminution des subventions accordées aux associations culturelles, côté espagnol, la réaction est beaucoup plus brutale, avec un retrait pur et simple de certains opérateurs financiers, mettant à mal festivals, saisons culturelles, animations éducatives. Mais ces derniers peuvent réapparaître aussi rapidement qu'ils avaient disparu, rendant ainsi les « temps du projet » très différents de part et d'autre des Pyrénées.

Il a donc été nécessaire pour chacun des opérateurs associatifs français et espagnol d'apprendre à se connaître mutuellement, ainsi que leur environnement respectif, autour de micro-projets, dont la conception et la réalisation étaient effectuées en commun. En 2011, nous avons créé un festival transfrontalier de rumba *Setmana de la Rumba Catalana* entre les villes de Gérone en Catalogne et de Perpignan dans les Pyrénées-Orientales. Cet événement est transdisciplinaire avec des concerts, des expositions, des projections de film, des conférences et des stages de musique et de danse. Peu à peu, le festival s'est installé dans le paysage culturel à l'échelle de l'eurodistrict (province de Gérone et département des Pyrénées-Orientales), sans toutefois recueillir les soutiens médiatiques et politiques espérés pour aller plus loin et modifier les représentations négatives portées sur la culture gitane du territoire.

## 2. De l'idée à l'utopie collective

Des deux côtés de la frontière, la rumba catalane n'est pas une musique prise au sérieux, alors même que Pedro Pubill Calaf « Peret » a fait la clôture des Jeux olympiques de Barcelone en 1992 devant des millions de téléspectateurs et que les

Gipsy Kings remplissent des stades aux États-Unis. En France, elle est toujours perçue comme une musique d'ascenseur ou d'émission de variété. En Espagne, elle est peu présente lors des festivals ; elle n'est sollicitée que lors des fêtes de village. Devant ces constats, l'équipe de projet a proposé d'aller chercher une reconnaissance institutionnelle bien au-delà du territoire d'expression de la rumba, une reconnaissance internationale, hautement symbolique, celle de son inscription sur la Liste représentative du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité, instaurée par l'Unesco.



Fig. 1 *Juerga* gitane avec, de gauche à droite, Antoine Tato Garcia, Patana et Peret Reyes, 2016. © Parcé Pierre/Candidatura Rumba.

Cette proposition a été mise en débat en mars 2015 lors d'une grande table ronde à laquelle ont participé des artistes, des chercheurs, des responsables associatifs de Catalogne et du sud de la France, organisée dans les locaux de l'École supérieure de musique de Catalogne (ESMUC) à Barcelone. La principale crainte des détracteurs de ce projet était le risque de « muséification », l'idée de patrimonialisation étant associée à celle d'immobilisme. Après avoir examiné ensemble la convention de l'Unesco sur le PCI et, notamment, les aspects soulignant que l'élément doit être en perpétuelle recreation, tous les doutes ont été levés. Une équipe

de projet transfrontalière a pu se constituer en vue de mener ce projet de demande d'inscription de la rumba catalane sur la Liste du PCI de l'humanité.

Dès la formulation de ce projet, tous les médias se sont emparés de cette question et ont commencé à présenter la rumba sous un autre angle. Tout à coup, elle devenait un élément de fierté territoriale. On ne voyait plus les artistes gitans comme des artisans du folklore local, mais comme des artistes à part entière. La rumba devenait une esthétique musicale à laquelle chacun s'identifiait. Elle devenait un élément de fierté territoriale pour les pouvoirs publics qui voyaient au travers de la reconnaissance par l'Unesco une opportunité de braquer les projecteurs sur la ville, la province ou la région.

### Le projet et son pilotage

L'engagement dans cette aventure vers une candidature émane de la société civile et notamment d'associations telles que Foment de la Rumba Catalana (FORCAT) à Barcelone, l'Escola de Musica Moderna de Girona (EMMG) et KaRu prod à Perpignan, qui se sont fixé comme objectif la valorisation de ce patrimoine culturel. Pour autant, ces structures ne rassemblent pas l'ensemble des praticiens ou des chercheurs. Il paraissait donc important de trouver un mode de gouvernance porté par la société civile incluant toutes les parties prenantes et valorisant tous les points de vue.

À l'issue de nombreux débats, les artistes, les chercheurs et les associations se sont accordés sur les grands enjeux du projet et sur la forme collaborative de conduite de celui-ci.

Nous pouvons résumer ces enjeux de la façon suivante :

- Un projet pour modifier les idées reçues négatives portées sur la culture gitane ;
- un projet pour modifier les représentations *folklorisantes* portées sur la rumba ;
- un projet de territoire où chaque acteur a sa place ;
- un projet fédérateur pour travailler en réseau autour d'un objectif commun ;
- un projet où les notions de diversité culturelle et de droits culturels sont centrales.

Le mode de gouvernance du projet se caractérise par :

- Un mode de gouvernance transversal avec une coordination transfrontalière ;
- une place égale pour chacun des acteurs engagés ;
- un collectif au service de la réalisation du projet ;
- la prise en compte d'une multiplicité de points de vue : les détenteurs, les communautés, le secteur professionnel, les scientifiques, etc.



La coordination du projet est assurée par trois associations (FORCAT, EMMG, KaRu), dont les missions consistent à animer le réseau de partenaires, à recueillir et à diffuser les données, à représenter le collectif auprès des institutions. Le premier avantage de ce mode de fonctionnement est de permettre à chacun des acteurs de faire entendre sa voix, qu'il soit membre ou non d'une association ou d'une fédération. Il garantit aussi la stabilité du réseau de partenaires. Si l'un d'entre eux venait à faire défaut, cela ne mettrait pas en péril l'avancée du projet. Enfin, il répond aux exigences de l'Unesco en plaçant les communautés au centre du projet de candidature. Elles prennent ainsi une part active à la définition de l'élément, son mode de transmission, sa diffusion et sa réinterprétation.

Si le mode de gouvernance coopératif de ce projet a de nombreux intérêts, il génère aussi des difficultés. La première d'entre elles renvoie à la nécessité d'une action de médiation de tous les instants. En effet, les communautés ne se sentiront investies et porteuses du projet que si elles sont régulièrement sollicitées, interrogées. Par ailleurs, il est important de veiller à la représentativité de toutes les tendances et donc d'assurer une fonction de conciliation entre les différents courants, les différents points de vue. Par conséquent, le temps du projet se trouve fortement allongé par rapport à un mode de gouvernance *top-down*.

Pour mettre en œuvre ce modèle, nous avons choisi de mettre en place des groupes de travail pour chacun des questionnements majeurs du projet : transmission, diffusion, appropriation, détermination des contours de l'objet, sémantique, etc. L'intérêt est de réunir dans un même espace de discussion des experts, des artistes, des représentants du monde associatif, des chercheurs, chacun d'entre eux apportant un éclairage différent sur l'objet.

### 3. Déclinaisons opérationnelles du projet

L'équipe de projet a décidé de mener parallèlement des actions à caractère scientifique et celles relevant de la valorisation de la rumba. En effet, la diversité des profils des partenaires est à mettre en regard de la disparité des appétences.

Afin de pouvoir mettre en œuvre le projet selon le modèle que nous avons imaginé, l'équipe de projet s'est donnée pour premières missions de réaliser un inventaire du corpus de données existant sur la rumba catalane et la culture gitane et d'identifier les différents foyers de rumba sur le territoire de l'espace eurorégional.



### 3.1 Un corpus de données à construire

Les Gitans catalans sont sédentarisés depuis très longtemps en Espagne et en France. Nous pourrions aisément imaginer que ce groupe ait fait l'objet de nombreuses études à l'instar des populations manouches. Or, il n'en est rien. Et si on s'intéresse plus particulièrement à la rumba catalane, il est difficile de trouver des données objectives en dehors des travaux réalisés par quelques anthropologues ou musicologues, tels que Marti Marfa i Castan, Maria Jesus Castro ou Jean Paul Escudero. Face à ces nombreux points aveugles, l'équipe de projet a mis en place diverses actions en vue de produire un corpus de données interrogeant les différentes facettes de production, transmission, recréation de la rumba catalane. Des cycles de conférences sont proposés de part et d'autre de la frontière. À chaque fois, un anthropologue, un musicologue ou un artiste est invité à présenter ses travaux ou son point de vue sur un élément relatif à la rumba catalane et/ou la culture gitane. Ces conférences sont filmées afin de pouvoir être visionnées *a posteriori* à partir du site internet dédié à la candidature de la rumba<sup>1</sup>. Une partie d'entre elles a été transcrite et réorganisée avec les auteurs afin de donner lieu à un premier ouvrage (Collectif 2017). Si chaque exposé apporte des éclairages particuliers, il soulève aussi d'autres questionnements, auxquels nous essayons de répondre par des études de terrain.

### 3.2 L'inventaire

Afin de garantir une démarche collaborative impliquant les communautés au même titre que les chercheurs, il est indispensable de multiplier les relais locaux. Cela permet à chacun des acteurs de s'appropriier le projet et de le décliner à l'échelle de son territoire. Les Gitans ne se livrent jamais complètement aux Payous (non-gitans). Il se joue un équilibre instable entre la nécessité de s'approprier des éléments culturels propres à la communauté d'accueil pour ne pas être complètement rejeté et la nécessité de renforcer les traits distinctifs exprimant leur gitanité (Rubio, 2017). La forte implication des relais locaux dans le projet, qu'ils soient artistes ou responsables associatifs, permettra de lever des barrières symboliques infranchissables par ailleurs. Si ce n'était pas le cas, les Gitans se joueraient de l'enquêteur, soit en lui racontant les histoires les plus invraisemblables, renforçant les idées reçues sur la culture gitane, soit en niant tout simplement l'existence des faits sociaux liés à la rumba.

<sup>1</sup> *Rumba catalane* [en ligne], disponible sur <https://candidaturarumba.eu/mentions-legales/> [consulté le 22 juin 2020].

L'équilibre a été trouvé en proposant de monter des équipes mixtes composées d'étudiants en ethnologie et d'artistes ou responsables associatifs gitans sur chacun des bassins de vie que nous allons étudier. La rumba étant une création urbaine, les bassins de vie sont concentrés autour des villes centres. Les premiers territoires d'observation des pratiques sont les départements des Pyrénées-Orientales, de l'Aude et de l'Hérault, côté français.

En Espagne, l'association FORCAT a déjà mené ce travail il y a quelques années. Les données recueillies devront être actualisées et présentées sous le même format que celles collectées en France afin de pouvoir compiler les résultats et surtout de faire émerger les points de convergence et de divergence entre les différents territoires de rumba.

### 3.3 Des actions de valorisation

L'approche scientifique, même si elle partagée avec les communautés, ne peut pas suffire à maintenir la dynamique du projet auprès des praticiens. Parallèlement à la production de données, il est indispensable de mettre en place des actions de valorisation de la rumba sur l'ensemble de l'espace eurorégional. Jusqu'à présent, il existait de très nombreuses initiatives autour de la rumba, comme des stages, des concerts, des expositions. Mais chacune d'entre elles était déconnectée des autres. Un des enjeux était de mettre en réseau les opérateurs afin de favoriser la pérennisation des différentes actions par du partage de compétences, par la diffusion des œuvres et des artistes en dehors de leurs propres frontières territoriales. Par ailleurs, ce travail en réseau a aussi pour effet de modifier les représentations chez les opérateurs classiques. En Catalogne, cela a donné naissance à l'Association des auteurs et compositeurs de rumba qui, appuyée par le SGAE (homologue de la SACEM) et le gouvernement de la *Generalitat*, permet d'ouvrir de nouveaux espaces de diffusion de cette musique lors de festivals. À Majorque, c'est le Marché international des arts, qui ouvre un espace entièrement dédié au secteur professionnel de la rumba (artistes, labels, tourneurs). Côté français, nous pouvons prendre l'exemple de l'agglomération de Béziers, où s'est tenu un événement majeur autour de la rumba en 2018<sup>2</sup>. Ce projet a été monté en partenariat, d'un côté, avec le réseau d'artistes gitans du secteur, les associations culturelles catalanes et gitanes du grand Sud, KaRu prod

---

<sup>2</sup> Le festival La Rumba de Béziers s'est tenu du 10 au 14 octobre 2018. Durant ces quatre jours, le public a pu apprécier une programmation dédiée à la rumba avec des concerts, un bal, une master class, une conférence et un stage.

de Perpignan et, de l'autre côté, avec l'ensemble des institutions culturelles du territoire (conservatoire, réseau des Médiathèques, salles de spectacles).

## 4. Les territoires de la rumba

Définir les zones de création et de pratique d'un élément dans le cadre du PCI peut être relativement aisé lorsque ce dernier est qualifié par une zone géographique déterminée comme la dentelle au point d'Alençon ou la tapisserie d'Aubusson. C'est nettement plus compliqué pour le trait de charpente. Les choses se compliquent encore plus lorsque le nom de l'élément sous-tend un territoire d'expression qui n'est pas le bon. Tout naturellement, les termes « rumba catalane » laissent à penser que les territoires de création et d'expression de cette forme artistique sont délimités par la Catalogne espagnole et par le département des Pyrénées-Orientales, aussi nommé, Catalogne nord. Ce serait alors faire fi des apports des communautés gitanes des bassins de Montpellier, Béziers, Nîmes ou Arles. Le terme « rumba catalane » n'est apparu que dans les années 1970. Auparavant, elle se dénommait « rumba à la gitane » ou « rumba de Barcelone » (Marfa, 2017). La fin du franquisme a sans doute ouvert de nouvelles perspectives pour les catalans, leur permettant d'affirmer une identité culturelle qui leur était refusée jusque-là. La rumba devient alors catalane des deux côtés de la frontière, mais demeure gitane dans l'Hérault et est qualifiée de camarguaise à Arles ou aux Saintes-Maries-de-la-Mer. Dans ces exemples, on perçoit l'importance de la question de l'identité et du territoire. Comme le décrivait très justement Yoanna Rubio, les Gitans vont se distinguer des Payous par des pratiques culturelles spécifiques à leur groupe (occupation des espaces publics, tenues vestimentaires), tout en montrant des signes d'appartenance au territoire afin de s'y sentir chez soi. Cette difficulté de relation au territoire n'est pas propre aux Gitans, puisque certains élus en dehors des deux Catalognes n'arrivent pas à imaginer comment ils pourraient soutenir un projet qui ne relève pas de leur territoire.

### 4.1 La mobilité des familles gitanes

La notion de famille chez les Gitans est toujours prise dans son sens élargi. On se trouvera toujours un lien de parenté avec un tel ou un tel. Les mariages amènent les familles à se rencontrer, à s'élargir. La frontière franco-espagnole n'a que très peu d'effet sur les Gitans. On passe aisément d'un territoire à un autre puisque l'on va rendre visite à la famille.

Toutefois, les déplacements nord/sud n'étaient pas si fréquents que cela avant les années 1970. Le nomadisme avait fait place à la sédentarisation et les familles n'avaient en général que peu de moyens pour se déplacer. Les rares personnes à effectuer le passage entre Barcelone et Perpignan étaient les colporteurs et les personnes un peu plus fortunées possédant une voiture. C'est grâce à ces « passeurs de culture » que la rumba a fait son apparition à Perpignan, par un *single* acheté au vendeur ambulancier ou par les allers-retours incessants de quelques artistes. L'industrie discographique barcelonaise était florissante, mais ne parvenait pas à percer le marché français. Les pionniers de la rumba dans le sud de la France ont commencé à populariser le style lors des mariages ou des fiançailles. On transgressait alors l'ordre établi en reléguant les *cantos* de flamencos pour la fin de soirée et en occupant la scène avec cette nouvelle musique festive venue de Barcelone.

Perpignan est la première ville française après la frontière. Elle est en quelque sorte un trait d'union entre deux territoires qui se ressemblent et se distinguent. Les artistes gitans de Montpellier ou d'Arles mais aussi de Barcelone aimaient à se retrouver là, pour engager des joutes vocales avec les chanteurs perpignans. Les chanteurs se mesuraient les uns aux autres en montrant l'étendue de leur répertoire : « on chante pour<sup>3</sup> » Chango, Camaron, Peret ; si un premier chanteur entamait un couplet de Chango, son rival le coupait pour l'amener sur un autre terrain et poursuivait avec un couplet de Peret puis un autre allait vers El Pescadilla. L'objectif pour chaque chanteur est d'arriver sur un répertoire que les autres ne connaissent pas bien pour les mettre en difficulté. La proximité avec la scène barcelonaise permettait ainsi aux chanteurs perpignans de se distinguer des autres avec un répertoire pouvant osciller entre les territoires camarguais et de Catalogne.

#### 4.2 Des modes d'expressions variés suivant les territoires

Si on essaye d'analyser les différentes façons d'interpréter la rumba sur l'espace eurorégional, on peut distinguer trois ou quatre grandes formes.

Le port de Barcelone a toujours été un lieu de brassage culturel avec l'apport de musiciens venant des Caraïbes mais aussi le déplacement des artistes gitans vivant du commerce sur ces mêmes territoires (notion d'*ida y vuelta*<sup>4</sup>). Fortement marquée par ces apports extérieurs et ces emprunts, la rumba de Barcelone d'aujourd'hui se

3 L'expression « chanter pour » se retrouve chez tous les artistes gitans. Il s'agit de rendre hommage à un grand chanteur en interprétant une de ses œuvres.

4 En référence aux *cantes de ida y vuelta*, (chants d'aller-retour), ensemble de styles de flamenco, qui trouvent leur origine dans la musique populaire hispano-américaine.

distingue par son côté chaloupé dans l'interprétation. Le mouvement du ventilateur<sup>5</sup> est beaucoup plus léger et les percussions beaucoup moins accentuées que sur d'autres territoires.

Du côté de Lleida, la rumba est très fortement marquée par une autre forme musicale typique de cette région : le garrotin. Ce style se caractérise par un refrain toujours identique et par des improvisations auxquelles se répondent tour à tour les chanteurs sur les couplets.

Les Saintes-Maries-de-la-Mer et plus largement la Camargue ont eu un effet considérable sur la pratique de la rumba et son interprétation dans tout le grand Sud. Manitas de Plata et José Reyes occupaient la scène locale et avaient une projection internationale. Manitas était un virtuose de la guitare ; José Reyes, un chanteur de flamenco incroyable. Leurs familles respectives, les Baliardo et les Reyes, ont été baignées dans cet univers. C'est au sein de ces deux familles que s'est créé le groupe des Gypsy Kings. Ils ont perpétué la marque de fabrique familiale avec des guitaristes solistes de grand talent et des chanteurs s'appropriant la technique des chants mélismatiques. Aujourd'hui encore, la rumba est interprétée selon ce modèle sur l'ensemble du grand Sud. On préférera s'appuyer sur la virtuosité de solistes plutôt que sur des variations rythmiques et percussives à la guitare.

La Catalogne nord est un territoire à part, point d'articulation entre la France et l'Espagne, département le plus éloigné du pouvoir central, un territoire fortement agricole avec une forte présence de la communauté gitane. On retrouve tous ces ingrédients dans les modes d'interprétation de la rumba sur ce territoire. Elle se nourrit d'influences mélodiques sud-américaines par l'intermédiaire de la scène barcelonaise. Les percussions sur la guitare sont très marquées, signalant ainsi son ancrage à un territoire agricole aride. Les variations rythmiques sont très riches et on privilégiera la position centrale du chanteur à celle du soliste. Les artistes gitans



Fig. 2 Groupe Rumba Coumo, 2016. © Parcé Pierre/ Candidatura Rumba.

<sup>5</sup> Mouvement qui consiste à frotter les cordes de la guitare tout en réalisant des percussions sur la caisse de résonance dans un mouvement ressemblant aux pales d'un ventilateur.

de Catalogne nord sont en quelque sorte les garants des cultures populaires et de l'identité collective de ce territoire.

Ces différents modes d'interprétation de la rumba en fonction des spécificités territoriales soulignent la relation ambivalente qui lie les Gitans avec le monde des Payous dans lequel ils vivent. On va se distinguer de « l'Autre » en exagérant les traits distinctifs, mais on prendra garde à s'approprier certains éléments de la culture locale pour ne pas être « trop » étranger et donc rejeté.

### 4.3 La question linguistique

Depuis sa création, la rumba catalane est essentiellement chantée en espagnol. Les artistes gitans étant au minimum trilingue, espagnol, catalan et français, on peut se demander pourquoi si peu de chansons sont chantées en catalan ou en français.

Un faisceau de raisons peut permettre d'apporter un éclairage sur cette question. La rumba a été créée dans les années 1950-1960 dans la cité portuaire de Barcelone. Les artistes gitans de l'époque se nourrissaient de l'apport des musiciens des Caraïbes, fraîchement débarqués sur le port de Barcelone. Par ailleurs, leurs activités de « chineur<sup>6</sup> » leur permettaient de voyager et de trouver de nouvelles sources d'inspiration en Amérique latine ou aux États-Unis. Quoi qu'il en soit, tous les artistes qu'ils côtoyaient étaient de culture latino et chantaient en espagnol.

Sur le plan historique, il est important de noter que la rumba est née sous le franquisme. Jusqu'au milieu des années 1970, on ne pouvait pas s'exprimer en catalan. Ce n'est que depuis cette époque qu'un nombre de plus en plus important d'artistes compose en catalan, revendiquant ainsi leur appartenance à une culture, à un territoire.

Le dernier point à prendre en considération est que, si les artistes décident de s'exprimer en espagnol, ils s'ouvrent de fait un espace de diffusion beaucoup plus important que si les chansons étaient en catalan.

Eugeni Casanova, professeur à l'université de Lleida, a réalisé une longue enquête sur l'usage du catalan chez les Gitans du sud de la France. Si on compare cette carte avec celle que nous pourrions élaborer concernant la pratique de la rumba catalane sur ce même territoire, on peut remarquer qu'elles se superposent exactement. Toutefois, l'usage du catalan diffère sur l'ensemble de la région Occitanie.

---

<sup>6</sup> Le père de Pedro Pubill Calaf dit Peret, El Rey de la rumba, était vendeur ambulant de tissus. Peret accompagnait son père dans ses voyages et y trouva une source d'inspiration pour ses futures chansons, dont la très célèbre « El mig amic ».

En effet, dans les Pyrénées-Orientales, le catalan utilisé par les Gitans leur permet de mettre une barrière avec les Payous. Il s'agit d'une stratégie de mise à distance. Si on s'aperçoit qu'ils comprennent, on modifiera la stratégie de mise à distance. En allant vers l'est de Béziers, à Nîmes ou à Arles, si le catalan est compris, il est très peu parlé. On l'utilisera pour une mise à distance avec les Payous, mais on ne sera pas en mesure de tenir une conversation avec un cousin de Perpignan ou de Barcelone. Ce trait s'accroît au fur et à mesure que l'on va vers l'est.

Ces variations de la pratique de la langue se retrouvent dans les pratiques différenciées de la rumba. C'est dans le Roussillon que nous trouverons le plus de chansons interprétées en catalan, alors que c'est en Camargue que l'on trouvera le plus de chansons interprétées en français. Plus on s'éloigne du territoire d'usage quotidien de la langue, plus on adaptera la langue de nos chansons à celle du territoire sur lequel on se trouve.

Bien sûr, l'ensemble de ces variations se trouve à la marge puisque, rappelons-le, la majorité du répertoire de rumba est en espagnol.

#### 4.4 La question sémantique

Parallèlement à la question des identités multiples, des territoires et des langues, se pose la question sémantique concernant l'appellation de la rumba. Doit-on la qualifier de catalane, gitane ? Doit-on lui donner un qualificatif ?

Puisque la rumba cubaine a été inscrite sur la Liste représentative du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité en décembre 2016 et que les pratiquants de la rumba congolaise envisagent de le faire, il apparaît inévitable de la distinguer par un adjectif.

Par ailleurs, quand on parle de rumba, on imagine la danse de salon en vogue sur tous les continents. Mais alors, doit-on parler de « rumba catalane » ou de « rumba gitane » ?

Si on interroge les artistes ou les responsables associatifs, les réponses sont très différentes selon les territoires. À Barcelone, Gérone ou Perpignan, bien évidemment, on doit parler de « rumba catalane ». Chacun sait qu'il s'agit d'une création gitane qui a ensuite diffusé dans le reste de la société.

Par contre, si on interroge les artistes ou responsables associatifs de l'Hérault (Montpellier, Béziers, Agde) ou du Gard (Nîmes, Alès), les réponses sont très différentes. Pour ces derniers, on doit parler de « rumba gitane », pour bien marquer son origine. Une autre raison moins apparente semble guider cette réflexion. Ce n'est que dans les années 1970 que le terme « rumba catalane » est apparu, permettant de revendiquer cette identité, ce territoire. Mais dans le Languedoc, les choses sont



différentes. On a toujours gardé le terme de « rumba gitane » et ce, sûrement sous la pression indirecte des pouvoirs publics qui cherchaient clairement à se distinguer des Catalans. De fait, les Gitans catalans résidant dans le Languedoc ne pouvaient pas se permettre de créer une trop grande distance avec les Payous du territoire, au risque d'être un peu plus rejetés. Dès lors, il devenait important de conserver la dénomination « rumba gitane », qui marque la distinction tout en conservant une accroche au territoire.

De même, sur le territoire des Saintes-Maries-de-la-Mer et d'Arles, on utilise indifféremment les deux appellations « rumba gitane » ou « rumba camarguaise ». Là encore, on marque son intérêt au territoire, à ce qui construit l'identité collective et on choisira le terme le plus proche de l'Autre en fonction de la situation.

Toutes ces situations illustrent parfaitement la volonté de créer de la distance entre le monde gitan et celui des Payous, tout en conservant un ancrage territorial fort. On pourrait le dire de la façon suivante : « Je suis gitan, mais je suis d'ici comme vous. Nous avons une culture, une identité commune, mais je suis gitan ».

## Conclusion

Comme nous avons pu le voir tout au long de cet exposé, la question des territoires de la rumba se décline suivant de multiples critères : géographique, historique, linguistique, d'usage. Le point commun à l'ensemble de ces questions est le besoin pour les artistes gitans de montrer leur singularité et leur appartenance à la communauté gitane, tout en jouant de cette distance avec les Payous pour ne pas paraître trop étranger et adopter l'identité collective ou tout du moins des traits caractéristiques propres à cette identité sur un territoire donné. La rumba se recrée ainsi, sans cesse, au regard des multiples apports extérieurs et des nécessités de faire partie d'un tout en conservant des traits distinctifs. Elle devient ainsi le trait d'union entre toutes les populations en présence sur l'espace eurorégional Pyrénées-Méditerranée.

## Bibliographie

ESCUDERO, Jean-Paul et LEBLON, Bernard. *Le Livre des Gitans de Perpignan*, Paris : L'Harmattan, 2004.



PARENT, Hervé, ARINO, Martine et JIMENEZ, Gabi (dir.), *Approches anthropologique, sociologique et artistique des rumbas*. Perpignan : Trabucaire, 2017.

BORDIGONI, Marc. *Gitans, Tsiganes, Roms. Idées reçues sur le monde du voyage*. Paris : Le Cavalier bleu, 2013.

CASTRO, Maria Jesus, *Encuentros e desacuerdos entre la rumba catalana y el flamenco*. Barcelone : 2010.

CASANOVA, Eugeni, *Els Gitanos catalans de França. Llengua, cultura e intinaris de la gran diàspora*. Lleida : Pagès Editor, 2016.

## Discographie sélective

Antoine Tato Garcia, *Tocando el ventilador*, KaRu prod, 2018.

Gipsy Kings, *Allegría*, Fania Records, 1982.

Gipsy Kings, *Roots*, Sine, 2004.

Gipsy Rhumba, Soul Jazz Records, 2014.

Jérôme Espinas, *Rumba Roots*, KaRu prod, 2017.

Peret, *Gitana Hechicera*, PDI, 1992.

Peret, *Que Levante el dedo*, K Industria Cultural, 2007.

Rumberos Catalans, *La Vida*, Nord Sud, 2004.

Tato et Familia Valera Miranda, *Cantos de Ida Y Vuelta*, Long Distance, 2006.

Tékaméli, *Ida Y Vuelta*, EPIC, 1999.

Tio Luis et les Rumberos Catalans, KaRu prod, 2018.

## Conférences

Sur le site *La Rumba catalane* [en ligne], disponible sur <https://candidaturarumba.eu/les-actions/conferences/> [consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2020] :

CASTRO, Maria Jesus. *L'Identité musicale des Gitans catalans de Perpignan – entre la rumba catalane et le flamenco*.

MARFA I CASTAN, Marti. *Qu'est-ce que l'on nomme rumba catalane ?*

POUEYTO, Jean Luc. *Musiques écoutées et pratiques musicales ordinaires*.

RUBIO, Yoanna. *Être et faire gitan*.

ESCUDERO, Jean Paul. *Une certaine histoire d'une diaspora et de sa musique.*

RUBIO, Yoanna. « *Musiquer* » chez les *Gitans du sud de la France.*

ESCUDERO, Jean Paul. *Emprunt et récréation dans la langue et la musique chez les Gitans catalans.*

Éric Alendroit

## L'expérience culturelle réunionnaise à la rencontre d'une utopie unesquienne

### Résumé

Le patrimoine culturel immatériel est surtout un mode de vie propre aux femmes et aux hommes qui pratiquent, renouvellent, transmettent, perdent, selon les circonstances des lieux et de l'histoire, les acquis en matière de savoir-faire, de rituels et de pratiques orales, médicinales, de jeux..., auxquels ils s'identifient.

Une politique visant à accompagner la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel devrait pouvoir s'engager selon les territoires et selon les lieux, en prenant en compte le temps de ces lieux et les dynamiques sociales, culturelles et économiques à l'œuvre.

Sans passéisme et sans futurisme exagéré, relier patrimoine culturel immatériel et territoires m'invite, dans le cas réunionnais, à réinterroger les relations entre les territoires France et La Réunion pour prendre le chemin d'un futur réunionnais basé sur le développement de nos capacités à faire du champ culturel un levier de transformation. Un espace où penser l'imaginaire d'un monde des cultures en égalité et en respect, du fait justement, de leurs différences.

**Mots clés :** océan Indien, colonisation, résistance et diversité, émancipation, transformation

### Abstract

Intangible cultural heritage is above all a way of life proper to women and men who practice, renew, transmit, and lose, depending on the circumstances of places and history, the acquired knowledge of know-how, rituals and oral and medicinal practices, games..., in which they identify themselves.

A policy aimed at supporting the safeguarding of the intangible cultural heritage should be able to take place according to territories and to the places, while taking into account the time of these places and the socio-cultural and economic dynamics at work.

Without passéism and without exaggerated futurism, linking intangible cultural heritage and territories invites me, in the case of Reunion, to re-examine the relations between France and Reunion territories to take the path of a reunionese future based on

the development of our capabilities to turn the cultural field into a lever of transformation. A space where to think the imaginary of a world of cultures in equality and respect, precisely because of their differences.

**Key words:** Indian Ocean, colonization, resistance and diversity, emancipation, transformation

## Introduction

Je crois au pouvoir de l’imaginaire et participer à ce 21<sup>e</sup> Festival m’a mis dans l’énergie d’une quête du futur. Si je suis ici, c’est pour partager avec vous mes doutes et mes réflexions sur le sujet des territoires du patrimoine culturel immatériel.

Bien sûr, je vais le faire en ma qualité de chargé de mission, chargé des opérations d’inventaire et référent pour le patrimoine culturel immatériel (PCI) au sein du service régional de l’Inventaire (SRI) du conseil régional de La Réunion. Je le ferai également en ma qualité de responsable associatif, impliqué depuis plus de vingt ans sur le terrain, entre réflexion et action, pour la connaissance et la valorisation du patrimoine culturel et en faveur du développement des capacités pour l’émancipation individuelle et collective.

Le territoire de mon propos est l’île de La Réunion. Je vais vous emmener en voyage dans l’histoire de la diversité réunionnaise. Un espace carrefour dont on fait rarement cas quand il s’agit des questions coloniales et postcoloniales, des traites négrières et des processus de construction identitaire que sous-tendent les sociétés du sud-ouest de l’océan Indien.

Je me pencherai ensuite sur la complexité de la situation réunionnaise (et cela vaut pour différents territoires dits de l’outre-mer) qui doit trouver l’équilibre entre la perspective progressiste des dispositions de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et les difficultés de reconnaissance et respect des principales caractéristiques culturelles de La Réunion par la France, signataire de la Convention : une sorte de schizophrénie culturelle dans laquelle il n’est pas toujours aisé de naviguer.

Je tenterai alors, avec vous, la mise en œuvre d’un processus de transformation en utilisant un outil issu de la méthodologie Ariane avec l’objectif de favoriser l’engagement actif et responsable des acteurs du territoire à faire. Faire, communauté, consentement, participation avérée, praticiens, porteurs, passeurs de la pratique, sauvegarde, voilà quelques notions de la Convention de 2003 qui rendent la météo

clémentine voire encourageante. Et je crois que pour éveiller nos imaginaires, il n'y a rien de tel que de l'encouragement pour relever le défi culturel que nous indique cette Convention, le rééquilibrage entre les cultures, entre les patrimoines et entre les pays des Suds et des Nords.

## 1. La Réunion, histoire d'une diversité

La Réunion est un territoire insulaire, une île jeune qui a émergé au sud-ouest de l'océan Indien il y a environ quatre millions d'années. Elle poursuit sa structuration géologique. Nous pouvons constater, sans cesse, les effondrements, les glissements de sol, les éboulis, les affaissements, les sédimentations et les effets de l'érosion qui continuent de façonner le paysage naturel.

C'est ce qui participe à lui donner son caractère topographique : une île montagneuse, cisaillée, dont le point culminant, le piton des Neiges, se situe à 3070 m d'altitude. L'ensemble paysager renvoie à un manteau vert qui se compose de la canne à mi-pente, des bois de couleurs et forêts primaires à plus haute altitude. On peut aussi y découvrir des espaces insolites où se donnent à la contemplation savane de brûlis et étendue lunaire. Cette biodiversité n'est ni menacée ni totalement préservée mais suffisamment pour que, en 2010, les pitons, cirques et remparts de l'île de La Réunion aient été classés sur la Liste du patrimoine mondial<sup>1</sup>.

Ce bouquet végétal contient en son sein et ses bords l'énergie de tous les éléments naturels : le feu d'un volcan très actif, l'eau des cascades et de la houle, le vent des alizés et des cyclones, la terre des éboulis... Il contient également l'énergie des gens qui, depuis plus de trois cent cinquante ans, continuent d'interagir avec le territoire, à le modeler et, en retour, à en être inspirés.

L'île a longtemps été une étape de ravitaillement pour les navigateurs sur la route des Indes. En l'état actuel des connaissances, on sait que les Arabes l'avaient



Fig. 1 Trass, 2019. © Éric Alendroit.

<sup>1</sup> Voir le dossier sur le site de l'Unesco [en ligne], disponible sur <http://whc.unesco.org/fr/list/1317> [consulté le 16 juin 2020].

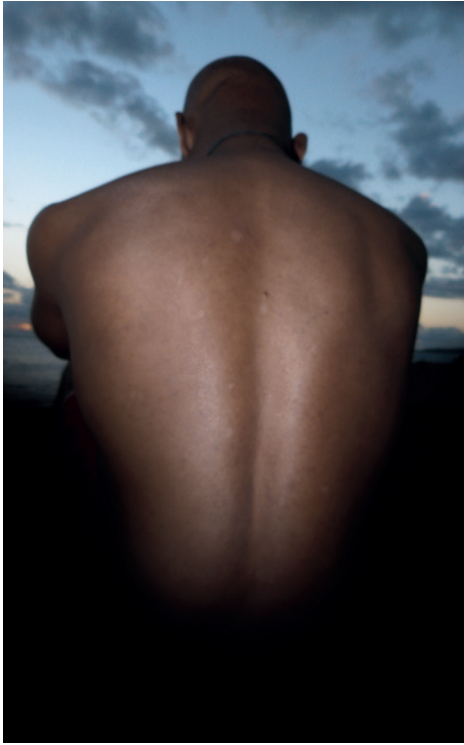


Fig. 2 K, 2013. © Margaux Alendroit.

identifiée au moins depuis le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, car elle figure sur une carte élaborée en 1153 par le géographe arabe, Al-Šarīf al-Idrīsī, d'où, à ce moment de l'histoire, son nom : *Dina Morgabim*, « l'île de l'Ouest ».

Elle est fréquentée trois siècles plus tard par les Européens, principalement les Portugais et les Hollandais. Les cartes contemporaines la désignent tour à tour sous les noms de *Santa Apollonia* (1504), puis de *Mascarenhas* (1513). Elle eut également un nom anglais, *England forest*, attribué par le capitaine de bateau Samuel Castelton (1618). La première empreinte française de l'île se situe en 1638 et la première possession officielle, en 1642, où elle devint « l'île Bourbon » en l'honneur du nom de la famille royale alors au pouvoir.

Jeune géologiquement et humainement, l'île devient un territoire, un espace habité, où s'exerce une autorité. Le peuplement est amorcé en 1646 avec douze rebelles venus de Fort

Dauphin (Madagascar), puis en 1654 avec quatorze Français, venus aussi de Madagascar, et, enfin, a lieu en 1663 la première installation à vocation pérenne avec douze personnes : le colon Louis Payen, Pierre Pau, également français, et dix Malgaches dont trois femmes, les trois sœurs Caze. Parmi elles, Marie donnera naissance en 1668 au troisième enfant né sur l'île et première fille, Anne Mousse.

L'autorité exercée sur le territoire est celle d'un pouvoir colonial, certes sans population précoloniale car l'île était réputée vierge, mais l'histoire française de La Réunion démarre bel et bien dans un rapport de domination où, d'abord tout doucement, puis en s'amplifiant, s'installe l'esclavage colonial à la fin du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, puis durant le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle et jusqu'à la moitié du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Durant cent cinquante ans, la colonie vécut au rythme des enjeux économiques et de la rentabilité. La pression exercée sur les colons par la Compagnie des Indes orientales, titulaire de la concession du Roi, les conduisit à multiplier les mauvais traitements sur leurs esclaves.

De fait, à l'instar de ce qui s'est passé dans tous les pays du monde où se pratiquait l'esclavage, les femmes et les hommes arrachés d'Inde, d'Afrique et de

Madagascar contestèrent leur mise en esclavage. Parmi ces multiples formes de contestation, la plus significative, car elle déstabilise l'ordre colonial, reste le maronage<sup>2</sup>. C'est le fait, pour les personnes mises en esclavage, de s'enfuir, en l'occurrence dans les Hauts et à l'intérieur de l'île, principalement dans les cirques en passant par les ravines. Ces hommes et ces femmes furent les pionniers qui tracèrent les chemins d'une terre vierge pour reconstituer leur espace de vie d'êtres humains libres.

La répression fut féroce et l'instauration des détachements de « chasseurs de noirs » n'empêcha pas les marons de s'affirmer. Après l'abolition de l'esclavage par le décret du 27 avril 1848, contrairement à d'autres pays, notamment dans les Amériques, la communauté *marone* de La Réunion ne survécut pas. Peut-être restait-il un esprit, un état d'esprit, un type de comportement inscrit dans la nécessité de maintenir un certain art de la résistance puisque le territoire resta soumis à une autorité coloniale. L'engagisme, le fait de prendre des travailleurs sous contrat dont les conditions de vie étaient assez proches de celles des esclaves, remplaça l'esclavage pour satisfaire le besoin de main-d'œuvre. Encore cent ans (1848-1946) furent nécessaires pour arriver à la fin de la colonie. La sortie du système colonial s'opéra par une intégration dans le pays colonisateur, portée par la loi du 19 mars 1946 visant à faire des quatre « vieilles colonies », à savoir Guadeloupe, Martinique, Guyane et La Réunion, des départements français d'outre-mer (DOM).

Cette histoire intense où le territoire vit, politiquement et économiquement, sous un régime de « dominants/dominés » et où il n'est point question de culture et de patrimoine chez les seconds, produisit l'inattendu. La mise en contact, dans un contexte de domination, d'une diversité de cultures couvrant toutes les aires de civilisations du monde (africaine, asiatique, arabe, comorienne, européenne, indienne, malgache, musulmane...) créa à La Réunion une nouvelle société : la société réunionnaise issue des processus de créolisation. De cette nouvelle société émergent une langue, une cuisine aux multiples facettes, des histoires, des chants, des musiques, des arts de combat, des contes, des savoirs en ethnomédecine, de l'artisanat, des imaginaires, des personnages, des fantômes, des âmes errantes, des mythes, des rituels, des croyances, des superstitions, des créations, des inventions, des expressions corporelles et orales ; en somme ; des cultures pour une culture.

---

<sup>2</sup> La graphie avec un seul « r » et un seul « n » est un choix visant à éviter la confusion avec la couleur ou le fruit mais aussi à réintroduire la graphie utilisée au XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, cette graphie était couramment utilisée dans les documents administratifs de la Compagnie des Indes orientales, dans les rapports de détachement (Archives départementales de La Réunion C<sup>o</sup>1009, C<sup>o</sup>944 à 1068) ou encore dans les textes littéraires. Ainsi, en 1773 dans *Voyage à l'île de France*, Bernardin de Saint-Pierre écrit en parlant du Morne Brabant : « C'est là où se réfugient les Noirs marons ».



La Réunion est une île carrefour de l’océan Indien, lui-même carrefour dès l’Antiquité, comme l’attestent les cartes du VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et bien d’autres phénomènes dans les grands mouvements du monde mettant en contact ces civilisations (Vagnon, 2017). Pas facile d’être cette « entité » nouvelle dans un pays tel que la France, qui n’a pas les codes de la diversité, qui se trouve en difficulté entre les Lumières, la philosophie humaniste, les déclarations de liberté et des droits

## Maloya

**L**e maloya est l’un des marqueurs culturels forts de La Réunion. C’est un élément patrimonial emblématique, polysémique et complexe. Le maloya se pratique lors des cultes aux ancêtres que l’on nomme servis malgas ou servis kabarré. Durant les cérémonies, des offrandes sont données aux ancêtres pour les honorer (sacrifices d’animaux et autres mets qu’ils appréciaient de leur vivant). La cérémonie se déroule du matin au matin, les chants accompagnent l’entrée en relation avec les ancêtres qui se manifestent dans le corps vivant d’un membre de la famille ou d’autres participants(e)s. Cet aspect sacré et très familial s’est ouvert au public (sur invitation ou totalement public) et ne cesse d’évoluer vers les formes profanes, spectaculaires, scéniques.

Le maloya, selon les mots attribués à monsieur Firmin Viry, une des figures du genre, est « comme le vent, il est insaisissable ».

Je partage ici la description présentée dans le dossier de candidature à l’inscription sur la Liste représentative du Patrimoine culturel immatériel : « Le maloya désigne une forme chantée et dansée qui est généralement identifiée comme d’origine ou d’affinité africaine et malgache. Apportée par les esclaves puis les engagés africains et malgaches, elle est

très tôt, sous le terme « tchéga », décrite et représentée dans les récits des voyageurs ou les lithographies des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Le maloya est un exemple particulièrement net des processus de créolisation culturelle qui se sont opérés dans l’espace des plantations sucrières, en particulier au contact des engagés venus des villages de l’Inde du Sud et qui apportaient leurs mélodies, leurs épopées, leurs mythes, leurs rituels. Les textes chantés du maloya « traditionnel » empruntent aussi aux romances françaises des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Le mot « maloya », dont l’étymologie probablement malgache ou est-africaine reste floue, s’est ensuite généralisé. Dans sa forme traditionnelle, le chant du maloya est exécuté en alternance entre soliste et chœur. Il est accompagné par un ensemble de tambours (rouler), d’idiophones (piker, sati) et de hochets (kayamb). À ces instruments, peuvent s’ajouter, selon les formes et les contextes d’exécution, le bob (un arc musical), d’autres percussions d’introduction récente comme les djembés d’Afrique de l’Ouest ou les congas d’Amérique latine et, dans le cas du maloya électrique, des instruments modernes (guitares, synthés, basse, batterie...). Les textes du maloya sont le plus souvent composés en créole, bien que l’on utilise parfois une forme de malgache créolisé ».



humains et, dans le même temps, porte aveuglément un passé-présent colonial et esclavagiste.

Face au mépris et au déni de ces cultures réunionnaises, la réponse ne se fit pas attendre. Des années 1950 aux années 1980, militant(e)s culturel(le)s, universitaires, politiques, syndicalistes, collectivement ou individuellement, exprimèrent une forte revendication identitaire face à la dureté de la volonté d'assimilation, face à la promesse d'uniformité des politiques culturelles. Les Réunionnais(e)s savent, pressentent qu'ils ont une culture, voire des cultures, et qu'ils la/les vivent au quotidien sans que les espaces des savoirs ne lui/leur fassent de la place. On continue de recevoir à l'école l'enfant en dehors de sa langue, de son environnement socio-culturel. On continue « d'interdire » le maloya, création artistique réunionnaise qui devient, le 1<sup>er</sup> octobre 2009, le premier élément outre-mer inscrit sur la Liste représentative du Patrimoine culturel immatériel de l'Humanité par l'Unesco.

## 2. L'utopie unesquienne

Dans ce contexte historique, il nous faut confronter notre position avec l'utopie unesquienne concrétisée par l'adoption de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel le 17 octobre 2003. Celle-ci est bien le fruit d'un travail d'élaboration visant à corriger les hétérarchies, notamment culturelles imposées au reste du monde par les anciennes puissances coloniales. Toute intervention dans le champ culturel devient alors une mise en évidence à la fois des singularités, des complexités et des antagonismes non résolus au sein du territoire et du local vers le national.

La Réunion se trouve à la fois du côté des pays du Nord, de l'Occident français et européen et du côté des pays du Sud et de l'océan Indien. Elle est « riche » et « pauvre ». Elle est rationnelle, cartésienne, bureaucratique, organisée selon la démocratie représentative et, en même temps, marquée par l'oralité. Elle est intuitive, immatérielle, *marone*, en relation avec toutes les forces visibles et invisibles. Elle est juive, orthodoxe, animiste, hindouiste, bouddhiste, musulmane (chiite et sunnite), athée, chrétienne, évangéliste, protestante et, surtout, se pratiquent en son sein, pour beaucoup de personnes, plusieurs croyances à la fois. Le point de tension tient à la position du dominant qui reste historiquement ancré dans une vision politique centraliste où l'unité passe par l'uniformité. Or, La Réunion est complexe et vivante, réductible à aucune de ses « mille parts », comme le formulait le journaliste et écrivain réunionnais Alain Lorraine.

La Convention de 2003 constitue un moment historique de mutation. Le paradigme du patrimoine culturel, à défaut d'être changé, s'est élargi à la sphère de l'intime, du personnel, du local, dénommé depuis patrimoine culturel immatériel. Il est question d'instaurer de nouveaux équilibres entre le Nord et le Sud et de considérer les individus dans leur diversité. Lors du colloque « Le patrimoine culturel immatériel : les enjeux, les problématiques et les pratiques » qui se tint en 2003 à Assilah (Maroc), Javier Pérez de Cuéllar, alors ambassadeur du Pérou en France et ancien secrétaire général de l'ONU et président de la Commission mondiale de la culture et du développement, annonçait avec précaution au sujet de la future convention : « Dans ce texte a été soigneusement consigné que ce sont les États membres qui identifieront et définiront les éléments du patrimoine immatériel à l'intérieur de leurs propres territoires, avec la participation des communautés, des groupes et des ONG pertinentes, afin que les activités de sauvegarde ou de promotion ne soient pas susceptibles de créer des difficultés d'unité nationale pour les pays ». Le prix à payer pour les populations porteuses de différences culturelles n'est ici pas considéré.

L'État français, principal animateur du dispositif, a ratifié cette convention trois ans plus tard, en 2006. C'est durant cette période qu'eut lieu le transfert de la compétence de l'Inventaire aux Régions (art. 95 de la loi du 13 août 2004 relative aux libertés et responsabilités locales), transfert rendu effectif par la Région Réunion en 2014, soit dix ans après, avec la création du service régional de l'Inventaire (SRI).

Le temps culturel réunionnais était alors encore à celui de l'impulsion donnée par l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1981 avec l'ouverture du paysage audiovisuel, la création des associations, des groupes de musique, des activités artistiques et culturelles qui donnent à croire que les luttes des années antérieures ont été gagnées. Il semble que sur le territoire de La Réunion, « l'ovni<sup>3</sup> » devint une météorite. La Convention n'est pas tout de suite apparue comme un levier, une opportunité pour réinterroger ou poursuivre les interrogations identitaires avec une référence favorable. Le dynamisme des associations, des universitaires, et, tout simplement, des individus, ne faiblit pas, mais il ne rejoignit pas de façon explicite et significative la dynamique de la Convention de 2003. À cette époque quasi aveugle, un projet s'y attache, celui d'un futur centre culturel et musée, à savoir La Maison des Civilisations et de l'Unité réunionnaise (MCCR), dont les travaux avaient été amorcés depuis 2001. On y parle volontiers de patrimoine du temps présent, de patrimoine culturel vivant, une collecte est d'ailleurs organisée pour le recenser.

---

<sup>3</sup> Expression attribuée à un responsable français pour marquer l'indifférence des institutions à l'égard de la Convention à ses débuts.

On initie également un titre honorifique, celui de *Zarboutan Nout Kiltir* (ZNK), pour rendre hommage aux porteurs de savoirs et de savoir-faire. Mais jusqu'en 2009-2010, il n'est pas question de patrimoine culturel immatériel : la Convention n'existe pas. La toute première action de formation sur ce sujet aura lieu en octobre 2016 seulement, soit treize ans après. Il s'agissait de la formation au renforcement des capacités à faire l'inventaire des patrimoines culturels immatériels, faisant suite à un appel à projet du ministère de la Culture.

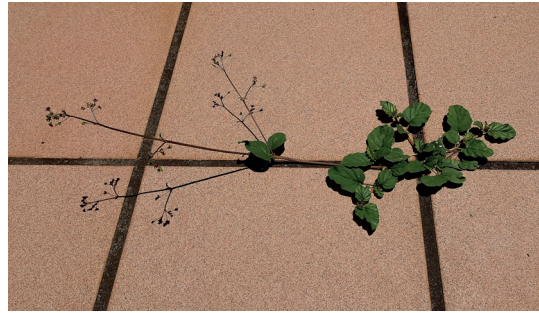


Fig. 3 Kass béton, 2019. © Éric Alendroit.

L'inscription du maloya sur la Liste représentative du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité est à ce titre éloquent de la difficulté rencontrée par La Réunion pour réussir cette nouvelle démarche.

À la proclamation de l'inscription du maloya, j'étais en joie. Cette joie fut de courte durée, car dans les jours qui ont suivi l'annonce, quantité de discussions, de tensions, de polémiques voire de contestations se sont exprimées à La Réunion à travers la presse quotidienne et les différents médias. Des individus, des groupes, des communautés ne s'y reconnaissaient pas, ni dans le « besoin » d'avoir fait cette inscription, ni dans la manière par laquelle elle fut réalisée en amont. Jalousie, mesquinerie, politisation et personnalisation sont autant d'explications possibles suscitant maintes interrogations. L'essentiel que je retiens, c'est que la représentativité faisait ici fi des conflits internes. On trouve au moins trois genres musicaux à La Réunion : le séga, le bal tamoul et le maloya. Aucun ne peut revendiquer à lui seul d'être « la » représentation de La Réunion, la visibilité accordée à l'un faisant aussitôt ressurgir le sentiment largement partagé d'une exclusion des autres. Tantôt le maloya se trouve banni puis pris en main, à partir des années 1950, par le Parti communiste réunionnais (PCR). Tantôt le séga est à l'honneur comme musique et danse pour les événements festifs (mariage, communion, bal...). Il bénéficie d'une visibilité médiatique avec des relais majeurs (émissions de radio sur la chaîne publique) puis il est relégué. Pas assez « fun », pas assez contestataire, il se redynamise alors grâce à une appropriation par de jeunes musiciens. Quant au bal tamoul, il se situe dans la discrétion de la communauté des praticiens hindouistes. Pour autant, sa qualité et son appropriation ne sont absolument pas moindres. Il convient de préciser, à la lumière des travaux de l'ethnomusicologue Guillaume Samson, que le séga et le maloya sont deux musiques issues de la même branche, le tchéga.

L'inscription du maloya apparut ainsi comme une substitution ou encore une usurpation. Et elle a déclenché la colère, d'autant plus que le dossier d'inscription avait été porté par l'équipe de la MCUR sous la présidence régionale de Paul Vergès, également leader historique du parti communiste réunionnais. L'identification à sa personne et l'écho avec le temps où le maloya se confondait avec les luttes sociales, syndicales et politiques, notamment celle de la revendication autonomiste ne pouvaient pas laisser insensibles celles et ceux qui en étaient les adversaires.

Près de quinze ans après, nous voilà de nouveau devant la possibilité d'interroger ce pouvoir d'exister, de faire communautés, d'avoir voix au chapitre, de participer, d'affirmer notre consentement. De dire ce qui pour nous est patrimoine.

### 3. Un enjeu majeur

Le territoire est ici riche surtout d'une grande diversité de patrimoine culturel immatériel et, pourtant, nous importons les mêmes égarements que le territoire national aux débuts de la mise en œuvre de la Convention de 2003 : course à l'inscription, peu d'engagement sur le plan de la sauvegarde, absence de référent clair, pour l'essentiel.

Je n'ai pas de solution toute faite à soumettre, mais plutôt une intention qui, je l'espère, appellera votre envie de partager des expériences, d'ici ou d'ailleurs, visant à favoriser une prise en main de la valorisation du patrimoine culturel immatériel à La Réunion par les acteurs du territoire eux-mêmes.

Il n'y a plus de demande du local vers le national, mais une prise en charge du local à faire et à chercher à faire avec ce qui est manifestement différent. Le territoire vit ici le moment de la nécessaire émancipation comme y invitent les lois de décentralisation, les conventions internationales sur les droits culturels et la diversité culturelle.

Ma réflexion vise à interroger une (re)prise en main pour piloter une démarche de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Il s'agit de trouver de nouvelles solutions pour le futur. Pour ce faire, je vais utiliser le Quadrant Ariane, l'un des outils de la méthode Ariane® créée par Olivier Ronceray. Cette dernière s'appuie sur un langage graphique qui s'articule autour d'un ensemble de modèles logiciels appelés « Navigators », conçus pour recevoir et organiser de l'information brute. Le quadrant est l'un de ces Navigators.

Les paramètres du quadrant sont prédéfinis et peuvent s'enrichir comme suit : **Valide** : confirmé, compétitif, intégration réussie d'une expérimentation, pertinent au contexte...

**Innovant** : déjà fait, à généraliser, prototype fiable...

**Anticipé** : prématuré, à inventer, bonnes idées à développer, suggestions, à tester, insuffisamment construit...

**Obsolète** : périmé, nocif, non compétitif, dépassé...

Je vais remplir chacune des parties du quadrant avec mes propres représentations à ce moment de notre rencontre. Ensuite, je dégagerai quatre actions de transformation de ces représentations en suivant le modèle :

**Garder** symbolise le passage de l'Innovant au Valide. Ce sont les choses à garder, à maintenir, à conserver...

**Introduire** symbolise le passage de l'Anticipé à l'Innovant pour introduire quelque chose de neuf, de différent en interne et en externe...

**Créer** symbolise le passage de l'Obsolète à l'Anticipé, le moment où l'on sort du néant, où l'on réalise pour la première fois...

**Quitter** symbolise le passage du Valide à l'Obsolète. C'est le moment pour lâcher, archiver, abandonner, mettre à la poubelle...

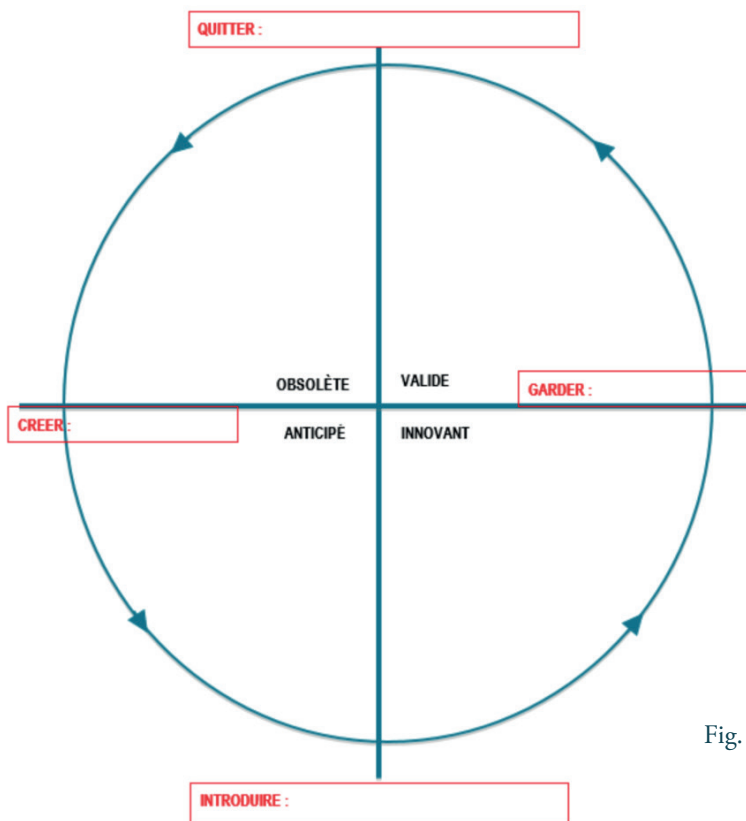


Fig. 4 Le Quadrant Ariane.  
© Olivier Ronceray.

Ce travail de collecte d'informations et leur traitement se fait en lien avec l'objectif énoncé de (re)prendre la main pour piloter une démarche réunionnaise de valorisation du patrimoine culturel immatériel dans l'avenir.

Mes choix concernant ce qui est **Valide** :

- un peuplement réunionnais diversifié ;
- l'art de la création dans un contexte de domination ;
- un héritage politique : le maronage.

Mes choix concernant ce qui est **Innovant** :

- la pratique d'un dialogue interculturel au sein du Groupe de dialogue interculturel et religieux depuis 2001 ;
- l'expérience menée dans le cadre du projet MCUR qui pose les jalons de ce qui depuis est entré dans la doxa réunionnaise tels que le processus de créolisation, l'itinéraire des savoirs, des objets, réappropriation et réinvention, l'unité dans la diversité, l'amorce de la culture du réseau ;
- l'amorce d'une collaboration avec les acteurs nationaux du champ du patrimoine culturel immatériel (Centre français du patrimoine culturel immatériel et département du Pilotage de la recherche et de la Politique scientifique (DPRPS) au sein de la direction générale des Patrimoines, ministère de la Culture).

Mes choix concernant ce qui relève de l'**Anticipé** :

- la définition et l'interprétation des termes majeurs de la Convention 2003 ;
- le recours systématique au passé et aux notions propres à la Convention de 1972 (authenticité, esthétique, profondeur historique, l'objet) ;
- la corrélation entre la persistance des inégalités sociales et économiques et le fait culturel pouvant réduire le désir du partage des cultures, ce qui pourrait entraîner ce que Marc Auger décrit dans son ouvrage *Où est passé l'avenir ?* : « Les inégalités, les injustices mettent à mal les idéaux de respect de la démocratie. »

Enfin mes choix concernant ce qui est **Obsolète** pour atteindre l'objectif fixé :

- utiliser les outils du système dominant non conçus pour une société plurielle ;
- continuer à croire que quelqu'un d'autre – l'État, les différentes institutions locales – fera à notre place ;
- porter le discours colonial à notre insu.

## Conclusion

L'expérience réunionnaise dans le cadre de la mise en œuvre de la Convention de 2003 donne à penser les écarts et à confronter les intentions générales avec la singularité et les réalités du territoire, et ce au sein d'une même entité politique. Prendre en main ne remet pas en cause l'autorité centrale mais invite à un nouvel exercice du pouvoir sur le territoire et de véritablement faire du patrimoine culturel immatériel un enjeu piloté pour un mieux vivre réunionnais.

En trois cent cinquante ans, La Réunion a développé, consciemment ou intuitivement, une réelle capacité à résister, à lutter et à créer. La diversité des pratiques culturelles en est témoin. Nous parlons bien d'un territoire sans population précoloniale au sein duquel les hommes et les femmes ont des origines très variées et dans lequel ces hommes et ces femmes, confrontés à un système économique et politique de domination, sont parvenus à recréer une langue (le créole réunionnais), le fonnkèr (poésie), des danses, des chants, des pratiques sociales... Cette force créatrice en milieu contraint est à **Garder** et promouvoir au sein même de la population à qui on a dit le plus souvent qu'elle était sans passé, sauf celui des ancêtres gaulois.

Il apparaît utile d'**Introduire** de nouveaux outils de pilotage stratégique qui responsabilisent et associent pleinement celles et ceux qui sont concerné(e)s, celles et ceux qui vivent sur le territoire et parmi eux, celles et ceux qui sont concerné(e)s selon les éléments de patrimoine culturel immatériel visés. Il nous faut réfléchir à un véritable outil de recherche avec des moyens pour favoriser, notamment, un travail en direction des pays sources, mais aussi pour relever le défi d'une mise en œuvre de la Convention en évitant que le point de vue institutionnel se refabrique comme le leader de la démarche. Il se heurtera à cette complexité voire aux antagonismes sur le terrain tels qu'exposés pour le maloya.

Il convient également de **Créer** une dynamique concertée de valorisation du fait d'être Réunionnais en soulignant le caractère avant-gardiste de l'expérience réunionnaise. Sans vanité ni arrogance, il s'agit ici d'avoir la conscience d'une société nouvelle dont l'unité est indissociable du multiple, de la pluralité. L'identité est ici réellement vécue comme faite des liens que l'on tisse, dans la relation que nous nourrissons avec l'Autre depuis longtemps déjà. Nous sommes ici héritiers et non propriétaires des patrimoines car ils émanent des itinéraires et de ce que, avant nous, il en a été fait, et de ce que nous voulons, ensemble, en faire. Cela conduit à bouger des lignes. Nous ne pouvons nourrir l'imaginaire du futur d'une construction identitaire basée sur les mêmes logiques qu'au niveau national, à savoir ériger en critères d'appartenance le droit du sol ou du sang pour faire peuple.



Enfin, nous avons à **Quitter** l'illusion que nos **Valides** sont immuables. Il existe déjà des atteintes sur la biodiversité et sur les écosystèmes ainsi que des pertes de pratiques et des formes de ressourcement communautaire. Il existe déjà des replis à caractère nationaliste et la gouvernance reste relativement floue au sujet du patrimoine culturel immatériel – nous n'avons pas de référent patrimoine culturel immatériel au service déconcentré de l'État, la direction des Affaires culturelles, ni de département de sciences sociales à l'université.

Je suis conscient que ce travail de transformation dont l'objectif est de tenter autre chose et autrement se situe dans un temps long. Mais comme toute longue marche, il faut commencer par un premier pas.



Fig. 5 Domin, 2008. © Éric Alendroit.

## Remerciements

Je remercie l'ensemble de l'équipe de la Maison des Cultures du Monde-Centre français du patrimoine culturel immatériel pour son accueil et la qualité de l'organisation. Je remercie également son président, Chérif Khaznadar, que j'ai eu l'occasion de rencontrer à La Réunion il y a une huitaine d'année et, enfin, je remercie Séverine Cachat, la directrice.



## Bibliographie

APPADURAI, Arjun. *Géographie de la colère, La violence à l'âge de la globalisation*. Paris : Payot & Rivages, 2009.

AUGER, Marc. *Où est passé l'avenir?* Paris : Éditions du Panama, 2008.

BORTOLOTTO, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme (coll. « Cahiers d'ethnologie de la France »), 2011.

COMBEAU, Yvan et MAESTRI, Edmond. *Histoire de La Réunion, de la colonie à la région*. Paris : Éditions Nathan, 2002.

GHASARIAN, Christian. *Anthropologies de La Réunion*. Paris : Éditions des Archives contemporaines, 2008.

HOARAU, Laurent, RABESAHALA, Charlotte, DUMONT-AH LIME, Sylvain et association MIARO, *Rendu de l'étude sur le mar(r)on(n)age à la Réunion, Saint-Denis, Service patrimoine de la Région Réunion*, 2015.

DUVIGNAUD, Jean (dir.). *Le patrimoine culturel immatériel : Les enjeux, les problématiques, les pratiques*. Paris/Arles : Maison des Cultures du Monde/Actes Sud (coll. « Internationale de l'Imaginaire », nouvelle série), 2004/17.

LORRAINE, Alain. *La Réunion, île de mille parts*. Arles : Editions Actes Sud, 2001.

POURCHEZ, Laurence (dir.), *Créolité, créolisation : regards croisés*, Paris, éditions des archives contemporaines, 2013.

RONCERAY, Olivier et TOURNON-RONCERAY, Maryse, *Le Paradigme Ariane. Voyage au cœur du chaos : instrumentation, thème et pratique* [en ligne], disponible sur <http://test.ariane-ise.fr/doc/livre-ariane.pdf> [consulté le 16 juin 2020].

Vagnon, Emmanuelle et Vallet, Éric, *La Fabrique de l'océan Indien. Cartes d'Orient et d'Occident (Antiquité-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017.

VERGES, Françoise et MARIMOUTOU, Carpanin, *Projet scientifique et culturel de la Maison des Civilisations et de l'Unité réunionnaise. Pour un Musée du temps présent*. Saint-Denis, La Réunion, 2005.



**Partie 2**  
**Essais d'épistémologie**  
**politique**



Rémi Bénos

## **Le territoire comme aporie. De quelques questionnements libertaires sur la patrimonialisation**

### **Résumé**

Le patrimoine est-il avant tout un outil de domination ou participe-t-il aux logiques d'émancipation ? Ce questionnement constitue le fil conducteur d'une réflexion en chantier, basée sur l'hypothèse suivante : le patrimonial est immanquablement rattaché à ce que Debarbieux appelle le « paradigme territorial ». C'est le territorial qui pose problème au patrimonial. L'exposé propose de faire un pas de côté avec les théories anarchistes pour faire advenir le territoire comme aporie. Le territoire y apparaît comme une contradiction insoluble. Les théories anarchistes n'échappent pas au paradigme territorial, mais témoignent du souci de le contourner. S'ensuivent quelques réflexions sur la catégorie de PCI et sa potentielle pertinence pour penser l'aporie du territoire.

**Mots-clés** : émancipation, paradigme territorial, anarchisme

### **Abstract**

Is heritage above all a tool of domination or is it part of the logic of emancipation? This questioning is the thread of a reflection in the works, based on the following hypothesis: the patrimonial is inevitably related to what Debarbieux calls the "territorial paradigm". It is the territorial dimension that causes problems to heritage. The presentation proposes to take a step aside with anarchist theories to make the territory come as aporia. The territory appears as an insoluble contradiction. The anarchist theories do not escape the territorial paradigm but testify to the problem of circumventing it. Following are some reflections on the category of PCI and its potential relevance to think about the territory's aporia.

**Keywords**: emancipation, territorial paradigm, anarchism

Cet exposé se déroulera en trois temps. Je commencerai par présenter le point de départ et l'hypothèse qui me sert de fil conducteur : la catégorie de patrimoine est engoncée dans un « paradigme territorial » qui contraint son potentiel émancipateur. Je proposerai ensuite un détour par les théories anarchistes pour alimenter cette réflexion et poser la question du territoire comme aporie. Cela permettra enfin de discuter du PCI et d'identifier quelques-uns des chantiers possibles.

## 1. Patrimoine/Territoire = domination ou émancipation ?

### 1.1 « Mon » problème patrimonial

Le point de départ de ma réflexion est ce que j'appelle le « problème patrimonial ». Ce n'est pas un résultat de recherche ni les conclusions d'un état de l'art. C'est un point de départ, et la présente contribution, une étape. Ce que je qualifie de « problème patrimonial » correspond tout simplement à un questionnement de fond, qui constitue probablement la trame de mes travaux sur les patrimonialisations depuis bien avant que je ne sache le formuler ainsi : dans quelle mesure la catégorie de patrimoine – et tout particulièrement celle de PCI – contribue-t-elle (encore) à l'émancipation des individus et groupements humains ? Autrement dit, c'est-à-dire « dit en d'autres termes », c'est la question de la liberté qui est posée, liberté émancipatrice, entendue au sens d'autonomie individuelle et collective.

En fait, je suis persuadé que pour beaucoup d'entre nous qui travaillons sur les patrimonialisations, cette question formulée ici de cette façon naïve correspond de près ou de loin à ce qui fait que l'on s'intéresse aux patrimonialisations. Car c'est bien là que réside le problème de fond : le patrimoine est-il une catégorie de domination et de contrôle ou d'autonomie et d'émancipation ? Le patrimoine, on l'a analysé et retourné dans tous les sens. On sait qu'il est maîtrisé par de grands organismes qui en définissent le fond et les codes ; on sait que les États s'intéressent de très près à certains patrimoines mais pas à d'autres. Mais on sait aussi combien la reconnaissance, qui peut être vue comme une lutte sociale et politique, peut être bénéfique et positive pour des communautés toujours preneuses de balises mémorielles et vivantes qui donnent un peu de force collective dans le flot du monde. Dans cette ambivalence, difficile de savoir si le patrimoine est aliénation ou **émancipation des personnes et des groupements humains...** Voilà le problème patrimonial, ou plus précisément la problématique essentielle du patrimoine à mes yeux.

## 1.2 Une hypothèse en chantier : le problème patrimonial réside dans le paradigme territorial

L'hypothèse que je fais est la suivante : pour avancer sur ce problème patrimonial, il faut d'abord creuser la question du territoire. Dans les patrimonialisations, c'est le territoire qui pose problème. Ou plutôt, plus précisément, ce n'est pas le territoire, mais le paradigme territorial dans lequel s'enracine le problème patrimonial qui pose problème. C'est parce que la catégorie de patrimoine se raccroche au paradigme territorial que l'on se pose autant le problème de la liberté, de l'autonomie et de l'émancipation.

Le patrimoine, même immatériel et même culturel, appartiendrait donc au paradigme territorial. Qu'est-ce que j'entends par là ? Je mobilise ici les travaux de Bernard Debarbieux (Debarbieux 2010, 2014, 2015) comme socle principal de mon raisonnement. Pour lui, le « paradigme territorial », c'est tout ce qui renvoie à l'idée selon laquelle « les identités sociales sont co-extensives aux identités géographiques » dans l'espace et dans le temps. Il s'agit donc de s'intéresser à tout ce qui évoque l'idée qu'il y aurait des identités spécifiques aux communes, aux régions, aux nations. Ou mieux encore, qu'il y aurait des identités spécifiques à chaque commune, chaque contrée, chaque vallée, montagne, île, etc. Et ce à quoi les travaux de Debarbieux rendent particulièrement attentifs, c'est aux façons de faire en sorte que ces emboîtements entre identité sociale et identité géographique perdurent dans le temps long, quels que soient les changements sociaux, paysagers, communicationnels (d'infrastructures), etc.

Rien de bien nouveau en tant que tel. Le « paradigme territorial » renvoie finalement à « l'une des formulations les plus anciennes et les plus récurrentes de la pensée géographique » et anthropologique (Debarbieux, 2014). C'est l'ensemble des travaux portant sur le rapport à l'espace des communautés locales qui est concerné par ce que l'on nomme, à la suite de Debarbieux, le paradigme territorial.

« Au cœur de [...] ces travaux réside l'idée que les communautés, les groupes ou les sociétés locales étudiés construisent des mondes dans lesquels les identités collectives, les cultures et les territoires sont fortement redondants, voire isomorphes. [Ces choses-là font probablement écho aux géographes comme aux sociologues]. L'identité en question est conçue comme étant à la fois la source et le fruit de plusieurs processus : identification du groupe à l'espace de vie qui est le sien, même quand il résulte d'une assignation ; projection sur le territoire d'une conception du monde et de la structure du groupe lui-même par le recours à des schèmes spatiaux propres; inscription de formes spatiales, des "marqueurs", visant à singulariser le groupe aux yeux des autres et à créer des discontinuités symboliques. Ces différents processus requièrent

une certaine conscience d'une singularité collective, sinon une conscience de la valeur symbolique de ces inscriptions, en d'autres termes, un degré plus ou moins sophistiqué de réflexivité. » (Debarbieux, 2014).

Pour en revenir à ma discipline de rattachement, la géographie, Debarbieux rappelle combien elle a largement contribué à forger ce paradigme territorial. Et l'on pourrait en dire autant de l'anthropologie. Par extension, la catégorie de patrimoine apparaît fondamentalement attachée à ce paradigme territorial, même s'il a permis – dans une certaine mesure – de contourner le déterminisme par un brin de réflexivité : le patrimoine comme construction sociale s'oppose à l'idée qu'un milieu dit « naturel » imprime des « caractères » aux peuples qui l'habitent. Mais j'en resterai là pour le moment. Ce qui m'intéresse au plus haut point, c'est de constater que ce paradigme territorial ne constitue plus une grille d'interprétation pertinente des modes de vie et des façons d'habiter contemporaines.

De nombreux travaux peuvent être mobilisés pour critiquer « l'idée que les identités s'inscrivent dans une relation consubstantielle au territoire et s'appuient [...] sur un imaginaire de la longue durée » (Debarbieux, 2014). Debarbieux rappelle que Denis Rétaillé montre depuis plusieurs décennies combien des sociétés sahéniennes, qualifiées de « nomades » par les occidentaux, s'inscrivent dans un « espace mobile », ont des pratiques de « sociabilité marquées par l'éphémère », ont des formes sociales qui s'actualisent hors d'un « lieu déjà là » (Rétaillé, 2011). Pour Rétaillé, chaque lieu est unique car « circonstanciel ». C'est la rencontre, donc le lien, qui fait le lieu. Le lieu est mouvant. L'inscription spatiale de ces sociétés ne correspond absolument pas au paradigme territorial, ni en tant que « périmètre » ni en tant que « durée dans le temps long ». Debarbieux évoque par ailleurs les travaux portant sur les migrations internationales pour remettre en cause la pertinence du paradigme territorial. Certains de ces travaux montrent que des regroupements « ethniques » s'inscrivent dans l'espace, mais ce n'est pas le cas de tous les groupes ou minorités qui, pourtant, perdurent sans ce type d'inscription spatiale. On trouve dans la littérature scientifique de nombreuses études de cas très précises sur ce sujet. Le paradigme territorial n'est donc pas immédiat ni universel. Il demeure pertinent pour expliquer certains rapports collectifs aux lieux, mais il ne peut pas être le seul et unique modèle d'interprétation de ces rapports. Enfin, au-delà des critiques empiriques, Debarbieux réinvestit les propositions théoriques d'Appadurai (Appadurai, 2001) ou de Stuart Hall (Hall, 2007), qui mettent à mal le caractère occidental du paradigme territorial et de l'éternelle quête du « triangle magique culture-territoire-identité » (Cueillerai, Abélès, 2002). La critique contemporaine des États-nations et la remise en question de leur légitimité en tant que « tout »



est à la fois symptôme et facteur de la remise en cause du paradigme territorial. Autrement dit, « l'isomorphisme des territoires des États-nations et des inscriptions collectives semble profondément ébranlé » (Debarbieux, 2014), notamment par les flux de marchandises, d'idées et d'individus.

Les critiques empiriques et théoriques paraissent relativement évidentes : le paradigme territorial n'est même plus un sujet d'actualité aux yeux de certains. Le fameux « triangle magique identité-culture-territoire » paraît complètement désuet et ne résiste pas aux modes de vies contemporains. Pourtant, il me semble – il faudrait le vérifier de façon affinée ! – que les chercheurs et les praticiens du patrimoine demeurent en général arc-boutés au territoire et ont bien du mal à s'en défaire. Quelle que soit la perspective, le territorial est toujours là, avec le patrimonial. Et le territorial a probablement de beaux jours devant lui.

## 2. Proposition d'étape : faire advenir le territoire comme aporie par la voie longue de l'anarchisme

### 2.1 L'aporie ou comment faire advenir une contradiction insoluble

Précisons la relation que je fais entre territoire, aporie et « géographie libertaire ». Il me semble que cela nous aidera collectivement pour la suite de cet exposé. L'aporie oblige à des détours, à des explorations originales, comme par exemple la radicalité du détour anarchiste qui me semble pouvoir renouveler certains aspects fondamentaux de la question patrimoniale.

L'aporie vient du grec *aporos*, « **impasse** ». Le Larousse en donne la définition suivante : « Contradiction insoluble qui apparaît dans le raisonnement ». Voilà le point de départ de mon raisonnement, car c'est bien ce qui me semble pouvoir être reporté au « territoire » lui-même ou plutôt, nous le verrons, au paradigme territorial ! Je souhaiterais retenir deux éléments dans cette définition : l'idée de « **contradiction insoluble** » et celle d'« **apparition dans le raisonnement** ». Et puisque c'est la philosophie de Paul Ricœur qui m'a donné le goût de l'aporie, je propose d'explicitier ces deux éléments de définition à partir de ses écrits.

C'est le raisonnement qui fait advenir l'aporie et c'est précisément cela qui la distingue de l'énigme : « L'énigme est une difficulté initiale, proche du cri et de la lamentation ; l'aporie est une difficulté terminale, produite par le travail de la pensée ; ce n'est pas un travail aboli, mais inclus dans l'aporie » (Ricœur, 1986 : 45). L'objectif, pour le chercheur, n'est donc pas de donner une solution mais « une réponse destinée à rendre l'aporie productive, c'est à dire à continuer le travail de la

pensée dans le registre de l'agir et du sentir » (Ricœur, 1986 : 45). L'aporie n'est donc pas une faiblesse de la pensée ou du raisonnement qui les identifie. Au contraire, l'aporie est à mettre au crédit de la pensée qui les découvre ou qui en fait un usage spéculatif. Pour Ricœur, il s'agit donc « moins de résoudre les apories qu'à les faire travailler » (Ricœur, 1985 : 374). Il invite à « conduire la réflexion jusqu'au point où elle appelle, par une aporie interne, une réorientation importante » (Ricœur, 1985 : 374). C'est cette façon de travailler et se spéculer à partir et autour d'apories, donc de contradiction insolubles, d'impasses, que l'on peut appeler « **aporétique** ». Ricœur s'est fait spécialiste de l'aporie, ou plutôt de l'aporétique, donc. Pour lui, l'aporétique, c'est-à-dire travailler *avec* et *autour* d'apories, implique de prendre des « détours », ce qu'il appelle « la voie longue ». « L'aporie renvoie au détour des “voies longues”, aux variations **réglées d'une pluralité méthodique d'approches dont aucune ne saurait prétendre épuiser la question** » (Ricœur, 1969). L'aporie du temps, l'aporie du mal, ont par exemple constitué des carburants pour l'ensemble de son œuvre, ce qui l'a conduit à devenir un grand lecteur et butineur : philosophie, exégèse biblique, littérature, psychanalyse, histoire, anthropologie, sociologie, économie, etc.

Bien. Aurais-je la prétention de me lancer dans une aporétique du patrimoine ou du territoire à mon tour ? Non. Je trouve toujours très délicat de citer quelqu'un comme Ricœur dans ce type d'exposé, car cela peut donner l'impression d'avoir l'ambition de s'inscrire dans son sillage. Si vous vous attendez à une réflexion de l'ampleur de la sienne, mieux vaut prévenir que vous serez déçu ! Ici, Ricœur est source d'inspiration pour la démarche intellectuelle. Je propose donc seulement de m'en inspirer en retenant ceci : c'est au travers de contournements théoriques, de postures différentes et de démarches constamment renouvelées, que l'on peut avancer dans la compréhension pratique et théorique d'un problème de fond et spéculer sur une impasse, une contradiction insoluble. Se donner une aporie comme programme de travail, c'est donc se forcer à faire des détours. C'est ainsi qu'il faut comprendre la proposition de « géographie libertaire du patrimoine » qui suit.

## 2.2 Précisions sur les notions d' « anarchisme » et de « géographie libertaire »

Pour l'ensemble de cet exposé, je ne fais aucune distinction entre libertaire et anarchiste, « les » libertaires et « les » anarchistes, théorie libertaire ou anarchiste. Cette indistinction se justifie notamment par le contexte national d'élocution : en France, et en français, l'anarchisme est ordinairement affublé de valeurs plutôt négatives (destruction, chaos, etc.), ce qui n'est pas le cas de « libertaire » (qui est, parfois, plutôt positivement connoté).

J'utiliserai ici l'expression d'« anarchisme » pour parler de l'ensemble des théories et des pratiques radicalement anti-autoritaires, au sens de refus de toute forme de domination. Pour autant toutes ces théories et ces pratiques anti-autoritaires contemporaines ne se réclament pas forcément de l'anarchisme *dit* « classique », qui fut l'un des deux grands socialismes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans le sillage de certaines personnalités (Proudhon, Bakounine, Michel, Reclus, Kropotkine, etc.) et de certains événements (Commune de Paris, début de la révolution des soviets de 1917, Espagne 1936-1939, etc.).

Parler d'anarchisme au singulier n'a pas de sens. Il n'y a pas d'anarchisme unifié et cohérent. C'est une commodité de langage que je m'autorise ici. Cela est fondamental : Philippe Pelletier définit l'anarchisme comme le refus d'un principe directeur unique (Pelletier, 2012). Contrairement aux idées reçues, cela ne signifie pas que l'anarchie soit le chaos, ce serait même « la plus haute expression de l'ordre » pour Elisée Reclus. Pour lui, l'anarchie est conçue comme une forme ultime d'intelligence collective : c'est seulement parce que l'on est encore trop idiots et mal organisés que l'on a éprouvé un besoin d'autorité pour vivre ensemble, donc de soumission, y compris volontaire. Ce qui relie toutes ces théories et expériences particulières, c'est qu'elles se fondent sur une éthique et une pratique de l'action directe et de démocratie directe, avec pour objectif l'émancipation individuelle et collective. L'une des modalités étant la mise en œuvre d'auto-organisations autogérées : le fédéralisme et le municipalisme libertaire, le mutuellisme et les coopératives autogérées en constituent certaines des formulations les plus connues.

Dans le monde académique, contrairement au marxisme, très peu d'universitaires se sont auto-qualifiés d'anarchistes bien qu'ils aient largement contribué à ce que les contemporains revendiquent comme héritage. Je pense ici à Foucault, Deleuze et Guattari par exemple. Aujourd'hui, rares sont les personnalités à se revendiquer anarchistes : l'américain Noam Chomsky et le britannique David Graeber font figure d'exception. L'anthropologie, depuis Pierre Clastres notamment, est très clairement connectée à la problématique anarchiste. Mais ce sont probablement les géographes qui en partagent le plus grand héritage (Pelletier, 2009, 2013 ; Ferretti, 2019). Notons que parler d'anarchisme au singulier n'a pas de sens, mais parler de « géographie anarchiste » ou de « géographie libertaire » non plus. Il peut y avoir des géographes anarchistes, mais pas forcément de « géographie anarchiste », malgré cette filiation particulièrement forte et originale, historique, entre les géographes et l'anarchisme, qui mérite d'être connue et qui justifie à mes yeux que j'y fasse référence dans le titre de cet exposé. En anthropologie, David Graeber est devenu une icône avec son stimulant opus intitulé *Pour une anthropologie anarchiste* qui

reste, selon lui, à fonder (Graeber, 2006)<sup>1</sup>. Il a probablement permis de reparler des travaux précurseurs de Pierre Clastres. En France, Marc Abélès s'est lui aussi lancé dans cet exercice récemment avec *Au-delà de l'État* (Abélès, 2014) dans lequel il propose un bilan de Clastres et de Foucault. Ce dernier est d'ailleurs tout à fait révélateur d'une caractéristique chez les chercheurs francophones : l'anarchisme est omniprésent mais peu d'intellectuels s'en revendiquent. À l'inverse, les universitaires anglo-saxons semblent davantage s'inscrire dans ce qu'ils ont nommé les *Anarchist studies*<sup>2</sup> et revendiquent même un *anarchist turn* (Blumenfeld, 2013). Aujourd'hui, c'est par le terrain et par le mouvement social que les théories anarchistes refont surface : ZAD, occupations de ronds-points et de places, expériences alternatives situées et territorialisées, etc. L'anticapitalisme renouvelle le rapport à l'espace, aux lieux, aux territoires, de façon nouvelle par rapport aux mouvements sociaux issus du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Certains observateurs voient là le passage d'une ontologie marxiste du temps à une ontologie anarchiste de l'espace. L'anarchisme est effectivement caractérisé par une projection spatiale et territoriale que n'a pas le marxisme. Le municipalisme et le fédéralisme libertaire sont, par exemple, certaines des pierres angulaires du projet anarchiste. L'anarchisme s'inscrit dans les lieux et dans les territoires, en pratique et *in situ*.

### 2.3 Penser le territoire comme aporie avec les anarchistes

Examinons la piste suivante : si l'on fait un pas de côté avec les anarchistes, le territoire devient une aporie dans son rapport au principe fondamental de liberté. C'est le détour, parmi d'autres possibles, que je propose de suivre. Pourquoi ? Le concept de territoire est constamment travaillé<sup>3</sup> par deux tensions :

- la tension identité/altérité (nous, la communauté, le groupe, eux, les autres, etc.) ;
- la tension ouverture/fermeture (ici, chez nous, circulation, limite, etc.).

La problématique libertaire a l'avantage de poser des questions radicales, au sens étymologique du terme. Son affirmation, même auto-organisée et reconnue par d'autres communautés auto-organisées, sans intervention d'autorité suprême,

<sup>1</sup> Un opus similaire a été produit par Simon Springer (2018). Voir aussi la lecture critique et complémentaire de Philippe Pelletier (2019).

<sup>2</sup> Revue [en ligne] disponible sur <https://www.lwbooks.co.uk/anarchist-studies> [consulté le 18 juin 2020].

<sup>3</sup> Le lecteur pourra se reporter à la très abondante littérature scientifique traitant du concept de « territoire », depuis une trentaine d'années, en géographie, aménagement, sciences politiques, anthropologie, sociologie, mais aussi en droit et en économie.

est intrinsèquement excluante. Le territoire crée *a priori* un dedans et un dehors, un nous et un eux. L'éthique anarchiste condamne *a priori* ces aspects. Pourtant, l'anarchisme fait du territoire une catégorie théorique et pratique centrale ! Le territoire est le pivot du projet anarchiste, qui se caractérise par une forte dimension spatiale. C'est par la relation entre une multitude d'entités collectives auto-organisées au niveau local – voilà le territoire – que les théoriciens anarchistes appliquent les principes d'horizontalité, de mutuellisme, de collectivisme ou d'individualisme associatif, mais aussi d'action quotidienne : la révolution est en cours, inutile d'attendre un hypothétique « grand soir » (même si chacun se tient prêt et travaille à la provoquer).

Si le territoire pose le problème de l'exclusion, il ne peut donc être pensé autrement que dans un cadre relationnel : la problématique territoriale devrait être d'emblée pensée dans sa relation aux autres. Sur un plan anthropologique, c'est ce que les travaux de Charles Macdonald explorent (Macdonald, 2016, 2018)<sup>4</sup>. Sur le plan politique, c'est ce que le fédéralisme libertaire propose (Jourdain, 2019). Il apparaît pourtant que l'emprise du paradigme territorial vaut pour certains des plus célèbres penseurs de l'anarchisme.

## 2.4 Illustration de l'aporie du territoire chez Bookchin

Dans quelle mesure les théoriciens anarchistes ont-ils travaillé cette aporie du territoire ? Elle les embarrasse plus que tout, comme le montrent les théories communalistes élaborées par Murray Bookchin dans les années 1990 et qui connaissent un certain succès aujourd'hui<sup>5</sup>.

Son texte fondamental est intitulé *Pour un municipalisme libertaire* (qu'il appellera plus tard « communalisme »). L'étude de celui-ci montre comment Bookchin, à la suite de Gustav Landauer ou Piotr Kropotkine au début du xx<sup>e</sup> siècle, construit sa réflexion en se référant aux sociétés précapitalistes qui précèdent les États-nations. Son intérêt pour ces sociétés réside dans le fait que les affaires publiques étaient gérées au niveau communautaire. La communauté est l'un de ses concepts-clés qu'il définit comme « une association municipale de gens renforcée par son propre pouvoir économique, sa propre institutionnalisation des groupes de base et le soutien

4 Philippe Pelletier (2018) alimente également des pistes nouvelles concernant le rapport territoire/communauté.

5 De nombreuses publications récentes permettent d'approfondir le sujet. Pauline Cossart en propose un panorama particulièrement représentatif dans un excellent article de la revue *Participations*. Les revues *Ballast* (Décembre 2019) et *Mouvements* (Janvier 2020) ont également publié des numéros spéciaux sur le sujet.

confédéral de communautés similaires organisées au sein d'un réseau territorial à l'échelle locale et régionale » (Bookchin, 1995)<sup>6</sup>. La plupart du temps, c'est cela qu'on retient de Bookchin : la démocratie directe, les assemblées citoyennes localisées, le fédéralisme libertaire, etc.

Mais ce que l'on oublie parfois, c'est la façon dont il glorifie l'harmonie à la fois individuelle et collective, partagée par les membres de la communauté dans un lieu donné et au quotidien. Même s'il se méfie du caractère « atavique » que revêt l'idée de communauté, Bookchin rappelle combien les sociétés précapitalistes avaient un « enracinement dans une culture politique fertile faite de discussions publiques quotidiennes » ; « cette culture s'enracinait dans des fêtes civiques, des commémorations, dans un ensemble partagé de joie et de douleurs communes, qui donnaient à chaque localité (village, bourg, quartier ou ville) un sentiment de spécificité et de communauté » (Bookchin, 1995). Pour lui, « une politique de ce genre était organique et écologique » (Bookchin, 1995). C'était un processus constant de discussions et d'interactions directes, physiques, entre des individus citoyens qui « avaient le sentiment de contrôler [leur] destin » (Bookchin, 1995). « La communauté constituait une unité éthique de libres citoyens » (Bookchin, 1995). Une « unité » ? Une politique « organique » ? Un sentiment de spécificité donné par une culture « enracinée » dans différentes pratiques partagées ? Une communauté unie, conduisant une politique organique et enracinée dans une culture locale partagée par des festivités et des pratiques communes : le paradigme territorial flotte dans l'air.

Bookchin est tout à fait conscient de la difficulté de son projet. Il met beaucoup d'énergie à essayer de l'adapter aux enjeux des sociétés actuelles. Mais son approche « organique » de la politique le piège dans ce que j'appelle le paradigme territorial. « La politique [...] est un phénomène organique. Elle est organique au vrai sens où elle représente l'activité d'un corps public – une communauté si on préfère – de même que le processus de floraison est une activité organique de la plante enracinée dans le sol » (Bookchin, 1995). La comparaison avec l'enracinement de la fleur dans le sol peut être mise en perspective avec certains géographes du début du xx<sup>e</sup> siècle qualifiés de « déterministes » (Dollfus, 1985).

Le recours au vivant, à l'imbrication d'affects, de culture enracinée et de pratiques quotidiennes, c'est ce qui justifie les échelles jugées pertinentes du projet bookchinien, qui doit « commencer par ses formes les plus élémentaires : les villages, les villes, les quartiers et les cités où les gens vivent au niveau le plus intime »

---

6 Il existe plusieurs éditions disponibles gratuitement en ligne ou sous la forme de brochures papiers reproductibles librement, la référence utilisée ici est la suivante : <https://inventin.lautre.net/livres/Murray-Bookchin-Le-municipalisme-libertaire.pdf> [consulté le 18 juin 2020].

(Bookchin, 1995). Ici, Bookchin considère clairement que l'intimité est liée à la proximité/contiguïté spatiale. Or, combien de recherches actuelles montrent que nos modes de vies et de connections intimes (amis, familles, etc.) sont aujourd'hui éclatés et constitués en archipels ? En anthropologie, en sociologie, en géographie, toutes les disciplines s'accordent sur la nécessité de penser la mobilité et le réseau. L'intimité « locale », basée sur la contiguïté, existe-t-elle encore aujourd'hui dans les zones péri-urbaines pavillonnaires, par exemple ?

Bookchin a le souci d'inscrire son modèle dans une perspective solidaire d'interconnexions aux autres, dans une logique d'ouverture. Mais le paradigme territorial est bien présent dans son rapport au temps long et à la « stabilité ». Un exemple ici : « C'est à travers la commune que les gens peuvent se transformer eux-mêmes de monades isolées en un corps politique innovateur et créer une vie existentiellement vitale car protoplasmique, inscrite dans la continuité » (Bookchin, 1995). Le rapport au temps long, caractéristique du paradigme territorial, se retrouve par ailleurs dans la question de la tradition, de l'héritage, et de l'identité stabilisée dans une culture et un territoire. Avec les mots d'aujourd'hui, il parlerait de patrimoine. « New York et Londres sont formées de quartiers, c'est-à-dire de plus petites communautés qui possèdent jusqu'à un certain point un caractère organique et une identité propre, définie par un héritage culturel partagé, des intérêts économiques, une communauté de vues sociales et parfois aussi une tradition artistique » (Bookchin, 1995). Ricœur montre que le caractère, c'est exactement ce que moi, sujet pensant et agissant, je considère comme stable et continu durant toute ma vie, et ce, quels que soient mon âge, ma trajectoire, mes expériences adolescentes, adultes, parentales, etc. Parler de caractère pour une unité socio-spatiale (un quartier), c'est croire au triangle magique. Bookchin estime même que cette stabilité de caractère doit servir de base pour les assemblées citoyennes : « Des assemblées populaires ou même de quartiers peuvent être constitués indépendamment de la taille de la cité, pourvu qu'on en identifie les composantes culturelles et qu'on fasse ressortir leur spécificité » (Bookchin, 1995).

Les théories de Bookchin sont imprégnées par le paradigme territorial. Les recherches contemporaines remettent en cause une bonne partie de ses écrits et montrent que la façon de vivre dans tel quartier ou tel village que décrit Bookchin n'est plus la seule modalité, même si cette dernière demeure et si Bookchin prend en compte les solidarités territoriales conformément au projet de fédéralisme libertaire classique (Proudhon, Kropotkine). Le territoire ne peut être territoire qu'à la condition où les autres le reconnaissent en tant que tel. Dans quelle mesure ce fédéralisme-là peut-il intégrer la mobilité des personnes et leurs trajectoires de



vie ? La plupart des contributions de la constellation anarchiste ont été conçues à une époque où le paradigme territorial paraissait absolu et unique. C'est d'ailleurs dans les limites qui sont les siennes que la proposition de Bookchin nous intéresse : malgré l'emprise de ce paradigme territorial, on voit que le souci de s'en défaire est présent. Bookchin pense le réseau de communautés qui se reconnaissent entre elles, mais cela ne suffit pas pour répondre à l'enjeu d'une approche émancipatrice du patrimoine.

### **3. Discussion : diversifier les modalités d'ancrage au territoire pour préserver le potentiel émancipateur du PCI**

À l'issue de cette réflexion qui progresse de bloc en bloc, quel est le problème ? Le paradigme territorial est implicite et contenu dans de nombreuses théories, même celles qui pensaient y échapper. La dimension spatiale du projet anarchiste, notamment son organisation en « fédérations de communes autonomes et autogérée », semble avoir été conçue dans le cadre d'un paradigme dépassé. Et alors ?

En fait, on dirait que l'enjeu de l'auto-organisation territoriale est confrontée à un problème que j'appelle « le problème de température » : soit le territoire est froid, soit il est chaud.

– Si le territoire est « froid », il s'agit seulement d'un espace abstrait, sans épaisseur historique, culturelle, dénué de rapports entretenus par les personnes. Une espèce de réceptacle fait de résidents, d'électeurs, de contribuables, d'administrés. Ce territoire-là semble totalement « libre » et « appropriable » par n'importe quel groupement humain qui le décide. C'est un territoire théorique. Il a l'avantage de pouvoir être un modèle reproductible, que l'on peut appliquer partout.

– Si le territoire est « chaud » – voire bouillant ! –, il s'agit d'un territoire complètement assimilé à ses habitants, un territoire qui fait corps avec les habitants, ou plutôt dont les habitants sont complètement habités par le territoire, depuis longtemps et pour toujours. Le territoire est toujours là, entre eux et au sein d'eux. Le territoire, c'est leur milieu : pas seulement culturel, pas seulement naturel. Par le temps long de leur occupation, il y a « trajection » (Berque, 1990). On y voit des aspects cosmogoniques, cosmologiques même. Il y a imbrication totale entre le territoire, l'identité, et la culture.

En fouillant dans la littérature des sciences sociales, on reconnaîtra ici les deux manières relativement classiques de travailler la question du territoire : l'approche





Fig. 1 Port Lay, Île de Groix, 2015. © Lyokoï.

juridico-politique et l'approche que l'on peut qualifier d'ethno-géo-méso-culturelle (Rautenberg, 2004).

Ces deux températures extrêmes existent et existeront encore longtemps. Mais ce qui nous intéresse pour le PCI, c'est de se prémunir de l'omniprésence du paradigme territorial et d'essayer de penser une catégorie de patrimoine qui ne s'y enferme pas. C'est probablement l'une des conditions nécessaires pour ne plus être confronté au problème patrimonial et s'assurer que la patrimonialisation contribue à l'émancipation des individus et des groupements humains.

Le PCI a principalement été conçu sur le concept de communauté. L'enjeu devient donc de penser la multiplicité des rapports au territoire d'une communauté, dans un contexte de mobilité et à partir du principe d'ouverture à l'autre, sans légitimité du temps long ou de la filiation, notamment. La diversité des façons d'habiter le territoire implique de dépasser le paradigme territorial. Et j'aurai recours, une dernière fois, à Debarbieux, qui propose trois figures métaphoriques particulièrement stimulantes pour renouveler la réflexion sur la fonction émancipatrice des patrimonialisations (Debarbieux, 2014). Il invite à dépasser le paradigme territorial par la notion d'attachement, l'attachement au lieu. Il s'agit de rendre compte des liens émotionnels que peuvent tisser des individus avec des lieux singuliers, en s'intéressant notamment à la façon dont ces liens – constitutifs de la personnalité ou de l'état momentané d'une personne – participent aux dynamiques de groupes dans une visée émancipatrice. Le concept de lieu est souvent privilégié par les géographes qui critiquent le paradigme territorial. C'est le cas de Rétaillé, pour qui le lieu, comme évoqué plus haut, est toujours contingent, circonstanciel et seulement issu de la pratique (de mise en patrimoine, par exemple).

Trois figures idéal-typiques de l'attachement des individus et/ou des communautés au territoire peuvent aujourd'hui être déclinées :

- un attachement de type *enracinement*, par lequel une personne se penserait elle-même, ou serait pensée par d'autres, comme étant fondamentalement constituée par un lieu pensé et vécu existentiellement, ou pensé analytiquement, un lieu vécu comme matrice d'individuation constamment réactivée. C'est l'attachement qui correspond le mieux aux extraits de Bookchin déclinés en amont ;
- un attachement de type *ancrage*, par lequel une personne penserait un investissement psychique et social sur une période de sa vie : le temps du mouillage, pour profiter de la métaphore marine, entre le moment où elle jette l'ancre et le moment où elle la lève ;
- un attachement de type *amarrage*, par lequel une personne penserait un investissement localisé par une des activités par lesquelles elle se nourrit, à l'aide d'un point d'ancrage parmi d'autres, qui peut être, par exemple, une résidence secondaire ou un lieu de pratique récréative.

Ces trois types d'attachement peuvent être combinés sur un même lieu, pour un même lieu. Ils peuvent aussi être combinés à l'échelle personnelle, et s'enchaîner l'un l'autre à l'échelle d'une vie. Tout type de lieux est constamment réactualisé par la combinaison des parcours personnels et des projets collectifs. L'enjeu consiste alors à observer comment ces différentes attaches influencent les rapports intimes à la nature, à l'environnement, et sont vecteurs de mobilisation collective. Le paradigme territorial est toujours présent au travers de l'attachement de type *enracinement*. Mais il n'est plus seul modèle explicatif. Sur un même lieu cohabitent des attachements de types *ancrage* ou *amarrage*, qui correspondent à un paradigme que les géographes nomment « paradigme circulatoire ».

Ce paradigme circulatoire questionne les processus de patrimonialisation. Il ne s'agit pas de succomber aux sirènes de la mobilité permanente, généralisée et imposée par le *new management*, le capitalisme international et ses élites bien-pensantes (Barrère et Martucelli, 2005). Il s'agit de penser, en géographe, le patrimoine avant tout comme lieu d'échange et de diversité, constamment réinventé et renégocié, dans une perspective émancipatrice. C'est dans le lien entre les gens sur, dans et avec tel ou tel lieu que se joue aujourd'hui une des formes d'émancipation individuelle et collective, et dans leur mise en réseau, sur la base d'un partage commun d'affinités et de modes d'organisations. Un patrimoine qui ne se limite pas à l'enracinement et qui reste ouvert aux quatre vents. Le territoire n'est plus exclusif : ses différentes formes peuvent s'agencer et se superposer les unes aux autres. Tâchons d'observer dans les mobilisations patrimoniales contemporaines et futures

la façon dont des collectifs humains tentent patiemment d'articuler *territoire* et *communauté* à des échelles variées, non superposées et toujours fédérées.

## Bibliographie

- ABÉLÈS, Marc. *Penser au-delà de l'État*. Paris : Belin (coll. « Anthropolis »), 2014.
- BARRÈRE, Anne et MARTUCCELLI, Danilo. « La modernité et l'imaginaire de la mobilité : l'inflexion contemporaine ». Dans *Cahiers internationaux de sociologie*, 2005/1, n° 118 : 55-79.
- BERQUE, Augustin. *Médiance, de milieux en paysages*. Paris : Belin/Reclus, 1990.
- BLUMENFELD, Jacob, BOTTICI, Chiara, et CRITCHLEY, Simon (dir.). *The Anarchist Turn*. Londres : Pluto Press, 2013.
- BOOKCHIN, Murray. *Pour un municipalisme libertaire*. Lyon : Atelier de création libertaire, 2018, 1<sup>re</sup> édition, 2003.
- COSSART, Paula, « Le communalisme comme « utopie réelle ». Dans *Participations*, 2017/3, n° 19 : 245-268.
- CUILLERAI, Marie et ABÉLÈS, Marc. « Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique ». Dans *Anthropologie et Sociétés* [en ligne], 2002/26, n° 1 : 11-28, disponible sur <https://doi.org/10.7202/000700ar> [consulté le 18 juin 2020].
- DEBARBIEUX, Bernard et RUDAZ, Gilles. *Les Faiseurs de Montagne*. Paris : CNRS Editions, 2010.
- DEBARBIEUX, Bernard. « Enracinement - Ancrage - Amarrage: raviver les métaphores ». Dans *L'Espace géographique*, 2014, n° 1 : 68-80.
- DEBARBIEUX, Bernard. *L'espace de l'Imaginaire : Essais et détours*. Paris : CNRS Editions, 2015.
- DOLLFUS, Olivier. « Brèves remarques sur le déterminisme et la géographie ». Dans *Espace géographique*, 1985/14, n° 2 : 116-120.
- GRAEBER, David. *Pour une anthropologie anarchiste*. Montréal : Lux, 2006.
- HALL, Stuart. *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris : Éditions Amsterdam, 2007.

- FERRETTI, Federico, BARRERA DE LA TORRE, Gerónimo, INCE, Anthony et TORO, Francisco (éd.). *Historical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*. Abingdon : Routledge, 2018.
- JOURDAIN, Edouard. « Le fédéralisme. Avenir de la révolution ? ». Dans *Ballast*, 2019/7, n° 1 : 106-113.
- MACDONALD, Charles. « Structures des groupes humains ». Dans *L'Homme*, 2016/1, n° 217 : 7-20.
- MACDONALD, Charles. *L'Ordre contre l'harmonie, anthropologie de l'Anarchie*. Paris : Éditions Pétra, 2018.
- PELLETIER, Philippe. *Élisée Reclus, géographie et anarchie*. Paris : Monde Libertaire Éditions, 2009.
- PELLETIER, Philippe. *Géographie et anarchie. Reclus, Kropotkine, Metchnikoff*. Paris : Monde Libertaire Éditions, 2013.
- PELLETIER, Philippe. « Une géographie et une anthropologie anarchistes ». Dans *L'Espace géographique*, 2019/1, Tome 48 : 77-82.
- RAUTENBERG, Michel, « La patrimonialisation, entre appropriation sociale et désignation institutionnelle ». Dans Debarbieux, Bernard et Fourny, Marie-Christine (dir.). *L'effet géographique. Construction sociale, appréhension cognitive et configuration matérielle des objets géographiques*. Grenoble : CNRS-Maison des Sciences de l'Homme-Alpes, 2004 : 71-87.
- RÉTAILLÉ, Denis. « Du paradigme sahélien du lieu à l'espace (mondial) mobile ». Dans *L'Information géographique*, 2011/75, n° 1 : 71-85.
- RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969.
- RICŒUR, Paul. *Temps et Récit, t. 3 : Le temps raconté*. Paris : Seuil, 1985.
- RICŒUR, Paul. *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Labor et Fides, 1986.
- SPRINGER, Simon. *Pour une géographie anarchiste*. Montréal : Lux, 2018.

Véronique Dassié

## Patrimoines domestiqués au prisme des territoires : agir ici pour fabriquer des ailleurs

### Résumé

À partir de deux exemples de mobilisations patrimoniales, l'une qui a fait suite à la destruction du parc du château de Versailles en 1999, l'autre autour de la mise en place d'une exposition sur les migrations en Montargois, cet article analyse les effets territoriaux d'engagements patrimoniaux au prisme de contextes transnationaux. Ces scènes d'engagement invitent à considérer des collectifs mouvants aux implantations incertaines, autrement dit des effets de reterritorialisations qui adviennent là où on ne les attend pas toujours. La domestication d'une histoire collective y donne sens à une histoire plus personnelle, déconstruisant le lien entre appartenance territoriale et « concernement » patrimonial. On le voit à travers ces exemples : patrimonialiser ici peut aussi être une manière d'œuvrer pour faire advenir un territoire ailleurs.

**Mots-clés** : ancrage, déterritorialisation, domestication patrimoniale, engagement, affects

### Abstract

Based on two examples of heritage mobilizations, one following the destruction of the park of the Palace of Versailles in 1999, the other around the setting up of an exhibition on migrations in Montargois, this article analyses the territorial effects of heritage commitments in transnational contexts. These scenes of engagement invite us to consider moving collectives with uncertain settlements, in other words the effects of reterritorializations that occur where we do not always expect them. The domestication of a collective history gives meaning to a more personal history, deconstructing the link between territorial belonging and heritage concern. We see it through these examples: heritage here can also be a way of working to make a territory happen elsewhere.

**Keywords**: anchoring, deterritorialization, heritage domestication, engagement, affects

L'anthropologie des pratiques mémorielles a depuis longtemps mis en évidence les effets de la mobilité géographique dans la construction du sentiment d'autochtonie, que ce soit pour authentifier l'ancienneté d'une appartenance locale (Hérault, 1997) ou justifier la pertinence d'un ancrage local plus récent (Sagnes, 2004). Cette relation avec un territoire, traduite par l'expression de « sentiment d'appartenance », est sensible dans les mobilisations patrimoniales contemporaines, et a conduit la géographe Maria Gravari-Barbas à considérer l'incidence des mobilités résidentielles sur les attachements aux lieux et le rapport au patrimoine (2005 : 12). Ce phénomène justifierait d'ailleurs les mobilisations patrimoniales des néo-ruraux en quête d'implantation (Veschambre, 2008). Questionner la mobilité offre donc une piste de réflexion utile à la réflexion sur les processus de patrimonialisation (Dumont, 2014). Elle reste toutefois relativement peu explorée malgré les nombreux travaux des géographes sur le couple territoire-patrimoine depuis les années 1990<sup>1</sup>.

Les raisons qui conduisent des individus ou des groupes à se mobiliser en faveur d'un patrimoine localisé restent ainsi dans une large mesure dans l'ombre, suggérant une relation consubstantielle entre appartenance territoriale et « concernement » patrimonial. Faut-il pour autant appartenir à un territoire pour se mobiliser au nom du patrimoine qui s'y trouve ? Les mobilisations patrimoniales transnationales indiquent clairement que non. Mais quels sont les effets territoriaux de tels engagements ?

Pour répondre à cette question, je reviendrai sur deux situations, repérées à la faveur d'enquêtes de terrain menées sur des mobilisations patrimoniales en France, et dans lesquelles le lien au patrimoine concerné déborde le cadre spatial de sa conservation. La première concerne la mobilisation internationale qui a fait suite à la destruction du parc du château de Versailles après la tempête de 1999<sup>2</sup>, la seconde concerne les réactions à un appel à participation lancé pour la mise en place d'une exposition sur les migrations dans l'agglomération de Montargis en région Centre-Val de Loire<sup>3</sup>. Ces deux exemples concernent des objets patrimoniaux très différents : les arbres d'un site prestigieux, classé au patrimoine mondial dans un cas ; des objets domestiques et pratiques familiales ordinaires dans l'autre. Dans le premier cas, le patrimoine concerne un lieu éloigné de ceux qui se mobilisent en

1 Pour une synthèse de ces travaux, voir Hertzog, 2011.

2 Recherche réalisée dans le cadre du programme « Emotions patrimoniales » (2003-2006), piloté par Daniel Fabre (LAHIC-DAPA).

3 Cette recherche a été réalisée dans le cadre d'une enquête collective sur un projet d'exposition des mémoires des migrations en région Centre-Val de Loire piloté par Hélène Bertheleu, « L'exposition et ses effets. Territoires de migrations, démocratie patrimoniale et pratiques scientifiques renouvelées », réponse à l'appel à projets du GIS IPAPIC, 2015.

sa faveur alors que dans le second, il concerne le « chez soi ». Ces mobilisations ont toutefois en commun l'éclatement du couple population-territoire au profit d'ancrages transnationaux. Prendre le prisme de la domestication pour envisager leurs effets territoriaux permettra de mettre en lumière les rouages intimes sur lesquels reposent ces ancrages à distance. En tant que manière d'« assigner un espace qui concrétise et représente » (Fabre, 2000), la domestication permet d'assujettir la valeur culturelle pour en faire un bien personnel, en marge des dispositifs publics de l'injonction patrimoniale. Le propos de cet article est donc d'envisager les négociations intimes que suppose un tel engagement afin de les mettre en perspective avec le projet d'un « agir ailleurs » qui le sous-tend.

## 1. Se mobiliser pour un patrimoine lointain

La première situation concerne les réactions suite à la destruction des arbres du parc du château de Versailles après deux fortes tempêtes, fin décembre 1999 (Dassié, 2014). La destruction du parc, largement médiatisée, a alors suscité une grande émotion. Dès les premiers jours de janvier, le château reçoit des propositions d'aide spontanées, ce qui a fait naître l'idée d'une souscription internationale pour sa replantation. Celle-ci est orchestrée par le service communication du château sous la forme d'un dispositif d'adoption d'arbres. Suite à l'appel lancé par le château, les dons affluent rapidement du monde entier.

Ainsi, Marcie écrit-elle le 28 janvier de Raleigh, aux États-Unis : « *We are so sorry to hear about your loss. This will be my husband Valentine's Day gift. We have beautiful memories of Versailles* ». Et Jean-Claude, qui habite moins loin, écrit de Berchères-sur-Vesgne dans l'Eure :

« Cette tempête exceptionnelle a ravagé mon jardin arboré et abîmé ma maison. Je ne suis pas le seul. J'étais sur place et c'était très impressionnant de voir la nature déchaînée détruire en quelques minutes le travail d'une longue période ! Je reconstruis tout cela pour mes enfants et petits-enfants. Je sais que le parc du château de Versailles (dont je ne suis pas très loin) a subi d'énormes dégâts. J'aimerais m'associer à l'effort de replantation qui va bientôt être entrepris en parrainant l'achat d'un arbre. J'ai compris que cet arbre serait identifié et mes petits-enfants pourraient le voir grandir, comme ceux de mon jardin. Nul doute que cela contribuera à effacer la tristesse de cet événement, d'autant que ce geste, modeste devant l'ampleur des dégâts, s'associera aux autres, nombreux des autres coins de France et de l'étranger, notamment les Américains. »



Alors que les Versaillais sont directement touchés par la tempête et aux premières loges pour visualiser ses dégâts dans le parc, ils ne constituent pas le plus gros du corpus des donateurs. L'éloignement géographique ne semble donc dans ce cas pas être un frein au « concernement », contredisant l'interprétation sous l'angle du localisme ou du Nimby des mobilisations habitantes<sup>4</sup>. Ce n'est pas non plus au nom d'une communauté prédéfinie socialement, ni d'une appartenance territoriale qu'on se mobilise pour Versailles<sup>5</sup>. La souscription fédère des amoureux du parc, individus atomisés à l'échelle internationale et issus d'horizons sociaux très divers, qui s'engagent dans la cause versaillaise pour des motifs aussi contrastés que consensuels : le patrimoine culturel et la nature. Maurice et Julia disent ainsi vouloir contribuer « au reboisement » du site, terme qui renvoie à l'idée de déforestation, mais demandent que le certificat d'adoption soit établi au nom de leur fille de 11 ans pour l'impliquer dans une « démarche de respect et de protection du patrimoine ». Si planter un arbre à Versailles apparaît important aux yeux des donateurs, c'est donc au nom d'arguments qui donnent une portée éminemment collective à leur geste.



Fig. 1 Parchemin calligraphié remis au donateur à l'occasion de la souscription, 2000.  
© Château de Versailles.

Partir de l'action, et non de la communauté, permet de remonter aux modalités de mise en forme de ce collectif et d'en suivre la genèse, éphémère et peu tangible puisque limitée à la réponse à l'appel : un courrier, accompagné d'un chèque, en échange d'un parchemin nominatif, calligraphié en preuve de l'adoption. L'envoi du chèque par la poste suppose le plus souvent un mot d'accompagnement dans lequel le donateur justifie son don. Les arguments sont très divers et souvent entremêlés. On y retrouve des motifs identitaires (« en

4 Depuis les années 1990 et les études menées sur le rejet de travaux d'aménagement par des riverains, la sociologie et les sciences politiques tendent désormais à relativiser les « effets NIMBY » et du localisme au regard de la complexité des interactions avec des réseaux diffus, en particulier dans le sillage des analyses des processus d'occupation dont les ZAD constituent un exemple emblématique. Voir Dechezelles, 2017 ; Pruvost 2017.

5 Notons que le cas versaillais constitue de ce point de vue un particularisme. Son statut de patrimoine national tient les Versaillais à l'écart des décisions administratives le concernant, en résulte un sentiment de dépossession qui se traduit le plus souvent sur le mode du conflit à propos de la gestion du parc. Mais dans le cas de la tempête de 1999, aucune opposition n'a pas pris forme, ce qui en soi constitue une exception.



tant que Versaillais », « familier du parc » ou « Français », ou « horticulteur », « naturaliste »), des enjeux pédagogiques, écologiques et esthétiques. Daniel, en Suisse, n'a par exemple pas pu « rester indifférent à la tempête qui a saccagé nos forêts [...] Sensible à l'importance des arbres pour la beauté et l'équilibre de la nature ». L'idée d'adoption encourage qui plus est des motivations socio-biographiques, sans nul doute les plus récurrentes dans les courriers. L'envoi du certificat l'impose dans une large mesure car il faut indiquer à quel nom sera dédié l'arbre adopté. Celui-ci devient ainsi cadeau, marqueur d'événements biographiques et familiaux (naissance, décès, mariage...).

À tous ces arguments se superpose le registre de la bonne action. Il donne au geste une valeur d'autant plus morale qu'il s'agit d'être solidaire face à une catastrophe et de marquer la force d'un collectif en action. Tous ces registres s'entremêlent, permettant à chacun de trouver motif à sa propre contribution. Mais la démarche allie à chaque fois enjeux personnels et sociaux, privés et publics. Robert, de Fontain Valley en Californie, prend la plume au nom du French Group, association francophile, et explique envoyer un don « en mémoire et au nom de notre amie regrettée [...], originaire d'Avranches en Normandie ».

L'adoption permet ainsi de réinventer « son » patrimoine (Dassié, 2009), autrement dit d'en faire un élément de sa propre histoire tout en affirmant une appartenance socio-culturelle. Le geste patrimonial peut superposer une intention écologiste au désir d'une transmission familiale aux petits-enfants mais aussi permettre à chacun de s'associer à la noblesse culturelle du site en œuvrant à sa magnificence. Une « communauté » virtuelle de donateurs permet ainsi aux anonymes de s'associer aux personnalités illustres dont les médias relaient la mobilisation.

## 2. Domestiquer un patrimoine ailleurs pour s'enraciner

Les donateurs sont dispersés sur le plan géographique mais adhèrent à la proposition d'être « des citoyens du monde » suggérée par l'appel à souscription. Certains reprennent la formulation, mettant en avant une citoyenneté sans frontière : c'est « un événement bouleversant pour tout citoyen du monde sensible à l'importance des arbres pour la beauté et l'équilibre de la nature », explique Daniel. La justification passe par l'imaginaire d'un universalisme et d'un cosmopolitisme qui uniformise les ancrages territoriaux à propos d'un site phare du tourisme culturel international. Pourtant il s'agit bien en l'occurrence d'enraciner un arbre. Et l'enjeu n'est pas aussi anodin qu'il pourrait paraître.

Jacqueline écrit des Landes, où elle habite, pour en « parrainer » un pour sa fille : « sa marraine, qui était aussi la filleule de mon mari, repose au cimetière de cette belle ville. De plus, le parc est rempli de souvenirs à chaque étape de ma vie, nous avons parcouru ces allées... ». Une famille californienne de quatre membres explique également sa tristesse à la lecture d'un article de presse et souhaite contribuer au remplacement de quatre arbres : « *Our family has visited there on several occasions* », souligne-t-elle. Ceux qui répondent à l'appel le font donc aussi au nom d'une complicité établie avec le parc et avec laquelle l'adoption permet de renouer. Avoir habité ou séjourné à Versailles, y avoir de la famille, des amis sont autant d'occasions de promenades mentionnées par les donateurs, y compris les plus lointains. Carol, d'Atlanta, évoque ainsi le souvenir de sa mère avec laquelle il a passé de bons moments dans le parc. Il voudrait un arbre planté « dans le Jardin Anglais, aussi près du Petit Trianon que possible [car] cet endroit, entre le belvédère et le temple d'Amour, a été toujours une place favorite de [sa] mère ».

Cette connaissance intime du parc se traduit également dans les demandes de localisation, très précises, et le projet annoncé de venir voir l'arbre planté. Marianne, qui habite dans l'Illinois, demande qu'on lui envoie un plan avec la position de « son » arbre pour « lui rendre visite pendant que je serai en France ». Le patrimoine public est ainsi réinséré dans la vie privée, en quelque sorte domestiqué pour devenir familial. D'où l'enjeu d'une transmission intergénérationnelle : âgés de 80 ans, René et son épouse se réjouissent à l'idée que leurs « descendants puissent suivre la croissance de [leur] arbre », qui devient, métaphoriquement, un des membres de la famille. On lui rend visite, attentif à sa bonne croissance, et on s'inquiète quand il donne des signes de faiblesse.

Les regrets éprouvés après la tempête donnent ainsi corps à une conscience de soi, tout en rendant sensible l'appartenance à un collectif diffus, auréolé d'une universalité consensuelle. Ce consensus d'action, outil d'une expérience d'universalité, évoque l'entrée en utopie de certains projets architecturaux (Houdart, 2013). Il repose ici sur l'intrication de mobiles personnels (fêter, par exemple, la naissance d'un enfant ou commémorer la mémoire d'un être cher décédé) et la nécessité de les relier à un collectif à géométrie variable. Cette domestication du patrimoine en fait un élément familial qui permet à chacun de matérialiser ses propres ancrages socio-culturels dans un territoire emblématique, converti en topos de la mémoire familiale. Planter un arbre devient une manière de cultiver des racines, au sens propre comme figuré. Le parc, du fait de sa longue histoire et de sa patrimonialité évidente, offre ainsi la garantie d'un lieu pérenne quand l'idée de « maison de famille » devient plus incertaine du fait des mobilités sociales et géographiques

familiales. La mobilisation versaillaise laisse ainsi entrevoir les bricolages affectifs d'une mémoire mobile, voire expatriée, en quête d'ancrages symboliques. Vue du parc du château, la cartographie de toutes les actions patrimoniales dans l'ici révèle la multiplicité de ses liens avec des ailleurs, maillage qui révèle les mobilités familiales à l'œuvre mais rappelle aussi les héritages d'une histoire internationale plus ancienne : la forte implication états-unienne, volontiers mise en avant par les médias, montre la réactivation de relations privilégiées entre la France et les États-Unis depuis la signature du traité de l'indépendance américaine à Versailles en 1783 et que le tourisme entretient.

Reste à considérer la manière dont l'action patrimoniale peut se déployer dans l'ici, quand elle est au contraire prise en main par des nouveaux venus, situation que la patrimonialisation des immigrations donne à voir.

### 3. Prêter sa mémoire ici, un enjeu territorial ?

Le second terrain nous conduit dans une agglomération du Loiret, le Montargois, qui a dû son développement à l'industrialisation à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, avec elle, l'arrivée d'une main d'œuvre étrangère importante. Elle se situe dans une région plus connue des amateurs de patrimoines pour ses châteaux que pour ses immigrations. Cette agglomération concentre l'histoire des immigrations, de l'arrivée des Russes blancs, suite à la révolution russe de 1917, aux réfugiés syriens depuis les printemps arabes en 2011, et est touchée par une forte paupérisation depuis le déclin industriel.

Dans le cadre d'un projet d'exposition sur les migrations<sup>6</sup>, un appel aux « bonnes volontés afin de collecter, objets et témoignages en vue d'alimenter cette exposition » (*La République du Centre*, 1<sup>er</sup> février 2015) est relayé par le biais de la presse locale et de flyers dans le Montargois. Des réunions, ouvertes à tous, sont

---

6 Suite au projet « Patrimig » qui a donné lieu en 2011 au rapport *Mémoires des migrations en Région Centre. Reconnaissances et patrimonialisations émergente*, dirigé par Hélène Bertheleu, l'équipe constituée s'est retrouvée autour d'un nouveau projet de recherche sur la fabrique d'une exposition régionale sur les mémoires des immigrations à Orléans. Ce projet de recherche, piloté par Hélène Bertheleu, a été déposé en 2014 dans le cadre de l'appel du GIS IPAPIC « Pratiques interculturelles dans les processus de patrimonialisation » visant à favoriser des partenariats entre institutions culturelles, associations et institutions de recherche. Le Montargois est un des terrains concernés par cette étude, le projet d'exposition y a été pris en charge par une ethnologue et une association locale, Formalis.

organisées pour la préparer<sup>7</sup>. Elles rassemblent des habitants, des responsables d'associations à vocation culturelle ou sociale, des artistes locaux.

Un an après le lancement du projet, force est de constater le peu d'éléments matériels récoltés mais aussi la diversité des implications dans la démarche<sup>8</sup>. La petite communauté ukrainienne locale, constituée de quelques familles héritières de migrants arrivés d'Ukraine dans les années 1920-1950 est particulièrement active alors qu'aucune personne d'origine turque ne prend part à la collecte, malgré les appels lancés à l'Association des Citoyens Originaires de Turquie de l'Agglomération Montargoise (ACOTAM), qui rassemble 750 adhérents sur un territoire où les familles originaires de Turquie sont nombreuses. La perplexité rencontrée s'explique d'emblée par une faible adhésion à la valeur patrimoniale d'une mémoire prise sous l'angle des migrations turques : « J'ai pas donné suite car j'ai rien de concret concernant l'exposition », explique un des membres de l'ACOTAM. Si les responsables de l'association voient d'un œil favorable une démarche qui pourra contribuer à mettre en avant une bonne volonté communautaire en matière d'intégration, les témoins potentiels peinent par contre à se saisir des objectifs d'une exposition. Ainsi, les danses turques pratiquées sur le territoire ne sont-elles pas justifiées au nom du folklore mais en tant qu'activité sportive extra-scolaire pour les jeunes. Les modes de vie et les pratiques religieuses ne sont pas davantage envisagés sous l'angle de particularismes à préserver, ils sont ancrés dans l'ordinaire d'une sociabilité qui se suffit à elle-même. Quant aux conservations mémorielles domestiques, ces souvenirs personnels n'ont aucune valeur « patrimoniale » hors du cercle familial.

Du côté des Ukrainiens, la situation diffère radicalement et peut être considérée comme un cas d'engagement patrimonial communautaire assumé. L'idée d'un patrimoine des migrations fait sens immédiatement : « Il faut absolument que tu rencontres ma mère », m'avait dit un contact à ce propos. Mais lorsque j'avais voulu prendre rendez-vous avec elle quelques mois plus tard, « c'est trop tard » m'avait-il dit. Suite à un accident vasculaire cérébral, celle-ci ne pouvait plus témoigner. Loin de clore la démarche, l'événement rendait toutefois d'autant plus sensible l'urgence à conserver la mémoire d'une immigration dont les témoins devenaient rares, encourageant par la suite une véritable dynamique autour du projet d'exposition. Sylvie Orlyk, responsable de l'association culturelle de l'église orthodoxe ukrainienne fut

7 Le lancement de la collecte a d'emblée motivé le projet d'une exposition locale, soutenu par l'Agglomération Montargoise et Rives du Loing. Cette exposition, intitulée *Mémoires voyageuses*, a été installée du 26 novembre au 6 décembre 2016 à l'Espace Multiservice de l'AME puis du 3 au 31 janvier 2017 à la médiathèque de l'agglomération Montargoise.

8 Elles ont donné lieu à des projets divers : artistiques, pédagogiques... L'analyse se concentre ici uniquement sur le prêt d'éléments exposables.

désignée par tous comme la personne ressource sur le sujet. Diverses initiatives avaient d'ailleurs déjà été menées par son intermédiaire : ouverture des églises orthodoxe et gréco-catholique ukrainiennes au public, organisation de journées com-



Fig. 2 Exposition communautaire pour commémorer l'anniversaire de la naissance du poète ukrainien Taras Chevtchenko, mars 2017. © Véronique Dassié.

mémoratives autour de la figure du poète nationaliste Taras Chevtchenko, expositions diverses dans la salle communautaire, concerts de chants ukrainiens, etc<sup>9</sup>. L'adhésion patrimoniale déborde dans ce cas le cadre associatif puisqu'y prennent part des personnes d'origine ukrainienne issues de plusieurs obédiences religieuses ou politiques. Ces divisions politico-religieuses sont d'ailleurs elles-mêmes brandies comme trait caractéristique : « nous, les Ukrainiens, on n'a jamais pu s'entendre », qui donne néanmoins lieu à l'auto-proclamation d'un « nous ». Il encourage la proposition d'éléments les plus divers au nom d'une mémoire ukrainienne : vêtements traditionnels, œufs peints, recettes de cuisines, ouvrages, mais aussi chant choral ou danse. L'histoire et le quotidien de la migration familiale, dont le souvenir

<sup>9</sup> Pour une présentation plus détaillée des initiatives patrimoniales communautaires des Ukrainiens du Montargois, voir Dassié et Fourcade, 2014.

est menacé de disparition, sont également vus comme un « patrimoine commun » qu'une exposition permettra de faire connaître.

La forte mobilisation ukrainienne et le moindre intérêt associatif turc révèlent l'importance de la disparition programmée dans la perception patrimoniale. On y retrouve à l'œuvre une condition de la patrimonialisation repérée depuis longtemps : elle est la réponse au « trouble de la conscience collective face à des menaces » (Chastel, 1986). La crainte ne suffit pas pour autant à expliquer la forte implication dans un projet de ceux qui ne s'investissent pas pour une communauté, de loin les plus nombreux autour de la préparation de l'exposition.

#### 4. Un patrimoine collectif pour soi

Pour la plupart des témoins rencontrés, l'objectif « patrimonial » ne semble pas véritablement faire sens ou privilégier la voie d'une transmission familiale, voire associative, par le biais de regroupements festifs. C'est le cas notamment des pratiques culinaires : si chaque famille met en place des stratégies complexes pour adapter des recettes exotiques au contexte local, pour s'approvisionner en ingrédients introuvables et retrouver les saveurs de son pays d'origine dans le but de les transmettre à ses enfants, il ne va pas pour autant de soi de considérer cette cuisine comme un patrimoine autre que familial. Par ailleurs, les associations qui regroupent des personnes selon leurs origines (Portugais du Gâtinais, Citoyens originaires de Turquie, Tunisiens du Loiret par exemple), et qui organisent régulièrement des rassemblements autour de pratiques festives, n'envisagent pas la portée patrimoniale de ces pratiques en dehors du groupe qui les organise. Leurs représentants, quoiqu'intéressés par le projet d'exposition sur les migrations, peinent d'ailleurs à faire des propositions au nom d'une « communauté »<sup>10</sup>. En dehors du cas particuliers des Ukrainiens, enclins, nous l'avons vu, à faire des propositions au nom d'un « nous », les personnes qui prêtent le font à titre personnel, voire au nom d'une relation interindividuelle, pour faire plaisir à celui ou celle qui les a sollicités, et rarement par seule adhésion à l'intention patrimoniale elle-même, et encore moins en référence à un collectif lié par une origine territoriale commune.

<sup>10</sup> Michel Rautenberg (2007) a parfaitement mis en évidence l'écho dans l'imaginaire de référence du groupe d'appartenance que suppose la notion de communauté. Je ne l'utilise donc pas ici dans un sens d'une désignation qui supposerait l'essentialisation d'une culture commune mais à partir de l'usage d'un « nous » mis en relation avec un pays d'origine qui permet d'envisager l'appartenance autorevendiquée d'un groupe relié par une expérience commune.



Autre élément notable, certaines démarches patrimoniales entreprises par ailleurs, comme la restauration de l'église russe grâce à une souscription lancée par l'association culturelle de l'église orthodoxe de la Sainte-Trinité à Chalette-sur-Loing avec l'aide de la fondation du patrimoine, ou l'initiative de la présidente de l'association Amitié Chine-Montargis pour la création d'un musée de l'amitié franco-chinoise, n'ont pas trouvé de prolongement dans le projet d'exposition. Comment expliquer ces paradoxes ?

L'ancienneté de la migration est la première hypothèse qui vient à l'esprit. Pourtant, les migrations du début du xx<sup>e</sup> siècle (chinoise, ukrainienne et russe notamment pour le Montargois) n'amènent pas les mêmes réactions de la part de ceux qui pourraient aujourd'hui être considérés comme leurs héritiers. De plus, ceux qui prêtent des éléments pour l'exposition appartiennent pour la plupart à la deuxième génération après la migration, et donc dont les parents peuvent, pour certains, être arrivés en France dans les années 1990. La troisième génération, celle des petits-enfants, si elle est parfois présente, est rarement impliquée directement mais constitue un horizon pour lequel leurs parents se mobilisent. Un intérêt pour la cause patrimoniale et une histoire plus ancienne n'est d'ailleurs pas non plus gage de mobilisation puisque la porteuse du projet de la création du Musée de l'amitié franco-chinoise à Montargis, arrivée en France récemment, œuvre pour la reconnaissance d'un pan de l'histoire chinoise qui s'est joué en Montargis dans les années 1920, mais reste en marge du projet d'exposition sur « les migrations ».

Le contexte politique de la migration constitue une autre piste envisageable. Les témoins qui relient l'expérience migratoire familiale à un contexte politique semblent effectivement plus enclins à envisager la portée patrimoniale de leur mémoire. C'est le cas de ceux qui ont dû quitter leur pays pour des raisons politiques, mais aussi de leurs descendants : les enfants de nationalistes ukrainiens ou de républicains espagnols et la fille d'un opposant à la junte de Videla en Argentine en sont des exemples. C'est aussi le cas de ceux qui ont des activités militantes en France, l'un n'excluant d'ailleurs pas l'autre, ou qui sont impliqués dans la vie municipale locale. Pour autant, la présidente de l'antenne locale de l'association Ibuka, qui œuvre pour la commémoration du génocide rwandais, pays dont elle est originaire, ne souhaite pas donner suite à la sollicitation car elle ne se sent « pas concernée par le thème de la migration ».

L'indifférence « communautaire » n'est pas pour autant synonyme d'hostilité de la part des personnes rencontrées qui se disent volontiers d'accord pour prêter des objets à exposer, mais à titre individuel, le plus souvent au nom de leur « concernement » (Bertheleu, 2014 : 314) et des relations entretenues avec les porteurs du

projet. La secrétaire d'une association précise ainsi être présente « à titre personnel » et non pour représenter son association. Ces engagements individuels se traduisent par la mise à disposition d'une histoire familiale, voire personnelle reconstituée avec l'ethnologue au domicile du témoin afin de trouver des traces utiles pour en rendre compte. Participer est alors l'occasion d'une introspection, mémorielle et matérielle, partagée dans la relation interindividuelle et qui permet de repenser la migration comme un patrimoine biographique. La documentation patrimoniale conduit à regarder autrement ce qui a été conservés jusque-là par simple affection. La valeur de cette histoire familiale se renforce par la domestication d'une valeur collective rendue sensible par la présence de l'ethnologue. Elle enclenche un questionnement intergénérationnel : les enfants interrogent leurs parents ou leurs propres archives familiales pour trouver les réponses aux questions sur une migration dont ils ont une connaissance partielle. Le projet, ponctué de réunions collectives et d'occasions de rencontres avec les héritiers d'autres mémoires, est aussi une opportunité pour repérer des similitudes et des divergences. Mais beaucoup prêtent sans y prendre part pour autant, la participation aux réunions passant aussi par l'envie d'y rencontrer d'autres acteurs locaux, et d'élargir ainsi un réseau social, professionnel ou amical.

La démarche n'est finalement pas si éloignée de celle des planteurs d'arbres versaillais. La reconstitution de l'histoire personnelle s'insère dans une action qui marque l'appartenance à un collectif : diffus, s'agissant des donateurs qui entrent en correspondance avec les responsables de la souscription versaillaise, et tissent ainsi des liens symboliques avec des représentants d'une forme de noblesse culturelle ; ancré dans une sociabilité d'interconnaissance locale s'agissant des migrations montargaises.

## 5. Patrimonialiser ici pour agir ailleurs

Les personnes qui prêtent des objets ou documents pour l'exposition sont originaires de quatorze pays différents, mais la plupart apportent leur contribution à titre individuel, sans revendiquer d'appartenance à un collectif national. Leurs parcours révèlent d'ailleurs des histoires transnationales complexes, ancrant la migration dans une mobilité familiale qui dépasse bien souvent le binôme national présumé à travers les termes d'émigration et d'immigration, à savoir l'idée qu'il s'agirait simplement de partir d'un pays pour arriver dans un autre. Les histoires de migrations multiples se croisent dans les récits, traduisant des dispersions spatiales qui ne sont pas propres aux déplacements transnationaux (Bourdieu *et al.*, 2004). C'est le cas d'une femme turque, arrivée en France dans les années 1970 dont les



parents avaient quitté la Géorgie pour s'installer en Turquie bien avant sa naissance au début du xx<sup>e</sup> siècle, ou celui d'une jeune femme, arrivée d'Argentine dans les années 2000, qui a passé une partie de sa petite enfance en Italie, pays dont étaient partis ses arrière-grands-parents au xix<sup>e</sup> siècle, ou encore celui d'une autre femme née en Suisse dont la grand-mère, indonésienne, a été adoptée par des colons hollandais, dont les enfants ont quitté la Suisse pour la France quand elle avait cinq ans. C'est aussi le cas des fratries dispersées à travers le monde, comme pour cette mère de famille, qui se dit d'origine kabyle et dont les deux sœurs cadettes sont au Canada, le frère aux États-Unis et la mère en Algérie, son pays de naissance.

L'attachement à une nation pour justifier le prêt est donc rare. Les deux exceptions à la règle méritent toutefois l'attention. La première concerne deux familles originaires d'Espagne et qui, l'une comme l'autre, font référence à la mémoire des républicains espagnols en évoquant leur histoire familiale. Une s'excusera d'ailleurs de ne pouvoir rien prêter, n'ayant que des souvenirs personnels jugés peu représentatifs de cette mémoire. La réticence de cette femme, enseignante, tient également au fait que ses grands-parents et parents n'habitent pas la région. Alors que sa propre mémoire n'apparaît pas légitime, « leur » mémoire n'a en quelque sorte pas sa place non plus dans une exposition régionale. Elle préférera donc apporter son soutien en s'impliquant dans un projet pédagogique sur le thème plus large de la mobilité avec des élèves de terminale. La seconde exception concerne les familles d'origine ukrainienne évoquées précédemment. L'engagement de Sylvie Orlyk apporte un éclairage sur les conditions de cet engagement communautaire. Œuvrer pour la mise en valeur d'une mémoire ukrainienne en Montargois, c'est en effet également réaffirmer la légitimité d'un territoire contesté et suivre les pas de son père qui, un siècle plus tôt, a dû fuir ce territoire après l'échec de la première indépendance en 1920. Rassembler ces mémoires multiples – politiques ou économiques, orthodoxes, gréco-catholiques ou athées –, c'est donc aussi réaffirmer l'existence de l'Ukraine.

La patrimonialisation d'une mémoire nationale motive donc ceux dont les frontières du pays d'origine sont en débat sur la scène internationale : pendant la préparation de l'exposition, l'actualité internationale s'est nourrie du conflit du Maïdan et de la contestation des frontières de la Crimée (février 2014) et, de manière plus silencieuse, la Catalogne lançait son premier référendum pour l'indépendance (novembre 2014). L'affirmation d'une identité spécifique, comme l'a mis en évidence Jean-Luc Bonniol à propos des Causses, ce « territoire en mal d'achèvement » (2005), joue dans sa consécration territoriale, y compris à distance. À l'écart des réunions publiques, les conflits nourrissent une rhétorique de la réparation et de l'espoir, et le projet mené ici offre une tribune à la valorisation d'un ailleurs qui advient en tant que territoire.



Fig. 3 Inauguration de l'exposition Mémoires voyageuses, 3 janvier 2017. © Véronique Dassié.

## Conclusion

Qu'il s'agisse de Versailles ou de Montargis, l'intention patrimoniale montre la manière dont les souvenirs de famille peuvent présentifier des ancrages familiaux mais aussi devenir les garants de l'existence de territoires contestés, fussent-ils situés à des milliers de kilomètres. Ce qui se joue n'est donc pas seulement affaire d'administration territoriale des lieux de résidence de ceux qui se mobilisent au nom du patrimoine, mais affaire de mémoires politiques reçues en héritage, et qui touchent des frontières dont les tracés restent sensibles. Ces scènes d'engagement invitent donc à considérer des collectifs mouvants aux implantations incertaines, autrement dit, des effets de reterritorisations qui adviennent là où on ne les attend pas toujours.

L'agir patrimonial dans l'ici traduit des liens affectifs noués avec des territoires, ici ou ailleurs, que l'histoire personnelle et internationale inscrit dans le registre de la familiarité. Or, comme l'a mis en évidence Yael Navaro-Yashin, la portée affective du lien peut donner lieu à une « mélancolie spatiale » quand la perte n'est pas dicible parce qu'elle n'est pas officiellement reconnue (Navaro-Yashin, 2009 : 15). La mobilisation patrimoniale favorise la domestication d'une histoire collective qui donne du sens à une histoire plus personnelle. Le cas de l'émotion patrimoniale versaillaise révèle ainsi les effets différés de mobilités intra et transnationales : celles des dispersions familiales contemporaines, celles des émigrés aujourd'hui, mais aussi celles de tous ceux qui sont les héritiers d'une histoire plus ancienne et constitutive d'un grand récit national nourri de l'histoire internationale. L'attachement manifesté à l'égard de cet ici, le parc dans l'exemple évoqué, dresse une toile de relations affectives dicibles à travers un tricotage entre de l'ici et des ailleurs. C'est

donc un territoire diffus et fragmenté qu'il invite à considérer et dans lequel le « lieu de mémoire » comme lieu d'ancrage n'est qu'un ingrédient parmi d'autres pour donner forme à un « espace de la mémoire [qui] englobe l'ensemble des pratiques, rapportées à un objet, un collectif et/ou un territoire, relevant du travail de mémoire, de l'élection de biens communs, de la construction de l'identité-dans-le-temps » (Tornatore, 2009).

Si l'« agir à distance » pour un ailleurs lointain est la manifestation du pouvoir patrimonial du site, « l'agir à proximité » n'est pour autant pas exempt d'effets à distance. Cette réciprocité est sensible dans l'intervention de ceux qui vivent ici, et dont l'histoire familiale est remplie d'ailleurs, situation exemplifiée par les immigrés-émigrés-expatriés et leurs descendants. On le voit à travers ces exemples : agir ici peut aussi être une manière d'agir ailleurs et réciproquement, l'individu devenant le rouage ultime d'une « dynamique culturelle de la déterritorialisation » (Appadurai, 2001 : 92). Ces exemples révèlent donc les effets différés et à distance de liens familiaux dans lesquels résonne l'histoire internationale postcoloniale. L'intention patrimoniale contemporaine est lieu de leur réactivation au gré de l'actualité géopolitique. L'action patrimoniale, ici ou ailleurs, est alors occasion de réaffirmer des liens avec des lieux génétiques de l'histoire personnelle. Pour ce faire, elle enclenche les rouages d'une mécanique d'ancrage-déterritorialisation qui permet de rendre sensible une autochtonie multi-située. Le maillage des ici et des ailleurs qu'il réactive donne forme à un « ego-patrimoine », construction toute personnelle, qui se nourrit de liens établis entre valeur collective, familiale et personnelle. L'identification patrimoniale y tient par conséquent davantage de la mise en dialogue entre sphère privée et publique que de la revendication communautaire, qui, dans le cas d'une tentative de patrimonialisation d'une culture transnationale et diasporique, « se heurte à la concurrence éventuelle des attachements », comme l'ont mis en évidence Julie Garnier et Anaïs Leblon (2016 : 99) à propos du mouvement *pulaar*.

Au-delà de la monstration d'une appartenance en réseau tributaire des relations internationales et des identités composites qui en résultent, au-delà également de la simple réaction à une perte programmée, l'action patrimoniale laisse ainsi entrevoir des effets territoriaux plus diffus et composites. L'engagement patrimonial, au sens politique, sert des causes qui dépassent la seule raison conservatoire locale pour donner une audience, voire contribuer à faire advenir d'autres territoires. En tant que lieu commun, au sens de lieu dans lequel il est possible de se retrouver tant sur le plan individuel que collectif, le patrimoine en devient ainsi une preuve quasi existentielle.

## Remerciements

Je remercie Hélène Bertheleu pour sa relecture et ses conseils avisés dans la rédaction de cet article.

## Bibliographie

APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot, 2001.

BERTHELEU, Hélène, « Conclusion ». Dans *Au nom de la mémoire. Le patrimoine des migrations en Région Centre*, Tours : Presses François Rabelais, 2014 : 301-323.

BONNIOL, Jean-Luc. « L'invention d'un territoire et sa confrontation aux limites administratives. Le cas des Grands Causses », *Ethnologues comparées* [en ligne], 2005, né 8, disponible sur <https://lersem.www.univ-montp3.fr/fr/ressources/archives/revue-num%C3%A9ro-8/1%E2%80%99invention-d%E2%80%99un-territoire-et-sa-confrontation> [consulté le 22 juin 2020].

BOURDIEU, Jérôme, POSTEL-VINAY, Gilles et ROSENTA, Paul-André. « La dispersion spatiale des familles : un problème de taille. Les solidarités familiales de 1800 à 1940 ». Dans *Revue des politiques sociales et familiales*, 2004, né 77 : 63-72.

CHASTEL, André. « La notion de patrimoine ». Dans NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris : Gallimard, 1986 : 405-450.

DASSIÉ, Véronique. « Réinventer son patrimoine : du vent et des larmes pour le parc du château de Versailles ». Dans *Livraisons de l'histoire de l'architecture* [en ligne], 2009, né 17 : 27-40. Disponible sur <https://journals.openedition.org/lha/202> [consulté le 22 juin 2020].

DASSIÉ, Véronique. *Des arbres au cœur d'une émotion. La fabrique d'un consensus patrimonial : le parc du château de Versailles après la tempête* [en ligne], Paris : Lahic/ DPRPS-Direction générale des patrimoines (coll. « Les Carnets du Lahic »), 2014/9, disponible sur <https://www.iiac.cnrs.fr/IMG/pdf/vdweb.pdf> [consulté le 22 juin 2020].

DASSIÉ, Véronique et FOURCADE, Marie-Blanche. « Ukrainiens du Montargois et des Arméniens de Montréal : quelles patrimonialisations des mémoires de migrants ? ». Dans BERTHELEU, Hélène (dir.), *Mémoires des migrations en France. Du patrimoine à la citoyenneté*. Rennes : PUR, 2016 : 113-140.

DECHÉZELLES, Stéphanie. « Une ZAD peut en cacher d'autres. De la fragilité du mode d'action occupationnel ». Dans *Politix* [en ligne], 2017/1, n° 117 : 91-116, disponible sur <https://www.cairn.info/revue-politix-2017-1-page-91.htm> [consulté le 22 juin 2020].

DUMONT, Antoine. « Mémoires, territoires et mobilités ». Dans BERTHELEU Hélène (dir.), *Au nom de la mémoire. Le patrimoine des migrations en région Centre*, Paris : Presses François Rabelais, 2014 : 85-90.

FABRE, Daniel (dir.). *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*. Paris : Ministère de la Culture/Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Cahiers d'ethnologie de la France »), 2000/15 : 1-29.

GARNIER, Julie et LEBLON, Anaïs. « Une patrimonialisation des migrations en tension entre le local et le transnational. L'exemple d'un projet « d'écomusée peul » dans la région de Matam (Sénégal) ». Dans *Autrepart*, 2016/2-3, n° 78-79 : 85-102.

GRAVARI-BARBAS, Maria, « Introduction générale ». Dans *Habiter le patrimoine. Jeux, approches, vécu*. Rennes : PUR, 2005 : 11-18.

HÉRAULT, Laurence, « L'autochtone et la généalogie : Les associations de vieilles familles d'une ville de la Côte d'Azur ». Dans Barthelemy, Tiphaine et Pingaud, Marie-Claude. *La généalogie entre science et passion*, Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1997 : 109-117.

HERTZOG, Anne. « Les géographes et le patrimoine ». Dans *EchoGéo* [en ligne], 2011, n° 18, disponible sur <http://journals.openedition.org/echogeo/12840> ; DOI : 10.4000/echogeo.12840 [consulté le 29 janvier 2018].

HOUDART, Sophie. « Utopies universalistes. La nature en concurrence ». Dans *Terrain*, 2013, n° 60 : 92-107.

NAVARO-YASHIN, Yael. « Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge ». Dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2009, n° 15 : 1-18.

PRUVOST, Geneviève. « Critique en acte de la vie quotidienne à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes (2013-2014) ». Dans *Politix* [en ligne], 2017/1, n° 117 : 35-62.

RAUTENBERG, Michel. « Les "communautés" imaginées de l'immigration dans la construction patrimoniale ». Dans *Les Cahiers de Framespa* [en ligne], 2007, n° 3, disponible sur <http://journals.openedition.org/framespa/274> [consulté le 22 juin 2020].

SAGNES, Sylvie. « Cultiver ses racines. Mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie ». Dans *Ethnologie française*, 2004/1, vol. 34 : 31-40.

TORNATORE, Jean-Louis. « L'espace de la mémoire, une approche anthropologique ou comment dépasser le concept de "lieu de mémoire" ». Dans MAJERUS, Benoît, *et al.* (dir.). *Dépasser le cadre national des « lieux de mémoire » : innovations méthodologiques, approches comparatives, lectures transnationales*, Bruxelles : P. Lang, 2009 : 33-47.

VESCHAMBRE, Vincent. *Traces et mémoires urbains. Enjeux sociaux de la patrimonialisation de la démolition*. Rennes : PUR, 2008.

Noël Barbe

## Les territoires perdus de la fiche d'inventaire. Petite épistémologie politique porcine... mais pas que.

### Résumé

En 2016, les « salaisons fumées au tuyé du Haut-Doubs » sont inscrites à l'Inventaire national du PCI. La fiche d'inventaire en est l'instrument, prise ici comme ce qui délimite et instruit, valide et légitime la patrimonialité immatérielle, en tant qu'elle est reconnue par l'État. Pour ce faire, elle opère – et manifeste – un certain nombre d'opérations intellectuelles et épistémologiques. Dans cette fiche d'inventaire s'articulent une situation d'encodage des flux marchands, la recomposition d'un espace et la revendication d'une singularité, une conception des rapports entre « matérialité » et « immatérielle », une politique de la description et de l'objectivation, une conception de l'historicité. La fiche, là, est le symptôme de la logique patrimoniale du capitalisme tardif caractérisé par la fusion de la culture et du marché (Jameson, 2007 : 31). Comme d'autres labellisations patrimoniales ou marchandes, elle est dispositif de jugement et d'atténuation de l'incertitude sur la qualité des choses, elle permet de prendre rang sur le marché des « biens singuliers » et d'installer la rareté (Karpik, 2007).

**Mots-clés** : patrimonialisation, épistémologie politique du patrimoine, capitalisme, biens singuliers

### Abstract

In 2016, the “tuyé smoked meats” of the Haut-Doubs are registered in the National Inventory of the intangible cultural heritage. The inventory form is its instrument, taken here as what delimits and educates, valids and legitimates intangible heritage, as it is recognized by the State. In order to do this, it operates – and manifests – a certain number of intellectual and epistemological operations. In this inventory form happen a situation of encoding market flows, the recomposition of a space and the claim of a singularity, a conception of the relations between “tangible” and “intangible”, a policy of the description and the objectivation, a conception of historicity. The form, there, is the symptom

of the heritage logic of late capitalism characterized by the fusion of culture and market (Jameson, 2007: 31). Like other heritage and market labels, it is a tool for judging and mitigating uncertainty about the quality of things, it allows us to rank on the market of “singular goods” and to install rarity (Karpik, 2007).

**Keywords:** patrimonialization, political epistemology of heritage, capitalism, singular goods

Malgré son titre, il ne sera pas question de revenir dans ce texte, né d'un certain agacement, sur le livre-essai de Gilles Châtelet paru en 1998, *Vivre et penser comme des porcs*, encore que la question de la fabrication de « l'homme moyen des démocraties-marchés »<sup>1</sup> – le réglage de la subjectivité néo-libérale – ne soit pas absente du paysage intellectuel dans lequel évolue son objet. Pour autant, d'une certaine façon, le titre de ce texte borne son programme. En 2016, « les salaisons fumées au tuyé du Haut-Doubs » sont inscrites à l'Inventaire national du patrimoine culturel immatériel, la fiche d'inventaire, au contenu normalement validé par le Comité du patrimoine ethnologique et immatériel, en est l'instrument et elle sera prise ici comme ce qui délimite et instruit, valide et légitime la patrimonialité immatérielle, en tant qu'elle est reconnue par l'État. Pour ce faire, elle opère – et manifeste – un certain nombre d'opérations intellectuelles (Gardin, 1979) et épistémologiques, elle distribue les rôles des uns et des autres et les explicite, elle délimite et articule des espaces.

« Territoires perdus » signale tout à la fois ce que l'on peut appeler une territorialité et des absences ontologiques – autrement dit des modes d'existence manquants. Sans doute le lecteur aura-t-il à l'esprit l'ouvrage collectif *Les Territoires perdus de la République* publié sous la direction de Emmanuel Brenner, pseudonyme de Georges Bensoussan, ouvrage grotesque, si ce n'était l'usage compulsif qu'en fit la classe politique, célébrant de fait la victoire de l'usage des catégories ethnoculturelles et la disqualification, s'agissant de saisir le concret, de ce que Brenner appelle « l'illusion sociologique » et d'une analytique socio-économique<sup>2</sup> (Brenner, 2002). D'une certaine manière le fichage des salaisons du Haut-Doubs opère de manière

1 « Homme moyen qui apparaît bien comme le produit d'une puissante ingénierie socio-politique ayant réussi à transformer ce que Marx appelait le paysan libre d'Angleterre, en citoyen-panéliste, atome producteur-consommateur de biens et services socio-politiques », Châtelet, 1998 : 15.

2 On lira l'analyse qu'en fait Ivan Segré, particulièrement le chapitre II (Segré, 2009). S'agissant de sa fortune critique dans le champ politique, voir Deltombe, 2005. Sur la mise en avant de la



similaire soit par naturalisation culturelle, neutralisation de la « situationnalité » de son contenu, simulacre d'épuisement du concret par regroupement d'énoncés différemment affiliés, enrôlement d'acteurs au service de la construction d'une valeur patrimoniale identitaire dans le champ de la culture, valeur ajoutée à d'autres déjà constituées, comme l'indication géographique protégée (désormais IGP).

Autrement dit, dans cette fiche d'inventaire, s'articulent une situation d'encodage des flux marchands, la construction ethnoculturelle d'un espace, une conception des rapports entre matérialité et immatérialité, une politique de l'objectivation graphique du concret. Deux lectures en seront ici successivement faites :

- la fiche en tant qu'elle nous informerait sur un concret qui lui serait extérieur et pour cela composerait, avec des fragments d'espace, un territoire qui lui serait propre ;
- la fiche en tant qu'objet épistémologique, nouant tout à la fois des éléments idio-graphiques qui se présentent comme descriptifs et acteurs, instituant un espace d'énonciation de ce concret et une condition de généralité.

## 1. Actualisation et qualification anthropologique/ Intensification et encodage des flux de marché

Chacun, peut-être, se souviendra qu'en 2014 quelque 350 panneaux d'affichage, de 4 x 3 m, dans le métro parisien invitaient les voyageurs à s'offrir « 20 cm de pur bonheur », alors qu'un spot radio annonçait : « Morteau saucisse toujours une longueur d'avance »<sup>3</sup>. L'une des affiches, à la station Pigalle (!), est même reproduite sur le site d'un dictionnaire d'argot venant illustrer l'entrée « saucisse » donnée, bien entendu, comme l'équivalent du sexe masculin<sup>4</sup>. En 2012, la même publicité avait recouvert des Atribus régionaux, de Dole, Montbéliard, Besançon et Lons-le-Saunier, alors qu'une pleine page publicitaire y était consacrée dans le numéro du 9 février du journal *Libération*, suscitant quelques réactions du côté de l'émission du jour des *Guignols de l'info*. En février 2016, ce sont 225 affiches qui sont cette fois

---

diversité ethnoculturelle qui vient masquer les inégalités économiques, voir Michaels : « La diversité n'est pas un moyen d'instaurer l'égalité ; c'est une méthode de gestion de l'inégalité » (2009 : 10).

<sup>3</sup> Disponible [en ligne] sur <https://soundcloud.com/macommune/radio-saucisse-morteau> [consulté le 23 juin 2020].

<sup>4</sup> Voir [en ligne] <http://www.languefrancaise.net/Bob/27572> [consulté le 23 juin 2020]. Au sujet du rapport phallus-saucisse, voir deux contes signalés par Claude Gaignebet, 1980 : 186 sq.

installées dans le métro parisien, un compte Facebook est lancé et une récompense promise à ceux qui se font photographier devant l’affiche publicitaire.

« 20 cm de pur bonheur », certains évoqueront à propos du slogan publicitaire un humour du niveau de Jean-Marie Bigard, « tellement il [le slogan] est fin et délicat » et une manifestation du sexisme ordinaire<sup>5</sup>, alors que, pour d’autres, « c’est subtil et amusant..., il fallait y penser », (en) rajoutant : « Certains vous diront sans doute que 20 cm, c’est peu<sup>6</sup> ». Pour le site *francomtois.fr*, « ça fait jaser dans les chaumières ! C’est le but..., alors bravo... ». En 2017 a lieu la sixième campagne d’affichage dans le métro et, en 2018, c’est une double page qui est publiée dans *Libération*, le lendemain de la Saint-Valentin – « Terroir, mon bon terroir, dis-moi qui est la plus belle ! » – et l’intention de jouer « la carte collaborative », de « faire participer les consommateurs » par un générateur d’affiches en ligne et de slogans sans équivoque<sup>7</sup>, parmi lesquels : « envoie la purée », « elle va vous faire vibrer », « la saucisse bien m’ambree », « est-ce que la déguster, c’est tromper ... ? », « 50 nuances de saveur »<sup>8</sup>, etc. Bien avant, à l’occasion de la première campagne nationale en 2014, dans un article satirique, le journal en ligne bisontin *l’Écho de la boucle* présentait une fausse affiche, où saucisse de Morteau et saucisse de Montbéliard se voyaient comparées en un faux sondage – « 86 % des femmes préfèrent la saucisse de Morteau à celle de Montbéliard<sup>9</sup> » –, mais une vraie compréhension de ce que l’affiche « officielle » faisait travailler. La présidence de la Fédération des Producteurs de saucisse de Morteau se voit attribuer une déclaration : « cette publicité fait le buzz et c’est l’essentiel », tandis qu’est annoncée une nouvelle campagne de publicité qui annonce un allongement de 2 cm de la saucisse de Morteau, de façon à la faire correspondre à la taille du sexe de l’acteur de films pornographiques Rocco Siffredi, associé à l’offensive publicitaire factice. Autant dire que du point de vue du site

5 « Et ça recommence ! Beauf et sexiste, #morteau dans toute sa splendeur ! #sexismeordinaire #20cmdepurbonheur pic.twitter.com/QkHQXgvVw8 — Stahyr (@No\_Sam) », tweet du 24 février 2016, voir [en ligne] <https://france3-regions.francetvinfo.fr/bourgogne-franche-comte/doubs/haut-doubs/la-saucisse-de-morteau-fait-sa-pub-dans-le-metro-936511.html> [consulté le 23 juin 2020].

6 Voir [en ligne] <http://www.franc-comtois.fr/article-l-affiche-qui-buzz-en-franche-comte-97825803.html> [consulté le 23 juin 2020].

7 Faire participer les communautés ou/et faire participer le consommateur, voilà l’une des dialectiques à l’œuvre s’agissant de patrimoine culturel immatériel.

8 Voir [en ligne] <http://20cmdepurbonheur.com/> [consulté le 23 juin 2020].

9 Voir [en ligne] <http://lechodelaboucle.fr/2014/10/09/derniere-publicite-saucisse-morteau-agace-les-associations-masculinistes/> [consulté le 23 juin 2020].

satirique, peu importent les moyens, voire le produit, pourvu que sonnent les tiroirs-caisses.

Il y a une vingtaine d'années, Willy Pasini pointait l'entremêlement de l'érotisme et de la nourriture à l'œuvre dans les publicités, de Royal Cône à Carte noire, de la Pie qui chante à Monsieur Propre et autres (1994). Au-delà de la publicité en général, comme de celle déployée pour la seule saucisse de Morteau et de son sens argotique, Claude Lévi-Strauss souligne l'analogie que la pensée humaine entretient

dans le monde entier entre l'acte de copuler et celui de manger, le lien métaphorique existant entre le rapport sexuel et le rapport alimentaire, prohibitions alimentaires et règles exogamiques (1962, 139 *sq.*). Il parle d'inceste alimentaire. De son côté, Jean Pouillon note que, dans les sociétés où l'homme n'est pas consommable, les façons de le manger deviennent des manières de parler au sujet des façons de coucher (1975 : 102-141). Pour sa part, la psychanalyse dresse des équivalences symboliques entre les différentes fonctions de la bouche : masticatoires, phonatoires, et érogènes (Pasini et Haynal, 1992). Freud fait le lien entre cannibalisme et inceste, et l'on pourrait aussi convoquer là l'interprétation qu'il fait du cas Dora, dressant un lien entre la répugnance provoquée par une étreinte, un baiser forcé et le dégoût pour certains aliments qui s'ensuit (Freud, 1981 ; Pasini et Haynal, 1992). Ou le rapport entre la peur d'être mangé et celle d'être châtré<sup>10</sup> (Freud, 1981). Noëlle Chatelet, examinant quelques théoriciens et pratiquants de la gastronomie, remarque qu'ils « ne manquent jamais [...] d'accompagner leurs recettes de réflexions générales sur la sensualité, mettant en avant l'importance réciproque des plaisirs de la bouche et du sexe » ou encore pointe « l'idée, entretenue par la tradition et le bon sens populaire, que de la bouche nourricière à la bouche amoureuse, la frontière est fluctuante et qu'au travers des plaisirs de la bouche s'épanouissent, se projettent ou se refusent ceux du sexe et réciproquement » (1977 : 145-146). Pourrait là aussi être convoqué le film de Marco Ferreri, *La grande bouffe*, qui, en mai 1973, fit scandale au festival de Cannes. Quatre hommes décident de se supprimer par débordement



Fig. 1 Campagne publicitaire de l'entreprise Morteau saucisse, 2016. © Agence Dartagnan.

<sup>10</sup> Au-delà de la seule question sexuelle, l'une des conceptualisations du processus d'identification à l'autre chez Freud se fait sur le mode du cannibalisme, voir Fierens (2018).

gastronomique ; transposition, selon Pascal Bonitzer, à la gastronomie et à la bourgeoisie des débordements sexuels qui signifie la fin des *120 journées de Sodome*. Là, si l'on suit le cinéaste, il y a tension entre désir de manger et pulsion sexuelle, par exemple avec le très court séjour des trois jeunes prostituées invitées<sup>11</sup>. Pour autant, le rapport est bel et bien discuté.

Anthropologie, psychanalyse, approches théoriques de la gastronomie installent donc l'acte alimentaire dans un plan d'intelligibilité, son rapport, diversément travaillé intellectuellement ou théoriquement, avec la sexualité, qui serait une constante de la pensée humaine. Par ailleurs, les pratiques de la gastronomie, comme les pratiques sexuelles, à suivre Michel Foucault sur ces dernières (1976), ne peuvent être dissociées de leurs mises en discours. Rappelons là que, pour Pascal Ory par exemple, la gastronomie relève de l'ordre du discours, et que le gastronome n'est pas le meilleur cuisinier, mais celui qui parle le mieux de la cuisine<sup>12</sup> (Ory, 1997 : 3747-3748). Finalement, on pourrait voir dans la campagne publicitaire pour la saucisse de Morteau une forme de banalité et de permanence de ce qui serait un soubassement anthropologique : les rapports entre acte sexuel et acte alimentaire, actualisés et agencés en une forme de discours singulière.

Ainsi, l'actualité de la transgression ou de l'origine de la polémique pourrait être comprise moins comme l'évocation sexuelle quasi-naturelle que comme l'acceptabilité de son inscription dans l'espace public. Ce serait là naturaliser une situation qu'il convient tout à la fois d'historiciser, d'installer dans une dimension géographique et de comprendre du point de vue des pratiques sociales. Gilles Deleuze et Félix Guattari inscrivent l'histoire de l'humanité dans le rapport entre des opérations de codage et de décodage, d'une part, et caractérisent, d'autre part, le concret comme constitution de flux. Dans le cadre général de cette analyse, le capitalisme est distingué comme « la chose, l'innommable, le décodage généralisé des flux », l'axiomatique capitaliste « libère [...] des flux décodés » ; « il n'y a de code que là où [une] instance d'anti-production se rabat sur l'économie qu'elle s'approprie » (Deleuze et Guattari, 1973 : 180, 218, 295). Le capitalisme est donc caractérisé par une inversion des rapports entre plus-value de flux et plus-value de code. Alors que les autres régimes – précapitalistes – transforment la plus-value de flux en plus-value de code, renforçant la loi ou le sacré – par exemple, un excès de

<sup>11</sup> Voir Bonitzer, 1973 ; Chan, 2003 ; Maheo, 1986.

<sup>12</sup> « Le gastronome, dans son type achevé, n'est pas cuisinier de profession. Il est homme de lettres, au moins en amateur. Sa vraie table n'est pas celle où il mange mais son bureau, où il écrit, tout bien pesé et digéré, la chronique ou le traité ». Voir également Ory, 1998 ; Ory, 2013 et Tornatore, 2012.

ressources en sacrifices<sup>13</sup> –, il va réintégrer l'excès de symbolique dans le flux, le marché. Ici, la symbolique sexuelle – posons là qu'il s'agit d'un premier recodage de la saucisse – venant donner de la visibilité à une saucisse particulière. À travers la campagne publicitaire de 2014, il s'agissait pour l'entreprise Morteau Saucisse de « cibler » d'un point de vue commercial une région « sous-consommatrice » de la spécialité charcutière, la région parisienne, et des « consommateurs plus jeunes ». Dans les mêmes temporalités, la Chambre d'agriculture du Doubs et du Territoire de Belfort, en collaboration avec la Fondation rurale interjurassienne, travaille à un projet Interreg France-Suisse, « L'enjeu de la commercialisation », dont l'objectif est « d'augmenter la valeur ajoutée des producteurs locaux », et l'un des volets consiste à « Vendre les produits régionaux ». Travailler sur les « canaux de distribution de proximité », communiquer sur « travailler et acheter les produits de notre région », sensibiliser les acteurs dans le but d'accroître la valeur ajoutée résultant de la vente des produits en lien avec le territoire. Bref, tout cela est affaire de marché et de répartition de la plus-value.

Même la banque – Crédit Agricole – y va de son commentaire à propos des campagnes publicitaires pour la saucisse de Morteau :

« La saucisse de Morteau a acquis une notoriété nationale à grands coups de campagnes publicitaires au ton décalé. Les “20 cm de pur bonheur” promis par cette spécialité charcutière franc-comtoise ont marqué les esprits, et les ventes se sont envolées. De quoi faire le bonheur du groupe Sipas, qui détient 60 % du marché de la saucisse de Morteau et de celle de Montbéliard, sa cousine<sup>14</sup>. »

Autre plan de réalité donc, la machine productive et économique. Au motif de « la belle histoire de la saucisse de Morteau », une jonction ou un glissement sont opérés vers un autre mode de codage, « une histoire déjà ancienne ». « Au XVI<sup>e</sup> siècle, les paysans des montagnes de Franche-Comté exploitent les bois de sapins et d'épicéas pour construire leurs fermes et se chauffer. Ils cuisent et préparent les salaisons dans le tuyé, une pièce-cheminée au cœur de l'habitation. » Reprécisons ici que le texte mis en ligne sur le site de la banque a pour titre : « La saucisse de Morteau part à l'assaut de la grande distribution ».

La profondeur historique, le rapport à des modes d'existence anciens, en lien avec un environnement et une caractéristique architecturale, voilà de notre point

<sup>13</sup> L'exemple est donné par Charles Ramond, 2010.

<sup>14</sup> Cette citation et les suivantes jusqu'à la fin du paragraphe sont tirées du même contenu disponible [en ligne] sur [https://www.creditagricole.info/fnca/ca10\\_1296885/la-saucisse-de-morteau-part-a-la-conquete-de-la-grande-distribution](https://www.creditagricole.info/fnca/ca10_1296885/la-saucisse-de-morteau-part-a-la-conquete-de-la-grande-distribution) [consulté le 23 juin 2020].

de vue un second recodage consistant à inscrire la production dans un espace, un temps et des ressources naturelles<sup>15</sup> et qui devrait conduire à l'intensification du flux<sup>16</sup>. Ce plan d'intelligibilité semble atteindre une certaine plénitude avec l'inscription des « salaisons fumées au tuyé du Haut-Doubs » à l'Inventaire national du patrimoine culturel immatériel qu'il faut comprendre en un même mouvement. Précisons ici que la saucisse de Morteau et la saucisse de Montbéliard sont saisies sous le registre des salaisons du Haut-Doubs ; elles sont même présentées, dans la fiche d'inventaire, comme « les fleurons des salaisons comtoises ». La fiche d'inventaire est dite faire suite à une enquête menée de janvier à mars 2016<sup>17</sup> par la Fédération nationale des associations locales des sites remarquables du goût dans le cadre d'une réponse à un appel d'offres d'inventaire porté par le ministère de la Culture en 2015. Le projet dont le fil rouge, ou le pivot, sont « la gastronomie et le patrimoine culinaire français » est ainsi décrit :

« L'objet de la recherche est la réalisation d'un Inventaire des outils, savoir-faire et pratiques qui ont engendré les produits des Sites remarquables du goût (SRG) ferments de la gastronomie et du patrimoine culinaire français. Les témoignages des femmes et hommes qui les transforment sont au cœur de la recherche à travers des entretiens ciblés et un recueil d'informations qui donneront lieu à des fiches d'inventaire et des documents vidéo [...] Inscrits dans les sites et transmis depuis des générations, les savoir-faire liés aux produits locaux des Sites remarquables du goût sont à la fois liés aux individus qui les détiennent, à l'utilisation des outils et machines, aux caractéristiques géographiques, culturelles, sociales d'un territoire. Ils sont une des composantes du PCI local<sup>18</sup> ».

15 Sur une critique de cette notion, voir par exemple Claude Raffestin (1980), pour qui l'idée qu'il y aurait des ressources naturelles est dépourvue de sens, puisque les ressources ne préexistent pas aux sociétés et que leurs propriétés sont inventées et variables dans le temps, selon les valeurs d'usage et d'échanges qui leur sont attribuées. Autrement dit, il n'y a pas de naturalité à faire de la saucisse de porc et la fumer avec du bois, contrairement aux accents que peut revêtir la fiche d'inventaire.

16 « Nos sociétés présentent un vif goût pour tous les codes étrangers ou exotiques [...], ce qui fait de la psychanalyse et de l'ethnologie deux disciplines appréciées dans nos sociétés modernes », Deleuze et Guattari, 1973 : 291.

17 Sans que ne soient précisés sa temporalité ou ses modes opératoires.

18 Ministère de la Culture, *Patrimoine Culturel Immatériel* [en ligne], disponible sur <http://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/L-inventaire-national/Les-inventaires-en-cours> [consulté le 23 juin 2020]. En 2017, la même Fédération nationale des associations locales des sites remarquables du goût porte un autre projet « Savoir-faire liés aux produits des sites remarquables du goût ». Sont concernées : La culture de la cerise à Fougerolles (Haute-Saône) - La culture de l'ail à Billom (Puy-de-Dôme) - La fabrication de la fourme de Montbrison

Voici donc les salaisons du Haut-Doubs saisies sous le registre du patrimoine culinaire français et de la gastronomie, de l'ancienneté, d'une capacité à mettre en œuvre des techniques et les artefacts correspondants, d'un territoire ou d'une localité, du patrimoine culturel immatériel et de la recherche conséquente. Cette saisie se faisant sous l'égide du capitalisme, il convient donc d'examiner les opérations de codage à l'œuvre.

## 2. Territorialités codifiantes

La territorialité de la fiche d'inventaire sera ici comprise comme l'agencement de toutes les relations avec des fragments d'espace, présents ou passés, qui y sont présents et donc jugés nécessaires pour la caractérisation des « salaisons fumées au tuyé du Haut-Doubs ». Peuvent s'y repérer une série de variations, par lesquelles ces fragments se voient dotés de différents rôles, absentant parfois certains d'entre eux. Cette opération nomme et qualifie des espaces et dans ce jeu de la découpe peut se reconnaître un réseau de sens ou une logique sous-jacente, comme une topologie de la qualification *via* l'inscription.

### 2.1. Une grandeur par incarnation

« Dates et lieu(x) de l'enquête

Région Bourgogne – Franche-Comté – Département du Doubs – communes de Fournets-Luisans, Guyans-Vennes, Loray, Nancray, Noël Cerneux, Orchamps-Vennes, Pierrefontaine-les-Varans »

« Communauté(s), Personne(s) rencontrée (s)

Au XI<sup>e</sup> siècle, le défrichage des forêts effectué sur les hauts plateaux jurassiens pour la construction des monastères a découvert de larges trouées herbeuses propices à l'élevage. L'exploitation du bois s'est accompagnée de l'arrivée progressive des paysans et de la construction de fermes dans la région. Ces « **montagnons** » franc-comtois produisaient du bois de chauffage, du lait, du fromage des vaches laitières, puis conservaient les viandes de bœuf et de porc par salage, séchage et fumage, tradition locale perpétuée depuis l'antiquité. Forts d'une communauté soudée, les paysans francs-comtois ont développé une filière bovine et porcine dans laquelle s'inscrit une pratique spécifique du Haut-Doubs : les salaisons fumées au **tuyé**. La filière ainsi formée regroupe

---

(Loire) - La pêche à la sardine à Saint-Gilles-Croix-de-Vie (Vendée) - La fabrication du fruit confit d'Apt (Vaucluse).



aujourd'hui les éleveurs, les abatteurs-découpeurs, les laitiers, les gestionnaires de « **fruitières** », les charcutiers-bouchers, les restaurateurs, les revendeurs, les professionnels de la forêt, les scieries, les artisans menuisiers, couvreurs en tavaillons et les acteurs de la valorisation : les associations locales, les représentants des collectivités, les structures de formation, qui incarnent une identité régionale autour de cette pratique unique<sup>19</sup>. »

Si les lieux de l'enquête à l'origine de la rédaction de la fiche sont relativement circonscrits (sept communes), une relation plus ample est tissée entre la filière de production et ses acteurs, les salaisons du Haut-Doubs donc, et un espace qui les déborde. L'opération est d'amplification de l'objet puisque, au-delà de la saucisse de Morteau, c'est une région qui est visée – une « identité régionale » –, que l'on peut identifier à la Franche-Comté, puisque, dans la même rubrique, c'est de paysans et de montagnons franc-comtois dont il est question – ce qui d'ailleurs n'est pas la même chose. L'amplification s'accompagne d'une double réduction, puisque l'identité régionale se voit incarnée à la fois par cette pratique et par les acteurs de la filière, devenus motifs identitaires. Autrement dit, les voilà représentants d'un territoire qui se révèle excéder la seule zone dans laquelle ils produisent, et qui, de fait, est définie par le périmètre de l'enquête, sans que ne soient précisés ce que seraient les mécanismes d'inclusion identitaire de l'une dans l'autre, ni les modalités par lesquels les acteurs de la filière charcutière incarneraient la région, ou encore les attachements qui pourraient être à l'œuvre du nord au sud et de l'est à l'ouest de la Franche-Comté, bref le jeu de ce que l'on pourrait appeler, avec toutes les précautions possibles, « une identité régionale ». Une conception idiosyncrasique de l'identité régionale semble à l'œuvre au sens où l'entendait Vidal de la Blache. « Chaque région constitue un individu géographique<sup>20</sup> », écrivait-il, individualité qu'ici les acteurs de la filière charcutières du Haut-Doubs incarneraient donc, autour de cette pratique « unique ». Si l'on était un seul instant tenant de cette conception idiosyncratique, soit l'idée qu'il y aurait un caractère particulier du Franc-Comtois en une approche relevant d'une vieille géographie culturelle, alors d'autres incarnats, et, par conséquent, constituants de cette identité pourraient être candidats à la représentation : des pratiques sociales, comme le réglage d'un art souverain de la grève, ainsi celle des Lip en 1973 ; des lieux traces, comme Fort-Lachaux ou les casemates Vauban de Besançon, en tant qu'ils incarnent des vies minorées ; la revendication

19 Ministère de la Culture, *Les salaisons fumées au tuyé du Haut-Doubs* [en ligne], 2016, disponible sur <https://www.culture.gouv.fr/Media/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/Files/Fiches-inventaire-du-PCI/Les-salaisons-fumees-au-tuye-du-Haut-Doubs> [consulté le 23 juin 2020].

20 Cité par Berthelot, 2001 : 4.



d'un certain esprit humaniste de la ville de Besançon, présenté comme abîmé par les opposants à l'arrêté anti-mendicité du maire LREM, Jean-Louis Fousseret, en 2018. Certes, ils ne sont liés à aucun produit marchand, voire ils les contrecarrent. Si l'on défendait une telle approche, ce qui n'est pas mon cas, l'identité serait-elle résumable à la production de saucisses ?

À défaut de produire et présenter des savoirs, la fiche d'inventaire opère un retournement des relations entre fragments d'espace : du plus petit, elle fait le représentant de celui qui le contient, et ainsi grandit l'intérêt localisé en cause régionale au prix de quelques lieux communs.

## 2.2. Vacuité du temps et bornage de l'espace

« Description de l'élément

[...] La production de ces charcuteries, les salaisons comtoises, est liée depuis toujours à l'élevage des cochons nourris au petit-lait issu de la fabrication des fromages grâce au réseau de fruitières développé en Franche-Comté<sup>21</sup>. »

Là, le registre des relations se fait entre différentes structures productives : l'élevage porcin, l'élevage bovin et la production fromagère, en tant que cette dernière relève d'une modalité coopérative, soit un agrandissement du réseau de sens dans lequel les salaisons se voient agrégées, tant du point de vue des moyens techniques de la production que de ses modalités politiques.

Le lien « depuis toujours » entre la production charcutière et la fabrication de fromage mérite d'être interrogé et l'on s'arrêtera d'abord sur ce « toujours ». En 2017, Pierre Dornier, ancien journaliste de *L'Est républicain*, auteur de guides de randonnée et d'ouvrages régionaux, publie, en lien avec la filière porcine régionale, un ouvrage intitulé *Le porc comtois. Saucisses de Morteau et de Montbéliard*<sup>22</sup>. La couverture n'est pas avare d'une imagerie de valorisation : ferme à tuyé<sup>23</sup>, saucisses et jambons sur une planche à découper en bois, vin blanc, fromage de Comté et saucisses réunis, porc dans la « nature » et enfin un extrait du tableau de Courbet, *Le retour de la foire des paysans de Flagey*. Bref, elle ne ressemble en rien à celle d'un texte-brûlot, produit d'une pensée critique qui viendrait prendre de face problèmes environnementaux et de traitement de l'animal, ou déconstruire des dispositifs d'inscription territoriale régionalisants. De même, l'auteur est peu soupçonnable de gastrophobie. Pour autant, il écrit :

<sup>21</sup> Voir note 19 *supra*.

<sup>22</sup> Ce livre nous a d'ailleurs été remis par un représentant de ladite filière !

<sup>23</sup> Le mot connaît plusieurs orthographes. Nous employons l'une ou l'autre.

« Lors de la demande d'IGP pour le porc comtois de petit-lait, l'INRA (Institut national de la recherche agronomique), appelé à donner une expertise du dossier, faisant référence "à la qualité supposée supérieure des porcs élevés en Franche-Comté, surtout s'ils sont alimentés au petit-lait comme on le faisait autrefois" pose incidemment une bonne question : "Quand ?" »

En la matière, il y a un mythe, que, à l'instar celui du porc domestique, il faut relativiser. Dire que l'élevage porcin est historiquement lié aux fruitières, comme on le dit souvent, est abusif, sauf à considérer les siècles antérieurs au *xx<sup>e</sup>* siècle comme la préhistoire porcine. Le porc n'accompagne pas la fruitière depuis ses origines au *xiii<sup>e</sup>* siècle. » (Dornier, 2017 : 47-48)

Pierre Dornier pointe et analyse ce qui est, de son point de vue, une absence de corrélation entre la courbe démographique du cheptel porcin en Franche-Comté et l'accroissement du nombre de fruitières au *xviii<sup>e</sup>* siècle ou la conversion de l'agriculture régionale à l'élevage laitier. De même, au *xix<sup>e</sup>* siècle, l'élevage porcin ne suivrait pas le doublement du nombre de fruitières. Pour lui, ce n'est qu'au *xx<sup>e</sup>* siècle que se structura l'élevage porcin lié à l'élevage laitier et que l'on peut faire « le constat d'une évolution de l'élevage porcin qui a quitté la plaine pour gagner les plateaux et la montagne afin de se nourrir [...] au pis de la vache » (Dornier, 2017 : 56). Il souligne l'installation de porcheries de fruitières dans les années 1930, et une période de création d'ateliers privés dans les années 1970, mise en relation avec les politiques publiques liées à l'élevage du porc. Enfin, écrit-il, dans les années 1980, 10 à 15 % des 380 000 tonnes de petit-lait du Doubs sont rejetées dans le milieu naturel<sup>24</sup>. Certes, on peut ne pas partager les analyses de Pierre Dornier, mais il faut lui reconnaître tout à la fois un refus du finalisme tout comme une capacité à historiser la situation. Nous voilà assez loin du « toujours » et de l'effacement du temps.

Le « toujours » installe une permanence et instruit la fiche et par conséquent la patrimonialité du bien dans le registre de l'ancienneté, appelant et rendant présent un fragment d'espace du passé en tant qu'il est productif. Ce passé convoqué, plus que d'un régime de la connaissance<sup>25</sup>, relève d'un régime de l'esthétique

24 De son côté, Alain Melo souligne la nécessité devant laquelle les fromageries se sont trouvées dans les années 1970, de gérer leurs effluents (lisier des porcheries, mais aussi petit-lait), et qui a pu conduire à la fermeture de porcheries de fruitières ou privées (2012 : 143, 148).

25 On pourrait au passage relever les immenses lacunes de la bibliographie. Pour exemple, voir l'article de Colette Méchin qui note : « Le fumage en Franche-Comté est si spectaculaire qu'il joue dans l'imaginaire des Comtois un rôle publicitaire éminent, au point d'occulter un mode de conservation plus discret mais bien présent sur le terrain il y a cinquante ans à peine : le séchage », c'est-à-dire le séchage sans fumer (1991-1992 : 80-90).

non-figurative (Deleuze et Guattari, 1973 : 130), c'est-à-dire sans vécu humain ni subjectivité, sans mémoire ni vécu personnel, c'est le monde en l'absence d'homme<sup>26</sup>.

Le « toujours » installe les structures sociales et techniques de production des salaisons du Haut-Doubs dans un temps vide et invariable, comme si le lien entre élevage porcin et charcuterie, élevage bovin et activité fromagère était déjà là et donné. C'est la puissance de déplacement de la fiche. Le « toujours » se voit renversé en un « encore » facteur de production. Pourtant, la permanence ne caractérise pas nécessairement la situation. Pour exemple – parmi d'autres et factuel –, une étude du ministère de l'Agriculture, publiée en 2016, note une concurrence de la filière porcine avec l'industrie de la poudre de lait qui « offre des débouchés plus rémunérateurs » et indique que la part de petit-lait consommée par les porcs a été « divisée par deux en 20 ans » (DRAAF, 2016 : 5).

À la vacuité du temps, la fiche d'inventaire ajoute la clôture d'un espace, borné par les salaisons comtoises, l'élevage au petit-lait lié à la fabrication coopérative de fromage. Les ressources productives extérieures à cet espace en sont absentes. Celle en porcelets d'abord. L'élevage porcin comtois est spécialisé dans l'engraissement – deux élevages sur trois –, soit l'élevage du porc après son sevrage, un porc né ailleurs, un porc travaillé génétiquement au demeurant, comme dans l'ensemble de la filière porcine. Celle en viande ensuite. La production de saucisses nécessite 20 000 tonnes de carcasses, alors que le potentiel des porcs élevés en Franche-Comté selon les modalités du cahier des charges de l'IGP est de moins de 13 000 tonnes (DRAAF, 2016 : 4). Autrement dit, l'espace productif excède largement les communes de la zone d'enquête, le Haut-Doubs et la Franche-Comté. De plus, se placer dans une continuité avec une forme coopérative de production est, s'agissant des structures productives de la filière porcine et de la production de salaisons, pour le moins excessif.

Si, généralement, les processus d'inventaire se réclament d'une description caractéristique du positivisme, ici, la qualification du fragment d'espace de la fiche se fait par coup de force performatif qui opère par soustractions, soustraction d'une historicité qui ne serait pas réduite à la permanence des êtres et des choses, soustraction des facteurs de production qui sont externes à l'espace en quête de qualification.

### 2.3. De la rente territoriale en régime passif

Sur un fond bleu ciel, une vache perchée sur ses deux pattes arrière pousse un landau dont les roues sont constituées des logos IGP et « Porc de Franche-Comté

<sup>26</sup> Je paraphrase ici Pierre Montebello (2008 : 207).



Fig. 2 Campagne publicitaire pour les éleveurs de la Chevillotte. © DR.

nourri au petit-lait des fromageries ». Embarqué dans le landau, un cochon dirige son regard vers la vache. L'affiche a été réalisée pour les éleveurs de la Chevillotte, « En Franche-Comté, les vaches font des cochons », y est-il écrit<sup>27</sup>. Une autre image diffusée sur le site internet de la filière porcine de Franche-Comté présente « le cycle du petit-lait », au cours duquel se succèdent une vache, une cuve à fromage et une meule à Comté, une auge de petit-lait, un

porc « de Franche-Comté », une salaison et deux pièces de viande IGP, des prairies et du fourrage. La vache produit le lait, le petit-lait nourrit le porc, le porc fertilise les prairies qui nourrissent la vache. Le site internet dédié à la saucisse de Morteau reprend le même discours : « Les prés nourrissent les vaches... qui produisent le lait avec lequel on fabrique des fromages... dont le petit-lait nourrit les porcs... dont le lisier fertilise les prés<sup>28</sup> » – ; dans le cycle, aucun intrant, tout est dans l'espace clos.

Entre l'affiche et la fiche, pas de différence, à la forme graphique près : « La Franche-Comté a réussi à perpétuer la tradition de l'élevage de porc et des salaisons grâce à la filière de la production fromagère, notamment du Comté en passant par les élevages de vaches, les fruitières et élevages de porcs ».

« Grâce » se voit attribuer là un rôle de connecteur de causalité : l'existence des salaisons est étroitement liée à celle de la production fromagère. Faisons là un détour par la sémiotique et les identifications qu'elle opère de rôles actantiels : l'objet, le sujet opérant et le sujet passif. L'objet, là, serait les salaisons du Haut-Doubs et, au terme de la fiche, ce qui serait visé est moins le savoir-faire de fumage ou de fabrication des saucisses – dont elle ne dit pas grand-chose au bout du compte, et

27 L'image du faire-souche porcin des bovins illustre assez parfaitement l'indistinction entre les termes utilisés pour la reproduction des animaux, et ceux appliqués à la reproduction sociale des biens économiques analysée par Marshall Sahlins : « Depuis le bas Moyen-Âge, la société occidentale s'est systématiquement appliquée à inscrire son activité économique dans un code, constituant une métaphore généralisée d'amélioration de la race (*stock*) » (1980 : 179). Thévenot et Boltanski notent que la référence à la souche est propice aux glissements entre grandeur domestique et grandeur industrielle, ce qui est le projet de l'affiche (1991 : 141).

28 Voir [en ligne] <http://www.saucissedemorteau.com/unique/les-particularites-de-la-morteau/le-cycle-du-petit-lait> [consulté le 23 juin 2020].

pas beaucoup plus que le cahier des charges IGP –, que les conditions d'élevage des porcs en tant qu'il est permis par l'activité fromagère. Autrement dit, par le « grâce », le sujet opérant de la fiche est, par différentes opérations de traduction, la production de Comté, le sujet passif, celle de charcuterie. Comme une fiche d'inventaire en régime de passivité.

Si faire de l'élevage de porc l'un des résultats vertueux de la production de Comté est l'un des buts de la construction de son image par la filière, au-delà de la question environnementale, l'inscription de la production de charcuteries dans le système historique de production de fromage de Comté institue une proximité tout à la fois historiquement ancrée, symboliquement prestigieuse, et construite sur un système de rente de monopole et ses stratégies de différenciation du produit, qui le distinguent de marchandises ordinaires. La rente de monopole repose sur le contrôle de la ressource, dont il faut construire tout à la fois la singularité des qualités et la possible commercialisation. S'agissant du vin, par exemple, il s'agit de célébrer, en France, les vertus uniques de la terre, du climat, de la tradition (Harvey, 2008 : 34 *sq.*). L'autre point d'appui de la réussite du Comté est un partage équitable entre les acteurs de la filière de production<sup>29</sup>. L'instrument politico-administratif de la rente est le cahier des charges ; il conjugue, similaire en cela à d'autres AOP, alimentation au foin contre ensilage, utilisation de la vache montbéliarde, travail au lait cru et affinage long, maîtrise de l'offre par l'interprofession (Ricard, 2015). Certains ajoutent à cela un capital social lié à l'historicité de sa structure de production, soit la coopérative, forme productive dont l'ancienneté est elle-même présentée comme une particularité régionale (Rigolot, 2016).

S'agréger à un produit AOP et à sa rente d'appellation, c'est tenter d'en tirer parti, ce que fait pleinement le cahier des charges de l'IGP Saucisse de Morteau, puisque l'un des éléments justifiant le lien avec le milieu géographique, selon ses termes, à côté de la forêt, de ses produits et de la nécessité de se chauffer conduisant au « concept de "tuhé" » est l'existence de l'élevage bovin laitier et de l'activité fromagère.

Les fragments d'espace de l'un recouvrent ceux de l'autre, l'excellence de l'un participe de celle de l'autre. Là, s'agissant de la façon dont ces fragments sont utilisés au présent, la relation devient figurative dans le sens où le passé non-figuratif est prisonnier de la perspective présente soit, au fond, celle des opérateurs de la fiche. « Nos sociétés présentent un vif goût pour tous les codes, les codes étrangers ou exotiques, mais c'est un goût destructif et mortuaire. Si décoder veut sans doute dire

<sup>29</sup> Ce que réclament les éleveurs de porcs dès l'attribution d'une IGP à la saucisse de Morteau. Sur la filière Comté, voir Perrier-Cornet, 1986 : 62-121.

comprendre un code et le traduire, c'est plus encore le détruire en tant que code, lui assigner une fonction archaïque, folklorique ou résiduelle », écrivent Deleuze et Guattari (1973 : 291). Clôture de l'espace, vacuité du temps, agrégations et soustractions, autant d'opérations de découpages autorisant le réglage d'un tel code, auquel la fiche d'inventaire largement participe.

## 2.4. Conflits fragmentaires

Fruitières, épicéas et sapins, tuhés..., pour autant, bien que ces trois termes appartiennent au vocabulaire du codage de la saucisse de Morteau comme patrimoine, l'aire géographique de sa production instituée par l'IGP est l'ensemble de la Franche-Comté, soit des territoires parfois sans fruitières, ni résineux, ni tuhés. En 1977, un label régional – « Fabricants de véritable saucisse de Morteau » – démarque le lieu de production face à d'autres, parfois aussi éloignés que la Bretagne. Plus tard, la candidature à l'attribution de l'IGP verra s'opposer deux visions, chacune incarnant différemment le produit et le savoir-faire requis. Pour les uns, l'espace de production est compris comme la zone des fermes à tué, soit la montagne. Le tué, et, par conséquent, le fumage, sont les principaux éléments de codage. D'autres argumentent que le fumage se pratique dans toute la Franche-Comté<sup>30</sup>. Le compromis est alors trouvé dans l'alimentation du porc engraisé au sérum de fromagerie, nouvel élément de codage, bien que les tuhés soient mentionnés dans le cahier des charges, de même que l'environnement naturel de forêts de résineux.

« Localisation physique de l'élément

La pratique des "salaisons fumées au tuyé" s'étend sur les hauts plateaux jurassiens de la Région Bourgogne Franche-Comté, et plus précisément dans le Haut-Doubs, dans la partie montagneuse du département du Doubs d'altitude supérieure à 600 m. Les fumoirs traditionnels en pierre, ancêtres des tuyés, sont présents quant à eux sur les plateaux du Doubs depuis l'époque gallo-romaine. »

« Plus d'une vingtaine de fumoirs ou tuyés sont dénombrés dans le Doubs. »

« Trois types de tuyé sont désormais courants dans le Doubs :

- le tuyé traditionnel en bois, qui est une spécificité du Haut-Doubs et dont l'utilisation se raréfie,
- le tuyé en pierre ou fumoir très répandu sur les plateaux du Doubs,

<sup>30</sup> L'histoire est racontée par Pierre Dornier... encore lui.

– le tuyé industriel, dont la technique inspirée du tuyé traditionnel, est une cellule de fumage électrique conçue pour différents types de séchage et fumage régulier à l'attention des fabricants industriels ou artisanaux dans le respect des contraintes environnementales et sanitaires<sup>31</sup>. »

De l'histoire du codage, la fiche ne dit rien bien entendu, pas plus que de sa propre « situationnalité », c'est à la fois la condition de son fonctionnement et ce qui la qualifie comme un dispositif aliénant. D'une part, elle vient conforter une délimitation contre une autre, mettant en avant le Haut-Doubs, qualifié par l'utilisation du tuyé en bois dans une attribution de la valeur indexée sur l'altitude, une patrimonialité visible dans un fragment d'espace. Ce qui ne l'empêche pas de mentionner le jambon de Luxeuil, lié historiquement à l'espace des Vosges saônoises et fumé sans tuyé, et d'oublier parmi les pratiques « traditionnelles » charcutières régionales (!) le séchage à l'air ou le fumage sans cheminée (Méchin, 1991-1992 : 85-86). D'autre part, elle inscrit dans le rapport matériel/immatériel le point de codage essentiel de la patrimonialité dans l'objet, ce qui correspond aux finalités des Sites remarquables du goût : « Mettre en lumière des lieux associés à la richesse et la diversité de la gastronomie française<sup>32</sup> ». Ce qui a l'immense avantage de pouvoir constituer des lieux patrimoniaux ouvert sur le tourisme<sup>33</sup>, « stade ultime de la marchandisation de la relation interculturelle » (Cusset, 2018).

### 3. Ficher. Anatomie d'une fiche inventaire

Entre le Haut-Doubs et la direction générale des Patrimoines du ministère de la Culture, point de transports de saucisses ou de jambons, pas plus que de fumoirs, qui circuleraient et viendraient constituer une collection matérielle en tant qu'elle incarnerait l'immatériel... Mais une fiche d'inventaire, quadrillant et bornant un champ d'expériences, modelant le travail de coprésence sur le terrain, et produisant un cadre d'intelligibilité pour le concret, dans une écriture qui se veut transitive.

<sup>31</sup> Voir note 19 *supra*.

<sup>32</sup> Disponible [en ligne] sur <https://sitesremarquablesdugout.com/qui-sommes-nous/> [consulté le 23 juin 2020].

<sup>33</sup> Voir à ce sujet la page du site consacrée aux salaisons du Haut-Doubs [en ligne] disponible sur <http://sitesremarquablesdugout.com/listing/salaisons-du-haut-doubs>. Le site *Vis ma vie dans la filière Comté* indique de son côté : « La zone AOP Comté est un pays de cocagne pour le tourisme... », disponible [en ligne] sur <http://vismavie-comte.com/2018/02/02/visiteur-gourmand/> [consultés le 23 juin 2020].



### 3.1. Autour de la table ? Dans un même bateau ?

Avec le projet de la Fédération des sites remarquables du goût, voici donc les salaisons au tué saisies dans une intention et promues comme l'objet d'une enquête, susceptibles par conséquent d'un travail de transport d'information, si par là on entend un rapport – et non un signe – établi entre deux lieux, et par lequel circule un véhicule, une inscription pour paraphraser un texte de Bruno Latour, dans lequel il convoque un dessin de Pierre Sonnerat publié dans son *Voyage en Nouvelle Guinée en 1776* (1996 : 23-46). Le naturaliste s'y représente assis en train de noter ou de dessiner alors que, devant lui, le monde indigène se met en scène, prenant la pose avec un perroquet. D'une certaine manière, la fiche sur les salaisons, comme Pierre Sonnerat, se figure en train de se faire, et c'est d'abord à cela qu'il s'agira de porter attention.

Elle liste les indigènes qui doivent se présenter à elle, parce que concernés par la pratique spécifique dont elle entend rendre compte et qu'elle souhaite transporter au sein de l'appareil d'État. Ce sont les acteurs constitutifs de la filière productive, première réduction puisque, au regard de l'importance identitaire donnée aux salaisons, le Haut-Doubs aurait pu être autrement représenté, plus amplement, la « région », puisque c'est d'identité régionale dont il est question.

« La filière ainsi formée regroupe aujourd'hui les éleveurs, les abatteurs-dé-coupeurs, les laitiers, les gestionnaires de « **fruitières** », les charcutiers-bou-chers, les restaurateurs, les revendeurs, les professionnels de la forêt, les scieries, les artisans menuisiers, couvreurs en tavaillons et les acteurs de la valorisation : les associations locales, les représentants des collectivités, les structures de formation, qui incarnent une identité régionale autour de cette pratique unique<sup>34</sup>. »

De plus, à regarder de plus près les personnes rencontrées pour l'établissement de la fiche, tous les acteurs de la filière ne sont pas là, seconde réduction. Sont présents sur la scène de l'établissement de la fiche : « les représentants des organisations locales les plus impliquées », soit les agriculteurs, les bouchers charcutiers, les associations établissements culturels et touristiques, les collectivités les restaurateurs et membres de l'association locale des sites remarquables du goût. Point, par exemple, de professionnels de la forêt ? La relation d'implication n'est pas instruite et, *in fine*, plus que les organisations, ce sont leurs représentants qui sont présents. À suivre les organisations impliquées, il est possible de recomposer autrement, et plus clairement, la distribution proposée et de re-catégoriser les personnes

---

<sup>34</sup> Voir note 19 *supra*.



rencontrées. D'abord, des membres de la FNSEA exerçant ou ayant exercé des responsabilités (président ou ancien président de la Chambre d'agriculture, président de la FDESA), ce qui d'ailleurs peut étonner, alors que la période où la légitimité de l'unité de la représentation des agriculteurs pourrait sembler révolue<sup>35</sup>. Puis, en nombre important, des membres de l'association locale ou de la Fédération nationale des Sites remarquables du goût, soit appartenant à l'association qui porte la rédaction de la fiche d'inventaire et a répondu à l'appel d'offres du ministère de la Culture, soit des défenseurs des IGP régionales, des élus locaux et un établissement public patrimonial.

Revenons là à l'ambition annoncée de l'enquête : un travail de recherche, des entretiens ciblés en son cœur. Si l'intention pouvait nous faire songer à l'image de Pierre Sonnerat, soit des indigènes et un enquêteur séparé par une table, support visible de l'information en train de se constituer, mais aussi lieu de partage et de départage entre deux espaces différemment constitués, en matière d'épistémologie politique des savoirs et manifestation elle-même d'une telle épistémologie politique, convenons que ce n'est pas ce qui est à l'œuvre dans la situation haut-doubienne. De quel côté de la table les membres des Sites remarquables du goût se trouvent-ils ? Du côté des enquêtés ? Si l'enquêteur ne se veut qu'en surplomb ou le porte-parole des enquêtés, comment caractériser ceux-ci ? Il semblerait que, de chaque côté de la table, se trouve, au moins pour partie, une même entité qui ne se dit pas : les Sites remarquables du goût. À la rubrique de la fiche, pourtant essentielle s'agissant de la construction d'un bien relevant de la catégorie patrimoniale de patrimoine culturel immatériel, de la participation des communautés, groupes et individus, rien ne figure. Alors nous resterions dans un monde sans-autrui<sup>36</sup> ? Bref, règne comme une imprécision sur la caractérisation de la situation d'élaboration inventoriale.

---

35 On se reportera à ce propos à Ivan Bruneau (2013 : 9-29). Il fait l'analyse que, si FNSEA et JA conservent des positions dominantes dans les différents lieux de production des politiques agricoles, leur capacité à porter les intérêts des différentes fractions du monde agricole sont contestées. En 2013, aux dernières élections pour les Chambres d'agriculture, la FNSEA et les JA ont recueilli 53,30 % des voix dans le collège des chefs des chefs d'exploitation, alors que la participation était de 55 %. Dans le Doubs, ces mêmes chiffres étaient de 67 % et 61 %. Autrement dit, 40,87 % des agriculteurs ont voté pour la FNSEA et les JA.

36 Ou un autrui client. Sur autrui, voir Gilles Deleuze (1969).

### 3.2. La fiche opérateur de désontologisation

« Le témoignage de Philippe Monnet, agriculteur, éleveur de porcs. Philippe Monnet, issu d'une famille d'agriculteurs depuis plusieurs générations, a obtenu un BTS Agricole au CFA de Dannemarie-sur-Crète, et repris l'exploitation familiale de 40 ha d'herbe pour la production de lait et de comté, morbier et gruyère, fabriqués à la fruitière-fromagerie de Trévillers. Celle-ci réunit 40 exploitations.

- Il possède une porcherie de 60 cochons et 60 vaches de Montbéliard.
- Il respecte toute la chaîne traditionnelle d'alimentation des cochons.
- Il récupère le lactosérum des vaches (450 l de lactosérum pour 500 l de lait).
- Il complète la nourriture avec 1,5 kg de céréales et 500 g de tourteau (colza, protéagineux, etc.).
- Les porcs sont transportés à l'abattoir de Valdahon, puis découpés et envoyés chez le salaisonnier, qui sale et fume la viande dans un tuyé en pierre.
- Les produits obtenus avec 20 kg d'herbe sont dans son exploitation : 2 kg de comté, 18 l de lactosérum, 2 saucisses de Morteau de 300 g chacune<sup>37</sup>. »

À quelques endroits de la fiche apparaît ce qui est présenté comme des propos d'éleveurs, des « témoignages », dont l'intérêt avait été pointé dans le projet d'inventaire. Dans ce premier cas, toute expression de l'expérience de l'éleveur, et son témoignage donc un ensemble de paroles en principe articulées et réflexives, sont réduites à un mode techniciste d'énonciation d'un processus de fabrication. L'éleveur est absenté, tout comme ses paroles, au profit des moments de ce processus technique, de quantifications zootechniques ou de l'inventaire agronomiques, d'un rapport à un cahier des charges. Pourtant, se dire éleveur aujourd'hui dans cette région, c'est énoncer une conception relationniste du métier, par laquelle sont convoquées différentes entités (animaux, temps, consommateurs, professionnels, autres éleveurs...) et dites les relations entretenues avec elles. C'est gouverner le vivant de manière autrement plus complexe que dans un rapport à un cahier des charges et des animaux pensés comme de seuls moyens de production, c'est les aimer et les singulariser, les tuer sans parfois s'inscrire dans le paradigme des « productions animales » (Ailhaud et Barbe, 2018). Dans la fiche d'inventaire, l'animal, *via* le mode de présence de l'éleveur, devient l'objet d'un mode d'emploi, dont le but est l'extraction du « minerai viande » (Porcher, 2011 : 70), évacuant toute l'expérience de l'éleveur. Les savoir-faire de l'élevage ou du fumage sont réduits à une suite d'opérations à effectuer, une série de propositions, tout ce qu'ils ne peuvent être<sup>38</sup>. C'est le statut

<sup>37</sup> Voir note 19 *supra*.

<sup>38</sup> Voir à ce sujet Descola, 2006 : 9-12.

de l'expérience même de l'éleveur qui est modifié, réduit qu'il est au statut de producteur, capitalisme oblige.

« Globalement dans le Doubs, un jeune sur deux reprend l'exploitation familiale », dit Philippe Monnet, agriculteur<sup>39</sup>. »

Remarquons que cette seconde citation n'est pas en première personne. Point de « je » qui manifesterait l'appartenance, qu'elle soit définie en termes relatifs ou absolu, autrement dit que soient décrites des relations avec des pairs, ou déclarée l'appartenance à une condition supérieure et à un groupe identifiable. Moins que de recourir à des termes intentionnels, c'est-à-dire qui disent comment les choses se présentent à quelqu'un, et permettent d'accéder à son expérience, la citation se fait en termes naturels – dire ce qu'il se passe (Descombes, 1996) –, tout en les habillant en termes intentionnels. C'est comme si la fiche était muette, organisant le silence de la parole. Ce n'est même pas à des « voix sans corps » (Eco, 1996 : 32) que nous avons à faire, mais pour paraphraser Michel de Certeau, les énoncés perdent leur voix (1973).

### 3.3. Une situation

La fiche est un objet historique qui se situe dans une configuration culturelle, épistémologique et politique des savoirs<sup>40</sup>. Dans son approche logiciste de l'archéologie, soit l'analyse des démarches et opérations intellectuelles de l'archéologie, en tant qu'elles se manifestent dans la littérature produite par cette discipline, des rapports de fouilles aux monographies, Jean-Claude Gardin note qu'il est habituel d'y distinguer deux familles d'écrits : les travaux de compilation, dont le but est de faire connaître des matériaux inédits ou mal accessibles et qui seraient des descriptions neutres que l'on peut parfois distinguer par leur forme tabulaire ; les œuvres de réflexion, où l'objectif est d'avancer des idées neuves à propos de telle ou telle classe d'objets sélectionnant certaines de leurs propriétés<sup>41</sup>. La compilation fait la part belle aux « descriptions » d'objets ou de classe d'objets, à des « faits bruts », à une « description objective » de faits préalablement à toute interprétation ou toute subjectivité. Alors, écrit Gardin, le problème épistémologique n'est pas tant l'interprétation que la représentation, ou plutôt l'interprétation se résume à la représentation.

Indéniablement, la fiche d'inventaire des salaisons du Haut-Doubs – comme les autres fiches de l'Inventaire national du patrimoine culturel immatériel – revêt

<sup>39</sup> Voir note 19 *supra*.

<sup>40</sup> Voir Bert (2017) et Jacob (2011).

<sup>41</sup> Voir Gardin (1979) et Barbe (2011 : 235-263 ; 2017).

une forme tabulaire, en ce qu'elle est fragmentée en parties consacrées à des entités à décrire, leur sommation étant censée produire un effet de connaissance articulé à une mise en ordre du monde. Forme graphique de l'établissement de faits bruts, parfaite mise en œuvre d'une posture relevant du positivisme, elle relèverait *a priori* des écrits de compilation et, de ce point de vue, se présente comme inscription d'une vérité.

Comparée à d'autres interprétations de l'histoire des salaisons du Haut-Doubs et de leur contemporanéité, et parce qu'elle étaye des considérations historiques (Gardin, 1979 : 245), elle en présente une modalité particulière, à distance des « faits objectifs », malgré une forme qui fait illusion... À y regarder de plus près, il faut l'analyser comme une « politique de la vérité », d'abord en tant qu'elle s'insère dans l'espace du marché, et que, tactiquement, elle est le lieu de production d'intérêts économiques. Ensuite, parce qu'elle opère par sélection. Ainsi, elle s'enracine dans une opération de clôture topographique d'évacuation de tout facteur exogène, ou, plutôt, construisant la ligne de démarcation entre exogène et endogène. Tout ce qui ne semble pas relever d'un génie autochtone – intrants productifs, politiques publiques et leurs effets productifs... – se voit évacuer de l'espace de production. Ce qui n'est pas sans rappeler Maurice Barrès, ou à un moindre niveau Auguste Bailly, romancier aux accents maurassiens et dont l'écriture aux effets d'autochtonie célèbre une microrégion du Jura, le Grandvaux (Brossat, 2013 ; Barbe, 2009 : 229-244). À la clôture des lieux vient s'ajouter l'immobilité du temps. Pour Barrès, le paysage était dépôt d'histoire et de civilisation ; ici, ce sont les pratiques charcutières qui sont ainsi instruites, dans une double conception du temps, tout à la fois vide et dans une version de continuité. Bref, dans la fiction d'une permanence, ce qui est l'une des fonctions du mythe

#### 4. Stade ultime...

Ce que la lecture informée de la fiche et l'analytique des opérations intellectuelles qui s'y déroulent nous apprennent est moins de l'ordre des savoirs anthropologiques, historiques ou sociologiques sur les salaisons du Haut-Doubs que de celui d'un recodage qui entend, sous l'égide du patrimoine, requalifier un territoire productif par l'immobilité du temps, par la composition de fragments d'espaces, en jouant sur les échelles et les limites (constituer la grandeur d'une cause, s'agréger une valeur territoriale et sa rente de situation, s'arrimer à un trait architectural et technique pour constituer une singularité au sein d'un espace déjà reconnu,

expulsion de certains espaces), un territoire dont les acteurs sont sans voix. Il s'agit de faire tenir en inscrivant et sans s'attarder sur les modalités de cette inscription.

Recodages sexuel et patrimonial vont de pair. Le premier autorise une visibilité marchande, là où le second, *via* la fiche d'inventaire, permet d'échapper à l'équivalence généralisée des produits marchands et fabrique de l'incommensurable pour prendre rang sur le marché de l'originalité et des noms propres (Karpik, 2007). La fiche est le symptôme de la logique patrimoniale du capitalisme tardif, défini par Jameson comme ce moment où « le *culturel* et l'*économique* retombent [...] l'un dans l'autre et disent la même chose », où marché et culture fusionnent (2007 : 31). Dans cette relation, il convient de souligner une parenté de geste entre l'établissement de la valeur patrimoniale d'une production, qui opère une double échappée à l'équivalence généralisée du marché, et une politique culturelle axée sur la fréquentation « civilisatrice » des œuvres d'arts, et qui entend faire exception, exception dont l'une des facettes est la sortie des règles du marché, et l'autre, la fréquentation du marché à profit<sup>42</sup>, l'institution d'une singularité donc, une marchandise d'exception écrit Alain Brossat (2008 : 8). Ce qui n'empêche pas, dans un cas comme dans l'autre, logique comptable et rationalité néolibérale (Dardot et Laval, 2010).

## Bibliographie

AILHAUD, Flavie et BARBE, Noël. *Enquête ethnologique sur l'élevage/l'être éleveur. Première synthèse*. Musée des maisons comtoises, DRAC de Bourgogne Franche-Comté, IIAC, 2018.

BARBE, Noël. « Auguste Bailly ou le Grandvaux “en race” ». Dans *Barbizier*, 2009, n° 33 : 229-244.

BARBE, Noël. « Dictions archéologiques ». Dans *Le Genre humain*, 2011, n° 1 : 235-263.

BARBE, Noël. « Une archéologie de l'absence. André Leroi-Gourhan et les prises de l'art ». Dans *Journée d'étude de l'ENSA Limoges. Arts et techniques, vol. 1*. Limoges : Ensa/Naïma, 2017.

BERT, Jean-François. *Une histoire de la fiche érudite*. Villeurbanne : Presses de l'Enssib, 2017.

<sup>42</sup> Par exemple, lorsqu'il s'agit de la gratuité d'entrée dans certains musées, soit l'absence d'un prix recouvrant coût de production et marge bénéficiaire. Voir Lucas, 2007 : 59-77.

- BERTHELOT, Jean-Michel. *Épistémologie des sciences sociales*. Paris : Presses universitaires de France, 2001.
- BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, 1991.
- BONITZER, Pascal. « L'expérience en intérieur ». Dans *Cahiers du Cinéma*, 1973, n° 247 : 33-36.
- BRENNER, Emmanuel (dir.). *Les Territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*. Paris : Mille et une nuits, 2002.
- BROSSAT, Alain. *Le grand dégoût culturel*. Paris : Éditions du Seuil, 2008.
- BROSSAT, Alain. « Barrès ou la nationalisation du paysage ». Dans *Appareil* [en ligne], 2013, n° 11, disponible sur <http://journals.openedition.org/appareil/1794> [consulté le 29 août 2018].
- BRUNEAU, Ivan. « L'érosion d'un pouvoir de représentation. L'espace des expressions agricoles en France depuis les années 1960 ». Dans *Politix*, 2013, n° 3 : 9-29.
- CERTEAU, Michel de. *L'absent de l'histoire*. Tours : Mame, 1973.
- CHAN, Andrew. « 'La Grande Bouffe': Cooking Shows as Pornography ». Dans *Gastronomica*, 2003/3, n° 4 : 46-53.
- CHÂTELET, Gilles. *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*. Paris : Exils, 1998.
- CHÂTELET, Noëlle. *Le Corps à corps culinaire*. Paris : Seuil, 1977.
- CUSSET, François. *Le déchaînement du monde. Logique nouvelle de la violence*. Paris : La Découverte, 2018.
- DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris : La Découverte, 2010.
- DELEUZE, Gilles, *Logiques du sens*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1973 (nouv. éd.) : 180.
- DELTOMBE, Thomas. *L'islam imaginaire. La construction de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris : La Découverte, 2005.

DESCOLA, Philippe. « Introduction ». Dans D'ONOFRIO, Salvatore et JOULIAN, Frédéric (dir.). *Dire le savoir-faire. Gestes, techniques et objets*. Paris : L'Herne (coll. « Cahiers d'Anthropologie Sociale »), 2006 : 9-12.

DESCOMBES, Vincent. *Les institutions du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1996.

DIRECTION RÉGIONALE DE L'ALIMENTATION, DE L'AGRICULTURE ET DE LA FORÊT DE BOURGOGNE-FRANCHE-COMTÉ (DRAAF). « Le porc en Franche-Comté. Une filière traditionnelle en crise de croissance ». Dans *Agreste* [en ligne], 2016, n° 8 : 5, disponible sur [http://draaf.bourgogne-franche-comte.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/MaquetteFilierePorcine\\_cleo38a3b.pdf](http://draaf.bourgogne-franche-comte.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/MaquetteFilierePorcine_cleo38a3b.pdf) [consulté le 23 juin 2020].

DORNIER, Pierre. *Le porc comtois. Saucisses de Morteau et de Montbéliard*. Pontarlier : Éditions du Belvédère, 2017.

ECO, Umberto. *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*. Paris : Grasset, 1996.

FIERENS, Christian. « Manque d'identité. Procès de l'identification ». Dans *Essaim*, 2018, n° 40 : 59-70.

FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.

FREUD, Sigmund. *Cinq essais de psychanalyse*. Paris : Presses universitaires de France, 1981 (2<sup>e</sup> édition).

GAIGNEBET, Claude. *Le Folklore obscène des enfants*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1980.

GARDIN, Jean-Claude. *Une archéologie théorique*, Paris, Hachette, 1979.

HARVEY, David. *Géographie de la domination*. Paris : Les Prairies ordinaires, 2008.

JACOB, Christian (dir.), *Lieux de savoir 2. Les mains de l'intellect*. Paris : Albin Michel, 2011.

JAMESON, Fredric. *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Paris : Beaux-Arts de Paris, 2007.

KARPIK, Lucien. *L'économie des singularités*. Paris : Gallimard, 2007.

LATOUR, Bruno. « Ces réseaux que la raison ignore ». Dans JACOB, Marc et BARATIN, Christian (dir.). *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres dans la culture occidentale*. Paris : Albin Michel, 1996 : 23-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.



LUCAS, Jean-Michel. « Exception culturelle *versus* diversité culturelle : d'un concept usé à une pratique impensable ». Dans *Cosmopolitiques. Cahiers théoriques pour l'écologie politique*, 2007, n° 16 : 59-77.

MAHEO, Michel. *Marco Ferreri*. Paris : Edilig, 1986.

MÉCHIN, Colette. « À propos de frontières. Les pratiques charcutières comme discriminant culturel. Enquête en Franche-Comté ». Dans *Revue des Sciences sociales de la France de l'Est*, 1991-1992, n° 19 : 80-90.

MELO, Alain. *Fruitières comtoises. De l'association villageoise au système de production localisé*. Morre : Fédérations départementales des coopératives laitières Doubs-Jura, 2012.

MICHAELS, Walter Benn. *La Diversité contre l'égalité*. Paris : Raisons d'agir, 2009.

MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008.

ORY, Pascal. « La gastronomie ». Dans NORA, Pierre (dir.). *Les Lieux de mémoire*, tome III, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 1997.

ORY, Pascal. *Le Discours gastronomique français. Des origines à nos jours*. Paris : Gallimard, 1998.

ORY, Pascal. *L'Identité passe à table*. Paris : Presses universitaires de France, 2013.

PASINI, Willy. *Nourriture & Amour*. Paris : Payot, 1994.

PASINI, Willy et HAYNAL, André. *Manuel de psychologie odontologique*. Paris : Masson, 1992.

PERRIER-CORNET, Philippe. « Le massif jurassien. Les paradoxes de la croissance en montagne. Éleveurs et marchands solidaires dans un système de rente ». Dans *Cahiers d'économie et de sociologie rurales*, 1986, n° 2 : 62-121.

PORCHER, Jocelyn. *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris : La Découverte, 2011 : 70.

POUILLON, Jean. « Manières de table, manières de lit, manières de langage ». Dans POUILLON, Jean. *Fétiches sans fétichisme*. Paris : Maspero, 1975 : 102-141.

RAFFESTIN, Claude. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris : Librairies techniques, 1980.

RAMOND, Charles. « Deleuze : schizophrénie, capitalisme et mondialisation ». Dans *Cités*, 2010, n° 41 : 99-113.

RICARD, Daniel. « La coopération laitière dans la montagne française ». Dans *Revue de géographie alpine* [en ligne], 2015/103, n° 1, disponible sur : <http://journals.openedition.org/rga/2739> [consulté le 7 août 2018].

RIGOLOT, Cyrille. « Le capital social des filières : une dimension essentielle de leurs capacités d'adaptation. Illustration avec la filière Comté ». Dans *Cahiers Agricultures* [en ligne], 2016/25, n° 4, disponible sur <https://doi.org/10.1051/cagri/2016029> [consulté le 23 juin 2020].

SAHLINS, Marshall. *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*. Paris : Gallimard, 1980.

SEGRÉ, Ivan. *La Réaction philosémite ou la trahison des clercs*. Paris : Lignes, 2009.

TORNATORE, Jean-Louis. « Retour d'anthropologie : “le repas gastronomique des Français”. Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale ». Dans *ethnographiques.org* [en ligne], 2012, n° 24, disponible sur <http://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore> [consulté le 29 août 2018].



Rocío Noemí Martínez González

## Principes du « bon gouvernement », politique et rituel chez les mayas tsotsils du Chiapas

### Résumé

*Me'el* (la grand-mère), la « Terre-mère », ancêtre immémorial des peuples tsotsils des hauts plateaux du Chiapas, est considérée comme la principale autorité dans le rituel du *K'in tajimol* (« les jeux du Soleil »), également appelé « carnaval » en espagnol. Cette entité incarne la totalité de l'univers maya (*osil balamil*), associant deux territoires complémentaires, les Hautes et des Basses Terres, tout en figurant dans le même temps un « moi collectif » qui revient chaque année du monde des morts pour rappeler aux vivants les principes du bon gouvernement que les *a'mtel patan* (autorités du monde des vivants) doivent respecter, comme un service au peuple. Ce que produit la « Terre-mère » doit être distribué en réciprocité du travail (comme service) que réalisent les collectivités humaines qui s'en nourrissent. Ceci n'implique pas seulement l'aspect biologique de se nourrir de la Terre, mais aussi de se nourrir, en tant qu'éléments constitutifs de la terre dans l'imaginaire collectif des Tsotsils, entre personnes et collectivités (humaines, animales et végétales). Ne pas respecter cette réciprocité pourrait déclencher les forces destructrices de la « Terre-mère », provoquant catastrophes et maladies.

**Mots-clés** : mémoire, autonomie, rituel, territoire, bon gouvernement

### Abstract

*Me'el* (the grandmother), “Mother earth”, immemorial ancestor of the Tsotsil people of the Highlands of Chiapas, is considered as the main authority in the ritual of *K'in tajimol* (“the Sun games”), also called “carnival” in Spanish. This character of the ritual embodies the whole Mayan universe (*osil balamil*), associating two complementary territories: the Highlands and the Lowlands, and, at the same time, represents a “collective self” who returns every year rising from the world of the dead, to remind the living of the principles of good government that the *a'mtel patan* (authorities of the world of the living) must respect, as a service to the people. What the “Mother Earth” produces must be distributed in reciprocity to the work (as a service) provided by the human communities

nourished by her. This implies not only the biological aspect of nourishing oneself from the Earth; it also tries to nourish, in the collective imagination of the Tsotsils as constitutive part of the earth, among people and communities (human, animal and vegetal). Failure to respect this reciprocity could unleash the destructive forces of “Mother Earth”, causing catastrophes and diseases.

**Keywords:** memory, autonomy, ritual, territory, good government

## Introduction

Dans cet article, je voudrais montrer à travers un rituel maya tsotsil, le *K'in tajimol*, comment les peuples originaires développent, dans leurs pratiques du rituel, des formes de politique et de communication qui leur permettent de se reconnaître dans un territoire commun et des histoires partagées à travers le temps. À cet effet, je développerai trois points principaux pour essayer de cerner les formes du politique impliquées dans le rituel, et tout à fait étrangères aux pratiques associées aux partis politiques :

- Un bref contexte du *K'in tajimol*, la fête la plus ancienne des peuples tsotsils.
- La fête dans un champ démonstratif de réciprocité parfois antagoniste et contradictoire entre les équipes d'acteurs de la fête, incarnant les vivants et les morts, constituant les collectifs du rituel.
- Le « moi collectif » incarné par les autorités de la fête et le « devenir indigène » envisagé à partir des principes dits de « bon gouvernement », où les morts (les ancêtres) sont une référence indispensable pour la manière d'agir des vivants, dans la reconfiguration et le type de relations établies entre tradition et autonomie. Celles-ci conduisent à des propositions inédites sur la pratique politique chez les peuples indigènes du Mexique, construisant actuellement de nouvelles relations entre indigènes et non-indigènes.

## 1. Contexte du rituel

La fête du *K'in tajimol*, expression traduite par « les jeux du Soleil » mais aussi ceux de la Lune, est considérée comme un ensemble de « jeux » qui ont lieu durant les cinq jours du mois le plus court de l'année maya, le *chay k'in* (« les jours qui tombent »). Durant ces jours, les morts se réveillent avec toutes leurs

puissances (protectrices et destructrices) et viennent sur terre « nous montrer qui nous sommes<sup>1</sup> », faisant resurgir la mémoire des conflits non résolus tout au long de l'histoire. Jusqu'en 1994, cette fête avait lieu dans la commune constitutionnelle de Chenalhó, le chef-lieu, et dans certaines communautés faisant partie de celle-ci. Le *K'in tajimol* met en place une histoire de longue durée, pleine de contrastes et de contradictions dans la construction permanente des relations au sein de la population qui partage le territoire nommé *jteklum* (« notre terre ») de Chenalhó (endroit des puits d'eau) au Chiapas. Après le soulèvement zapatiste de 1994, cette fête, la plus ancienne de la tradition tsotsil, est reprise et reconstituée, en 1996, dans la commune autonome de San Pedro Polhó (Hautes Terres de la même commune), comme une manière de lutter « pour la mémoire et contre l'oubli », dans un territoire qui donnera refuge à plus de 12 000 déplacés, résultat de l'offensive contre-insurrectionnelle du gouvernement fédéral à l'encontre des zapatistes (Martínez, 2000 et 2004).

## 2. Champ démonstratif et pragmatique du rituel

L'analyse, basée sur la « pragmatique du rituel » (Severi et Bonhomme, 2009 : 13), nous permet de montrer comment les paroles et les actes dans les actions rituelles développées par les acteurs du *K'in tajimol*, les transforment en subjectivités vivantes, qui voyagent entre différentes dimensions temporelles ainsi que dans l'espace, dans un champ démonstratif en relation à la pragmatique des actions rituelles incarnées par les équipes d'acteurs de la fête.

Ces équipes qui constituent « la collectivité de la fête » sont des acteurs qui incarnent une histoire de longue durée, montrant la complexité des relations existantes entre les peuples originaires mayas tsotsils, et « ceux qui viennent de l'extérieur » : les noirs et les métis. Chaque équipe correspond à une nature particulière en relation à la constitution de l'univers maya (*osil balamil*), conçu comme une totalité englobant plusieurs parties constitutives du monde, lesquelles sont incarnées par *Me'el* (la grand-mère), la « Terre-mère », principale autorité dans la fête.

---

<sup>1</sup> Expression utilisée par le *kapitan k'oj*, un des acteurs de la fête, un esprit du passé (Polhó, 2010), en référence à une histoire dévoilée par des théâtres et des jeux joués par eux-mêmes (voir Martínez, 2013).

Fig. 1 *Paxion*, notre père le soleil (à gauche), et *paxiona*, notre mère la Lune (à droite).  
© Rocío N. Martínez González



## 2.1. Les trois équipes qui constituent la fête du K'in tajimol

### 2.1.a *Nichimal a'mtel*

Occupant les charges de la fête pendant un an, ils incarnent un Christ-Soleil et une Christa-Lune, nommés *paxion* et *paxiona*, « les sacrifiés », censés avoir vécu les souffrances du Christ (fig.1). Leur travail est de réveiller les morts qui vivent sous terre, grâce à leur parole rituelle, associée aux danses, chants, libations et musique. Ils voyagent entre le monde des morts et celui des vivants pour garantir les relations de réciprocité entre eux. À la fin de leur charge rituelle (qui dure une année), ils feront partie du corps des autorités du monde des vivants (*a'mtel patan*), que l'on décrira plus tard.

### 2.1.b *Toyk'inetik*

Ce sont les morts qui reviennent sur terre, des guérisseurs. Ils se divisent en les « aides du Christ » (liées à une ancienne mère) et leurs « sacrificateurs » (liés à un père, ancêtre venu de l'extérieur).

#### *Les aides du Christ*

Ces aides sont composées de trois groupes. Le premier se forme autour de *Me'el*, l'ancienne mère, la « Terre-mère », qui se réveille dans la nuit des cinq jours





Fig. 2 *Me'el*, la « Terre-mère » et son époux (à gauche) et l'un des quatre esprits du passé (à droite).  
© Rocío N. Martínez González.

de la fête en compagnie de son époux (fig. 2), un ancien père (*jtotik* ou *piscal*) et quatre personnages masqués, qui sont les esprits du passé (*k'ojtik*). *Me'el* se dédouble en deux personnages complémentaires qui rappellent les territoires d'en haut et d'en bas, composant la totalité de la commune : le territoire d'en haut est figuré par *Me'Tsakel*, la mère de la montagne, qui est aussi la mère persécutée, la mère violée ; le territoire d'en bas l'est par *Me'Kabinal*, la mère de la forêt, dite aussi la guérisseuse. Les deux mères sont accompagnées, chacune, par deux personnages indissociables d'elles : la première est accompagnée par deux oiseaux, qui portent des bâtons de commandement comme les *paxion* ; la seconde, par deux hommes-jaguars qui portent des rameaux de guérisseurs<sup>2</sup> (fig.3).

Les trois mères sont considérées comme des déesses-mères, mais elles sont aussi nommées les « trois croix » et « les trois saintes croix » (*las tres santas cruces*), dans une relation directe avec les « sacrifiés », c'est-à-dire le *paxion* et la *paxiona*, sacrifiés la dernière nuit de la fête (par les forces adverses au Soleil : les seigneurs de la nuit, les diables). Les noms brodés sur leurs vêtements leur confèrent des identifications

<sup>2</sup> Les multiples noms des acteurs font référence à plusieurs temporalités et à leurs caractéristiques ambivalentes d'appartenance sociale et historique. Les *cruzados* s'identifient avec les personnages de *las cruzadas españolas emprendidas para la reconquista de la fe cristiana*. Quand on les nomme « jaguars » (*jaguares*), ils sont considérés comme des « soldats de la Vierge », c'est-à-dire les soldats indigènes qui ont répondu à l'appel de la Vierge (du Rosaire), en se révoltant contre le système tributaire et la domination espagnols (voir Ximénez, 1999 ; Viqueirra, 1997 ; Juan González, 2012 ; Jan de Vos, 2011 et Martínez, 2013).





Fig. 3 La mère de la Montagne avec des *paxion* du passé (gauche), la mère de la forêt avec les soldats-jaguars (droite). © Rocío N. Martínez González.

avec le ciel, l'eau et la terre, ainsi qu'avec la lune. De fait, en tsotsil, la Lune est dénommée *Metik*, forme plurielle qui signifie « mères » (et non « mère » au singulier). La « déesse lunaire correspond à une gamme de représentations féminines réparties entre une déesse vieille et une déesse jeune » (Alonso, 1997). Généralement, on présente la déesse vieille en train de tisser ou de remplir une cruche d'eau, associée à *Itzamná* (premier père-mère), dont la partie féminine est *Ix Chebel Yax*, qui porte une coiffe de serpent sur la tête très similaire à celle de *Me'el*, la « grand-mère »<sup>3</sup>. Dans le rituel du *K'in tajimol*, les morts reviennent sur terre parce qu'ils sont réveillés par la musique d'une marmite, considérée comme « le son de l'intérieur de la Terre », selon l'indication du maître des marmites. Dans le cas d'*Ix Chel*, la jeune déesse de la fertilité et de l'accouchement, elle est nommée la « guérisseuse », « notre mère-Lune ». Ses fonctions sont de création et de vie, en même temps que de guérison des maladies, ce qui nous conduit vers l'identification de *Me' Tsakel* et de *Me' Kabinal*, séparément, les deux moitiés du monde conformant une totalité. À elles s'adresseront les autorités du monde des vivants (*a'mtel patan*) pour solliciter leur bienveillance envers les villages qui constituent la totalité des communautés formant le territoire des enfants du père San Pedro et de la Belette (*saben*). Ce nom d'animal secret des habitants de Chenalhó et de Polhó est dérivé de l'accumulation de noms donnés par la mère.

#### *Les sacrificateurs du Christ*

Au sein des *toykinetik*, les personnages nommés *ik'aletik* (au nombre de six) sont considérés, comme les « sacrificateurs et adversaires du Christ » (fig. 4). Leurs

<sup>3</sup> Voir le codex Madrid.



Fig. 4 Les *ik'aletik*, les sacrificateurs du *paxion*, le père « Christ-Soleil ».  
© Rocío N. Martínez González.



Fig. 5 Le corps d'autorités dans la commune constitutionnelle de Chenalhó.  
© Rocío N. Martínez González.

noms manifestent leur opposition au Soleil, au Christ et à l'indigène : ils sont considérés comme des envahisseurs (qui viennent d'ailleurs), comme les hommes noirs et les métis (*kaxlan*). On les nomme aussi seigneurs de l'obscurité et du vent (*ik'al abau*), Judas (*Xutax*) et diable (*pukuj*), porteurs de désastres, de maladies et de mort<sup>4</sup>. Paradoxalement, dans leur personnification d'esclave, ils deviennent fragiles, lorsque les forces qu'ils ont combattues auparavant se retournent contre eux (le dernier jour de la fête). À ce moment-là, on leur accorde un statut très éminent, avec une connotation de parenté et l'évocation du rôle positif associé au frère aîné, reconnu pour sa force (*bankilal kaxlan*). Dans leur identification au jaguar – qui rappelle le mythe d'*Oxoroxtotil* (traduit comme « treize pères ») –, ils deviennent des pères qui ont combattu les géants qui n'avaient pas remercié leurs créateurs pour leur avoir donné la vie. Ces pères-singes sont considérés comme les premiers pères, ceux de la troisième création maya, qui précède l'ère actuelle de l'humanité<sup>5</sup>.

### 2.1.c Les *A'mtel patan*

Les *A'mtel patan* sont les autorités dans le monde des vivants. Leur nom se traduit comme « les percepteurs de contributions » (fig. 5).

Dans la « commune constitutionnelle », leur maison (siège) est nommée *cabildo* ou *ayuntamiento*. *Cabildo* est un nom qui dérive des structures de la période coloniale. Avec la révolution mexicaine, la Constitution de 1917 donne naissance aux *ayuntamientos constitucionales*, s'articulant avec les États et la Fédération. Dans

<sup>4</sup> Voir Aubry, 2004 et González, 2002, en relation à l'histoire de la population noire amenée au Chiapas pour remplacer la main-d'œuvre indigène à l'époque coloniale.

<sup>5</sup> Voir Arias, 1985.

la commune de Chenalhó, l'*ayuntamiento* est considéré comme un corps humain, où l'on distingue trois parties : la tête, le corps, puis les pieds et mains.

- La tête : le président municipal, le *síndico*, son suppléant et deux *alcaldes*<sup>6</sup>. Ce sont les figures issues de la Constitution de 1917.
- Le corps : les neuf *regidores*, ou gardiens de la tradition (six titulaires et trois suppléants). Ce sont les *regidores* – spécialistes des prières – nommés *riox* (terme dérivé du castillan *dios*), qui veillent à la relation avec les morts. Ils sont chargés de demander la vie et le soutien alimentaire à la « Sainte Terre ».
- Les pieds et les mains : les quinze *mayoles* sont une sorte de police communautaire, qui garantit l'ordre de la communauté ; ils sont aussi gardiens du livre sacré, qui raconte l'histoire du peuple à travers des pictogrammes anciens et est considéré comme un grand trésor.

Avant l'installation des partis politiques au cours des années 1970, le corps d'autorités développait des formes organisationnelles fortement liées à l'imaginaire maya<sup>7</sup>. Pour les Tsotsils, le monde se compose d'une partie supérieure et d'une partie inférieure. Dans la première, la vie est possible grâce au père Soleil, c'est là où l'on cultive les champs de maïs (« nous sommes des hommes et des femmes de maïs »). Dans le monde d'en bas habitent les âmes des morts, nommés *vayijelil*, des entités animiques extérieures au corps humain constituées par des animaux, mais aussi par des éléments naturels ou des artefacts. C'est de ces âmes que l'on reprend la force, mais elles déterminent aussi les choses terribles qui peuvent arriver au cours de la vie, si nous les oublions<sup>8</sup>.

D'après les habitants de Chenalhó mais aussi ceux de la commune autonome de Polhó, *ch'ulel* et *vayijelil* nous accompagnent tout le long de la vie, quelle que soit la religion que l'on professe car « avant tout, nous sommes mayas »<sup>9</sup>.

Depuis les années 1970, le *Partido Revolucionario Institucional*, parti politique au pouvoir dans la commune constitutionnelle, avait déterminé les charges en s'éloignant progressivement des principes de la tradition et en manipulant son pouvoir au nom de la tradition et au bénéfice de la population métisse et des indigènes ayant accédé au contrôle des terres. Ainsi, la population indigène sans terre,

6 Ils disposent d'un *kompixion* (connaisseur de la parole rituelle) pour les aider dans leurs prières, afin de les protéger des ennemis, lorsqu'ils agissent avec le *síndico* en tant que procureurs de justice. Voir Martínez, 2017 et 2013 : 217-221.

7 Témoignage de Don Cristóbal Pérez dans Chojolhó, 2004.

8 Entretien avec *kapitan k'oj*, Polhó, 2007.

9 Enrique Pérez, originaire de Chenalhó et directeur du Centre des langues et littérature indigènes (CELALI), 2006.

méprisée par les métis a participé au soulèvement zapatiste de 1994. Depuis lors, la commune de Chenalhó a deux communes parallèles (l'une constitutionnelle, l'autre autonome), qui partagent un territoire et une histoire, mais se distinguent par leurs formes de gouvernement<sup>10</sup>.

Les autorités (*a'mtel patan*) de la commune autonome de Polhó ont été constituées en décembre 1995, et c'est au début de l'année 1996 que fut reconstitué le *K'in tajimol*, considéré comme une pratique de libération et de reconstitution de l'organisation territoriale par les familles et les villages adhérant au projet zapatiste. Les charges du conseil autonome reprennent les mêmes noms que celles de la commune constitutionnelle, mais leur organisation est déterminée par les assemblées communautaires où les titulaires des charges sont élus, sans la participation des partis politiques (fig. 6).

En 2003 sont créés les *juntas de Buen Gobierno*, « conseils de Bon Gouvernement », afin de donner une nouvelle ampleur à la coordination des communes autonomes déjà existantes, et ayant mis en place, durant les années précédentes, leurs propres systèmes d'éducation, de santé et de production. La notion de « bon gouvernement » s'est alors située en opposition à la façon de gouverner des partis politiques dans les communes constitutionnelles, où le pouvoir des caciques et l'argent étaient devenus les principales motivations pour obtenir une charge, dans la grande majorité des cas. Dans les communes autonomes, les détenteurs des charges



Fig. 6 Autorités de la commune autonome de Polhó. © Rocío N. Martínez González.

<sup>10</sup> Un conflit grave et plus récent, lié au pouvoir politique à Chenalhó, survint après la prise de fonction, en 2015, de la présidente municipale, Rosa Pérez Pérez, appartenant au *Partido Verde Ecologista* (PVE). C'était la première fois qu'une femme gagnait les élections municipales, et aussi la première fois que le *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) perdait cette municipalité. La dispute entre le PVE et le PRI provoqua plusieurs morts, aggravant les tensions dans la commune et la détérioration du tissu social. En 2017, tandis que l'on célébrait les vingt ans du massacre d'Acteal – au cours duquel 45 indigènes, principalement des femmes et des enfants, membres de la société civile *Las Abejas*, avaient été assassinés par des groupes paramilitaires armés et entraînés par les autorités – près de 5 000 personnes étaient déplacées de Chalchihuitan, la commune voisine de Chenalhó. Les conflits territoriaux se sont depuis multipliés, des groupes paramilitaires ont été réactivés, et d'anciens conflits de délimitation territoriale ont refait surface. Voir le site du Service international pour la paix, disponible [en ligne] sur <https://sipaz.wordpress.com/tag/rosa-perez-pe-rez> [consulté le 26 juin 2020] et Martínez, 2013.



ne perçoivent pas de salaire, car la charge est considérée comme un service (*a'mtel*) que l'on doit rendre à la communauté. « Le service que représentent les charges relève de la réciprocité constitutive de l'appartenance à la communauté » (Martínez, 2013 : 211 ; Baschet, 2017 : 133). La mise en œuvre de l'autonomie zapatiste depuis la création des conseils de Bon Gouvernement implique que toute la population participe aux différentes instances du gouvernement, appliquant l'un des sept principes du bon gouvernement selon lequel « le peuple dirige et le gouvernement obéit », comme on peut le voir sur les panneaux placés à l'entrée des territoires autonomes.

La commune autonome de Polhó s'organise à partir des assemblées communautaires, par village, par commune et par zone. La zone Altos dans les montagnes du Chiapas est celle dont fait partie Polhó, avec six autres communes. Les charges des *a'mtel patan* dans la commune autonome de Polhó durent trois ans. Comme dit précédemment, ils reprennent les mêmes noms que ceux de la commune constitutionnelle, mais il y a toujours l'éventualité d'une révocation, par l'assemblée des villages, si le travail n'est pas accompli de manière satisfaisante.

À la tête du Conseil de la commune autonome de Polhó, on trouve le *presidente del Consejo* (« président du Conseil ») et un *sindico* (« maire »). Ensemble, ils coordonnent les projets dits productifs, les coopératives et comités de différentes sortes qui donnent vie à la commune et apportent un soutien (alimentation et vêtements) à la population de déplacés qui existe toujours dans la commune. Le juge de paix (*juez de paz*) et les magistrats municipaux (*alcaldes*) résolvent les problèmes à l'intérieur des villages zapatistes, mais parfois aussi avec les non-zapatistes<sup>11</sup>. Le secrétaire et le trésorier enregistrent tous les documents importants du Conseil et rendent compte de l'argent géré par la commune. S'il y a des donations venues de l'extérieur, c'est le Conseil de Bon Gouvernement qui les transmet à la commune. Les neuf *regidores*, « conseillers municipaux », sont des hommes et des femmes qui connaissent bien les actions en lien avec la tradition et les prières, appelées *riox*. Conjointement avec le président du conseil et la *junta de festejos*, l'« assemblée des fêtes », ce sont eux qui cherchent les candidats pour être les nouveaux *paxion* et *paxiona*, « les sacrifiés » (voir plus haut). Ces conseillers participent également, à tour de rôle, à la représentation de la commune au sein du conseil de Bon Gouvernement, en veillant à respecter la parité hommes-femmes. Ces rotations se font par tranches d'une semaine ou dix jours, ce qui leur permet de retourner travailler leurs champs tout en vivant l'expérience de gouverner le peuple.

<sup>11</sup> Dans l'histoire du système administratif traditionnel, le juge, les magistrats et celui qu'on appelait alors gouverneur faisaient partie du groupe nommé *justicias*, qui exerçait la justice. Voir Martínez, 2013.

Les *mayoles* (*mayores*) sont les garants de l'ordre et de la propreté dans la commune. Ils sont chargés de transmettre les nouvelles ou avis, d'une communauté à l'autre, quand c'est nécessaire.

Au sein de chaque communauté s'ajoute la figure de l'« agent communautaire », qui fait la jonction entre la communauté et la commune. Il est le représentant de sa communauté devant les autorités municipales et assiste donc aux assemblées convoquées par le président du conseil autonome. Il a également la charge de réunir les gens de sa communauté pour des commissions de travail, ce qui est un service indispensable au bon fonctionnement de l'organisation.

### 3. Le « devenir indigène », le « moi collectif » et les formes inédites de « bon gouvernement »

L'imaginaire déployé dans la pragmatique de la fête dévoile les « jeux » comme des rapports conflictuels entre les êtres de nature différente constituant les équipes décrites précédemment. Dans la commune officielle, le *K'in tajimol* est considéré comme la fête des ancêtres, où les indigènes, incarnés par un Christ et une Christa, apparaissent comme des victimes culpabilisées en raison de leur destin indigène (Ariel de Vidas et Guilhem, 2015). Dans la commune autonome de Polhó, la même fête est considérée aussi comme la fête des ancêtres, mais ici, le *paxion* et son épouse sont perçus comme l'incarnation des rois qui donnent leur vie pour leur peuple. Dans les deux communes, nous pouvons identifier les figures d'un « moi collectif », mais de nature différente, qui révèlent des formes distinctes du politique et de la conception de l'être indigène.

Ce « moi collectif<sup>12</sup> », censé être l'incarnation de la tradition, avec des relations complexes et parfois contradictoires, permet d'observer comment on intègre l'appropriation d'autrui, d'un côté par la domination et la conversion ; de l'autre, par la résistance ou la résilience. Cette appropriation de l'autre se fait toujours dans un processus de transformation permanente, dans lequel le « devenir indigène » (Danowski et Viveiros de Castro, 2014 : 279) et le « moi collectif » se manifestent. Dans le cas des autorités des morts, ils se manifestent dans plusieurs fragments de l'histoire tsotsil et dans différentes territorialités. La totalité qui les contient, nommée *osil balamil* (l'univers maya), sera *Me'el*, la grande mère, dite aussi la « Terre-mère », qui rappelle, à travers ses paroles, comment l'on doit se conduire dans le monde des vivants, toujours en réciprocité avec les dons de la Terre :

<sup>12</sup> Que je reprends de Severi (2008a).

<i>Ti ok'ome osilek'e</i>	Le lendemain de l'univers
<i>Ti ok'ome balamil'e</i>	Le lendemain de la Terre
<i>Te me ta komtsanek'e</i>	Là, je vais le laisser
<i>Nichimal antse</i>	La femme fleurie
<i>Nichimal patan</i>	La contribution fleurie
<i>Nichimal vayijel</i>	Les morts fleuris
<i>Ti balumilun oje tata</i>	De fait, je suis (la) Terre, père
<i>Ti xnichimal a'mtel</i>	Avec sa charge fleurie
<i>Ti xnichimal patan</i>	Avec sa contribution fleurie
<i>Ti xnichimal ju'ne</i>	Avec son « moi » fleuri
<i>Ti xnichimal ba'i ju'ne</i>	Le premier « moi » fleuri <sup>13</sup> .

Autrement, les catastrophes seront le résultat de l'oubli des ancêtres. Il se peut que l'image brodée par les zapatistes de ce qu'ils ont dénommé l'« hydre capitaliste<sup>14</sup> » soit une figuration de la catastrophe (la *tormenta*) qui s'abat sur le monde quand on a oublié la réciprocité envers la mère Terre. Alors elle devient un monstre dévorateur des personnes, des animaux, des eaux, du ciel, des montagnes et de tout ce qui existe dans l'univers (fig. 7).

Les *a'mtel patan* (les autorités du monde des vivants), corps constitué à plusieurs et autre exemple d'un moi collectif, sont les garants du bien vivre du peuple (*lekil kuxlejal*), c'est-à-dire de la juste distribution de ressources données comme cadeaux par la mère Terre.

Dans la commune autonome de Polhó, les *a'mtel patan* se considèrent indissociables des principes qui donnent la vie et gardent les multiples histoires transmises par les âmes. Ici, on ne se remémore pas seulement des histoires de domination, mais aussi celles de « libération », qui donnent une inspiration présente à la nouvelle configuration du bon gouvernement, où sept « principes » devraient caractériser les actions de ceux qui détiennent les charges, mais aussi dans les relations de la vie quotidienne :

<sup>13</sup> *Riox* (« parole rituelle ») de *me' paxion*, cité dans Martínez, 2013 : 137.

<sup>14</sup> Voir [en ligne] le site *Enlace Zapatista*, disponible sur <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/15/participacion-de-la-comision-sexta-del-ezln-en-el-seminario-de-reflexion-critica-los-muros-del-capital-las-grietas-de-la-izquierda/> [consulté le 2 juillet 2020].





Fig. 7 Représentation de l'hydre capitaliste lors du festival *CompARTE por la Humanidad* (« pARTage »), 2016. © Rocío N. Martínez González.

Proposer et non imposer,  
Servir et non se servir,  
Descendre et non monter,  
Représenter et non substituer,  
Construire et non détruire,  
Convaincre et non vaincre,  
Obéir [au peuple] et non commander<sup>15</sup>.

Ces principes, censés régir la vie dans les communautés zapatistes, constituent l'éthique zapatiste de ce « moi collectif » au service du peuple.

<sup>15</sup> Voir *Cuadernos de texto de la primer Escuelita Zapatista*, 2014.

## En guise de conclusion

La nouvelle configuration du bon gouvernement paraît donc s'affirmer dans un collectif vivant de détenteurs de charges qui prennent les sept principes de Bon Gouvernement et le bien vivre du peuple (*lekil kuxlejal*) comme point de départ de la construction du « devenir indigène ». À l'opposé d'un imaginaire où les indigènes apparaissent comme victimes, ce devenir indigène trace les lignes et les couleurs qui restent une potentialité de formes et de contenus, de forces à construire et à déconstruire. L'espace de réflexivité dans la pragmatique du rituel (*k'in tajimol*) laisse toujours la possibilité de reconfigurer le type de jeux que l'on veut réaliser dans des nouveaux rapports et des formes différentes de convivialité que l'on souhaite construire entre les vivants, mais aussi en relation aux morts et à nos mémoires (les alliés et les adversaires), pour atteindre le but du « bon gouvernement », à la base d'une éthique incarnée par un « moi collectif », imaginée dans des territorialités plus larges, associant indigènes et non-indigènes.

Envahis actuellement dans leurs territoires et leurs espaces rituels par des entreprises minières, contaminant les eaux, les terres et la vie, mais aussi par des narcotrafiquants, les peuples indigènes de tout le Mexique luttent pour reprendre leur devenir en main. Le nombre tragique de disparus, évalué à 30 000, et de morts, évalué à 100 000<sup>16</sup>, sans que les autorités constitutionnelles, à l'échelon des communes, des États et de la Fédération, soient capables d'arrêter le cycle brutal de la destruction, a été déterminant pour la formation d'un Conseil indigène de gouvernement, au niveau national.

Après une année de consultations, en mai 2017, à la suite de la proposition de l'EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, « Armée zapatiste de libération nationale ») et du Conseil national indigène, a été formé le Conseil indigène de gouvernement (CIG), composé pour moitié d'hommes et pour moitié de femmes, et représentant plus de cinquante-trois peuples indigènes du Mexique. Sa porte-parole, une femme indigène, guérisseuse, dont la voix est celle des multiples noms et territoires du Mexique, a été proposée comme candidate indépendante aux élections présidentielles de 2018<sup>17</sup>. Paradoxalement, son but, suivant les membres du Conseil indigène, n'est pas de gagner dans les urnes, mais de lutter pour la vie :

16 Voir le site *Human Rights Watch* disponible [en ligne] sur <https://www.hrw.org/es/world-report/2017> [consulté le 26 juin 2020].

17 Voir [en ligne] l'article paru le 27 octobre 2017 dans le quotidien *Excelsior* disponible sur <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/27/1197598> [consulté le 26 juin 2020].

« [...] nous, les peuples [indigènes], nous pensons à la représentativité collective pour donner des alternatives réelles à la destruction que nous sommes en train de vivre. Nous allons reconstruire ce que la classe politique d'en haut a détruit par son individualité. Nous allons nous organiser pour démonter le pouvoir d'une façon collective. Les partis politiques n'ont plus de solution viable pour nos peuples. Ainsi, nous voyons cette seule alternative comme un exercice pour déconstruire [le mauvais gouvernement incarné par] l'État-nation<sup>18</sup> ».

## Colophon<sup>19</sup>

Pour pouvoir être reconnue comme candidate indépendante dans le système électoral mexicain, tel qu'établi par l'Institut national électoral, María de Jesús Patricio Martínez devait non seulement rassembler 866 000 signatures d'électeurs, correspondant à 1 % des inscrits dans la totalité du pays, mais également atteindre ce pourcentage dans au moins la moitié des États de la Fédération. Chaque entité de la République mexicaine avait l'obligation de recueillir 1 % de signatures de la totalité de la population y résidant.

Pour accompagner cette difficile démarche, l'association civile « L'Heure de la floraison des peuples est arrivée » est créée le 6 août 2017. Il s'agit de « l'instance nécessaire pour entamer le chemin qui mènera à l'enregistrement de la candidature de celle, qu'avec tendresse et respect, nous appelons “Marichuy” [María de Jesús Patricio Martínez]. Ainsi, pour la première fois dans l'histoire de ce pays, une femme d'un peuple originaire, indigène, sera candidate à la présidence de la République mexicaine<sup>20</sup> ». Le recueil des signatures s'est fait à travers les réseaux de soutien organisés au sein des dénommées *casitas Marichuy* (« petites maisons de Marichuy»). Ces réseaux étaient composés d'une quantité variable d'auxiliaires dans tout le Mexique. Ils ont permis de rendre visible la situation des peuples indigènes, de les faire dialoguer entre eux, mais aussi avec les populations non-indigènes, montrant ainsi la possibilité de s'organiser autrement, depuis le bas, comme le font le CNI et l'EZLN.

18 Conférence de presse donnée par Mario Luna et Bettina Velázquez, membres du *Concejo Indígena de Gobierno* (Conseil indigène de gouvernement), Radio Zapatista, 28 février 2017.

19 Voir Martínez, 2018.

20 Voir le site : <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/08/07/llego-la-hora-del-floreCIMIENTO-de-los-pueblos-un-paso-mas/> [consulté le 2 juillet 2020].

La sophistication des dispositifs électroniques (type Android 5) utilisés dans le processus de recueil des signatures a empêché d'obtenir la quantité exigée par l'INE. En effet, dans plusieurs endroits, les zones plus pauvres du Mexique ainsi que les communautés indigènes notamment, il n'y avait pas d'électricité ni de réseau internet, indispensables pour permettre aux auxiliaires de Marichuy de photographier et enregistrer les signatures. À d'autres moments, les auxiliaires ont dénoncé des coupures d'internet intentionnelles qui ont empêché la transmission des signatures dans certaines communautés et communes où leur présence avait été sollicitée.

Au terme d'un processus parsemé d'attaques et de disqualifications multiples de la part des différents partis politiques, montrant ainsi le mépris et le racisme envers la population indigène, Marichuy a tout de même gagné une réputation d'honnêteté indiscutable, car elle a été la seule à montrer qu'elle n'avait pas acheté les signatures, contrairement à ce qui a été constaté dans le cas d'autres candidats indépendants. Malgré toutes les entraves mentionnées plus haut, grâce à l'organisation du CIG, de sa porte-parole et des équipes d'auxiliaires dans tout le pays, de plus en plus de personnes, collectifs et organisations ont décidé d'entamer une lutte conjointe contre le « système criminel ». En tant que porte-parole du CIG, Marichuy a déclaré fermement que le CIG ne pouvait pas légitimer la corruption et les tricheries d'un système électoral vérolé, que la lutte allait continuer pour guérir non seulement le Mexique mais le monde entier de la maladie capitaliste : « nous marcherons en construisant les clés pour guérir le monde<sup>21</sup> ».

Pendant l'été 2018, après les élections du 1<sup>er</sup> juillet, la *Comisión Sexta* de l'EZLN a convoqué les individus, groupes, collectifs et organisations, soutiens du CIG qui continuent de penser que les changements importants ne viennent jamais du haut mais du bas, à une rencontre, dans le but d'évaluer le processus de soutien au CIG et à sa porte-parole Marichuy, ainsi que la situation selon la perspective de chaque groupe, collectif et organisation. Cette démarche indique la distance que l'EZLN prend par rapport au nouveau gouvernement élu dit « de gauche ».

Le résultat de cette rencontre s'est manifesté dans un texte qui déclare l'importance de construire :

« [...] un Conseil qui inclut les luttes de tous les opprimés, des personnes jetables, des personnes disparues et assassinées, des prisonniers politiques, des femmes agressées, de l'enfance prostituée, des calendriers et des géographies, qui tracent une carte contrant les lois de la probabilité, les sondages et les

21 Voir [en ligne] la traduction en français de la déclaration conjointe des CIG, CNI et EZLN du 2 mai 2018 « Falta lo que falta » sur le site *Enlace Zapatista*, disponible sur <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/05/il-reste-pas-mal-a-faire/> [consulté le 26 juin 2020].

votes : la carte contemporaine des révoltes et des résistances sur toute la planète. [...] Ce que nous proposons, c'est non seulement que le CIG cesse d'être seulement indigène, mais aussi qu'il cesse d'être national. Pour cela, nous, femmes, hommes, transgenres, en tant que zapatistes, nous proposons que ce qui suit soit porté à la consultation, en plus de toutes les propositions qui ont été faites durant cette rencontre [...] chacun pourra, en décembre de cette année, connaître, analyser et évaluer les décisions et propositions faites au sein du CNI et du Conseil indigène de gouvernement, ainsi que les résultats de la consultation à laquelle cette réunion appelle, à laquelle nous participons en ce moment.

Notre appel ne s'adresse pas seulement aux peuples originaires, mais à toutes celles et tous ceux qui se rebellent et résistent dans tous les recoins du monde<sup>22</sup>. »

La réponse à cette proposition est restée ouverte jusqu'à la rencontre internationale des réseaux de résistance, qui s'est tenue en décembre 2018, date correspondant au 25<sup>e</sup> anniversaire du soulèvement zapatiste.

## Bibliographie

ALONSO, Ángeles. *Los Mayas de Quintana Roo. Hacia una crítica de los discursos de la construcción del otro y del manejo de los símbolos culturales del poder. Tesis de Licenciatura*. Puebla : Departamento de Antropología de la Universidad de Las América, 1997.

ARIAS PÉREZ, Jacinto. *San Pedro Chenalhó, algo de su historia, cuentos y costumbres. Slumal San Pedro Ch'enalhó. Slo'il xchi'uk k'usi stalel ti jteklume*. Tuxtla Gutiérrez : Gobierno del Estado de Chiapas/Dirección de Fortalecimiento y Fomento de las Culturas de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas, 1985.

ARIEL DE VIDAS, Anath et GUILHEM, Olivier. « Coloquio Internacional Miradas cruzadas sobre las relaciones humanos/animales en Mesoamérica: el caso del guajolote. Enfoques arqueológicos, etno-históricos, iconográficos y antropológicos ». Dans *Trace* [en ligne], 2015, n° 67 : 174-183. Disponible sur <https://journals.openedition.org/trace/1982> [consulté le 22 novembre 2017].

<sup>22</sup> L'intégralité du texte est disponible [en ligne] sur <https://zapateando.wordpress.com/2018/08/07/palabras-del-sub-moises-y-el-sub-galeano-en-la-clausura-del-encuentro-de-redes-de-apoyo-al-cig-y-su-vocera-en-el-caracol-de-morelia-chiapas-el-5-de-agosto-de-2018-ezln-cni-cih-marichuy/> [consulté le 26 juin 2020].

AUBRY, Andrés. « El templo de San Nicolás de los morenos: un espacio urbano para los negros de Ciudad Real ». Dans *Mesoamérica*, 2004/25, n°46 : 135-152.

BASCHET, Jérôme. « L'autonomie ou l'art de s'organiser sans l'État. À propos de l'expérience zapatiste ». Dans BASCHET, Jérôme, SCALZONE, Oreste, DE MATTIS, Léon *et al.* *Misère de la politique*. Paris : Divergences, 2017 : 121-165.

DANOWSKY, Déborah et VIVEIROS DE CASTRO Eduardo. « L'arrêt de Monde ». Dans LATOUR, Bruno, BONNEUIL, Christophe, JUVANCOURT, Pierre de *et al.* *De l'univers clos au monde infini. Textes réunis et présentés par Émilie Hache*. Bellevaux : Dehors, 2014 : 221-339.

DE VOS, Jan. *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales, (Chiapas, 1712), documentada, recordada, recreada*. Mexico : CIESAS - UNAM - UNICACH, 2011.

GONZÁLEZ ESPONDA, Juan. *Negros, Pardos y Mulatos: otra historia que contar*. Tuxtla Gutiérrez : Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2002.

GONZÁLEZ ESPONDA, Juan. « Ya no hay tributo ni rey », *de profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapa*, San Cristóbal de Las Casas : Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas : Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 2013.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. Totik, Metik, Kanal, a dos años de Acteal, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas : Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2000.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. « Témoigner, résister: photographies de femmes au Chiapas ». Dans *CLIO, Histoire Femmes et Sociétés*, 2004/1, n° 19 : 105-113.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. « Ak'ot bin ta K'in tajimol, complejidad ritual y memoria en Chenalhó ». Dans SHESEÑA, Alejandro, PINCEMIN DELIBEROS, Sophia et URIEL DEL CARPIO PENAGOS, Carlos (dir.). *Estudios del Patrimonio Cultural de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez : Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (coll. « Selva Negra »), 2008 : 225-248.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. K'in tajimol, *danse, musique, gestes et parole comme mémoire rituelle, une analyse du carnaval maya-tsotsil à San Pedro Chenalhó et Polhó, Chiapas Mexique*. Thèse de doctorat, sous la direction de Carlo Severi. Paris, LAS-EHESS, 2013.



MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. « Xoral: Recorrido ritual relacional y lugares de memoria en la fiesta del *K'in tajimol* ». Dans *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*. 2015/38-39, 2016/40-41 : 635-662.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rocío Noemí. « Le Conseil Indigène de Gouvernement et la candidature de Marichuy ». Dans *FAL MAG*, 2018, n°138 : 21-23.

SEVERI, Carlo. « Autorités sans auteurs : formes de l'autorité dans les traditions orales ». Dans COMPAGNON, Antoine (dir.). *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*. Paris : Odile Jacob, 2008 : 93-123.

SEVERI, Carlo. « El Yo—memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios ». Dans *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 2008/15, n° 42 : 9-28.

SEVERI, Carlo. « La parole prêtée. Comment parlent les images ». Dans SEVERI, Carlo et BONHOMME, Julien (dir.). *Paroles en actes*. Paris : Éditions de l'Herne (coll. « Cahiers d'Anthropologie Sociale »), 2009/1, n° 5 : 11-41.

TEDLOCK, Dennis. *Popol Vuh: The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. New-York : Simon and Schuster, 1985.

VIQUEIRA, Juan Pedro. *Indios Rebeldes e Idolatras. Dos ensayos históricos sobre la Rebelión India de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. Mexico : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.

XIMÉNEZ, Fray Francisco. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, tome 4. Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado, Coneculta Chiapas, 1999 (nouv. éd.).

## Sources

Archivo municipal de San Pedro Chenalhó. *Título Majomut año de 1850 01, consta de 49 fojas*, 1850. Documento autenticado por el lic. Antonio Pérez Hernández. Notaría pública no. 92 del Estado, Chamula Chiapas. (Transcripción de Maria del Carmen Pérez Esponda).

Madrid, Museo de América, *Codex Tro-Cortesianus* dit aussi *Codex Madrid*, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. ?, disponible [en ligne] sur <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/madrid.html> [consulté le 27 juin 2020].



*Cuadernos de texto de la primer Escuelita Zapatista* [en ligne], Comisión Sexta del EZLN, Mexico, 2013-14, disponible sur <https://schoolsforchiapas.org/library/cuadernos-de-texto-de-la-primer-escuelita-zapatista-gobierno-autonomo-1/> [consulté le 27 juin 2020].

Human Rights Watch. *Rapport mondial 2017. Bilan annuel de HRW sur les droits humains dans le monde* [en ligne], 2017, disponible sur <https://www.hrw.org/es/world-report/2017> [consulté le 23 novembre 2017].

« Los muros del capital, las grietas de la izquierda » [en ligne], 12-15 avril 2017, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Universidad de la Tierra Chiapas, disponible sur <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/15/participacion-de-la-comision-sexta-del-ezln-en-el-seminario-de-reflexion-critica-los-muros-del-capital-las-grietas-de-la-izquierda/> [consulté le 26 juin 2020].

« Chiapas : Se mantienen amenazas contra Abejas de Los Chorros, municipio de Chenalhó ». *Blog del Servicio internacional para la Paz* [en ligne], 21 avril 2017, disponible sur <https://sipaz.wordpress.com/2017/04/21/chiapas-se-mantienen-amenazas-contra-abejas-de-los-chorros-municipio-de-chenalho/> [consulté le 24 novembre 2017].

« Marichuy Patricio como fuerza de transformación del país: Villoro ». Dans *Excelsior* [en ligne], 27 octobre 2017, disponible sur <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/27/1197598> [consulté le 27 juin 2020].

VILLORO, Juan. « Marichuy, una vocera surgida de la tierra ». Dans *Proceso* [en ligne], 11 novembre 2017, disponible sur <https://www.proceso.com.mx/510761/marichuy-una-vocera-surgida-la-tierra> [consulté le 27 juin 2020].

Sous-commandant MOISÉS et sous-commandant GALEANO. *Discours de clôture de la réunion des réseaux de soutien au CIG et à sa porte-parole* [en ligne], Morelia, Chiapas, 5 août 2018, disponible sur <https://zapateando.wordpress.com/2018/08/07/palabras-del-sub-mois-es-y-el-sub-galeano-en-la-clausura-del-encuentro-de-redes-de-apoyo-al-cig-y-su-vocera-en-el-caracol-de-morelia-chiapas-el-5-de-agosto-de-2018-ezln-cni-cih-marichuy/> [consulté le 26 juin 2020].

Jean-Louis Tornatore

## Patrimoine et territoire : institution, destitution

### Résumé

Dans ce texte, Jean-Louis Tornatore poursuit son entreprise de déconstruction de la raison patrimoniale, qu'il désigne par ailleurs comme exploration de la possibilité d'écrire, à l'heure du capitalisme tardif, un scénario contre-hégémonique du patrimoine. Il propose quelques pistes pour repenser la relation territoire-patrimoine, à l'appui de quelques approches remarquées du territoire, des géographes à Deleuze et Guattari et à Latour. Estimant que les territoires du PCI ne se singularisent guère par rapport aux territoires du patrimoine tout court, il s'attache à reprendre ce dossier et à le mettre au jour des grands enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle, que désignent les notions antagonistes et complémentaires d'anthropocène et de capitalocène. Ainsi, écrire un scénario contre-hégémonique, c'est interroger la possibilité d'hériter de la catégorie de patrimoine, de la dégager de sa gangue politico-économique (l'État-nation et le capitalisme néo-libéral) et de la réinventer – que ce soit sous ce nom ou sous un autre – en sorte qu'elle puisse être saisie par des « subjectivités rebelles », circuler dans des « espaces publics oppositionnels », engager une politique des résurgences, c'est-à-dire de réhabilitation de passés laminés et de réouverture de voies obstruées au nom du progrès, du développement, de la raison occidentale et de l'universalisme abstrait.

**Mots-clés** : patrimoine, territoire, vivant, agencement, ritournelle, espace public oppositionnel, subjectivité rebelle, contre-hégémonique, résurgence, destitution, anthropocène

### Abstract

In this text, Jean-Louis Tornatore continues his enterprise of deconstructing the heritage reason, which he designates as an exploration of the possibility of writing a counterhegemonic scenario of heritage at the time of late capitalism. He offers several ways to rethink the relationship between territory and heritage, on the basis of some noticed approaches of territory, from geographers to Deleuze and Guattari and to Latour. Considering that the territories of ICH are not very unique compared to the territories of heritage at all, it endeavours to take up this issue and to bring it to light of the major stakes of the XXI<sup>st</sup> century designed by the antagonistic and complementary notions of anthropocene and capitalocene. Thus, to write a counterhegemonic scenario is to question the possibility of inheriting the heritage's category, to free it from its political-economic shell

(the nation state and neoliberal capitalism) and to reinvent it – whether under that name or another – so that it can be grabbed by “rebel subjectivities”, circulate in “oppositional public spaces”, engage in a policy of resurgences, that is to say, the rehabilitation of annihilated pasts and the reopening of blocked paths in the name of progress, development, Western reason and abstract universalism.

**Keywords:** heritage, territory, living, layout, ritournelle, oppositional public space, rebellious subjectivity, counterhegemony, resurgence, destitution, anthropocene

(*Vivant*) Dans un texte publié il y a plus de vingt ans, le sociologue André Micoud annonçait la reconfiguration d’un nouveau rapport patrimonial au temps, structuré par la notion de *vivant* et impliquant une gestion des choses et des êtres en régime de « sauvegarde » plutôt qu’en régime de « conservation » (Micoud, 1996)<sup>1</sup>. Une quinzaine d’années plus tard, j’ai poursuivi cette idée, en envisageant que la « topique du vivant » était le lieu d’expression ou de concrétisation du patrimoine le plus récent et que se jouait là, c’est-à-dire dans le patrimoine, l’engagement d’une nouvelle perspective, du moins sa possibilité (Tornatore, 2010, 2012) : en m’appuyant sur la pensée stimulante d’Isabelle Stengers (2009), il me semblait que les visées de « re-présentation » du passé (aux sens à la fois de rendre présent et de présenter de nouveau) devaient pouvoir être dépassées par celles d’un « faire attention » qui témoignerait du souci, voire d’une forte inquiétude, quant à l’état du monde laissé aux générations futures, une manière d’en prendre soin et qui se construirait à l’encontre du « droit de ne pas faire attention » que le capitalisme s’est arrogé (Stengers, 2009 : 74). C’est à ce titre que j’ai commencé à envisager la prise en compte de la catégorie d’anthropocène dans une réflexion sur l’actualité du patrimoine, en ouvrant parallèlement avec Noël Barbe un séminaire sur les « expériences de l’anticapitalisme »<sup>2</sup> – lesquelles, de plus en plus, lient le politique et l’écologique – au moins dans la voie ouverte par André Gorz<sup>3</sup>.

Dans sa réflexion sur le patrimoine, André Micoud s’est d’ailleurs attaché à faire tenir ensemble le culturel et le naturel ; ou plutôt cette réflexion procédait

<sup>1</sup> Voir également Micoud, 2005.

<sup>2</sup> Ce séminaire s’est tenu à l’EHESS durant quatre années universitaires consécutives, de 2016 à 2019.

<sup>3</sup> De *Écologie et politique* (1978) à *Écologica* (2007).

d'un intérêt premier, peut-être pionnier en tant que sociologue, pour le moment écologique et pour la figuration politique de la nature qui en naissait (Dujardin et Micoud, 2013). Le nouveau rapport au temps qu'il décelait se dressait contre la modernité et la « crise des identités des groupements humains » qu'elle avait générée du fait de la dénégation de ce qui, selon lui, est au principe de tout groupement humain durable, soit un double attachement à son milieu – au sens de « réalité biophysique » d'un environnement – et à ses traditions (Micoud, 2004 : 14-15). Ainsi voyait-il, au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, la récurrence de l'articulation de la notion de patrimoine à celle de territoire comme le symptôme de cette crise et comme son dépassement possible dans l'instauration d'un espace public et politique, qu'il nomme la « campagne », où se réaffirmeraient de manière durable les attachements que la modernité avait prétendu éradiquer, sous l'effet d'un mouvement de patrimonialisation doublement constitué : par des dispositifs d'administration ouverts à la conception anthropologique de la culture, tels que les parcs naturels régionaux ou, *a fortiori*, la Mission du patrimoine ethnologique ; par d'innombrables entreprises, associatives ou autres, de défense des patrimoines, coutumes, traditions ou milieux naturels, considérées comme autant de conditions nécessaires au vivre ensemble (Micoud, 2004 : 16 *sq.*). Cet autre temps promu par les nouveaux territoires de la campagne, placé sous le signe du désir<sup>4</sup>, Micoud le pensait comme la marque d'un ordre qui se démarque de celui « fondé sur le temps de la production » (2004 : 20). Pour autant, aussi pionnière soit-elle, sa réflexion est restée au milieu du chemin par incapacité à préciser les singularités de l'alternative (alternative au capitalisme ?), à faire la part entre les politisations et les cristallisations patrimoniales, à faire valoir autrement que sous la forme de la profession de foi ou de la conviction la portée émancipatrice des expériences dont la campagne serait le théâtre. Cette critique-là, je me l'adresse aussi.

(*Trouble*) Entre temps, si j'ose dire, s'était installée la catégorie de patrimoine culturel immatériel, qui lui donnait raison et dont on a suffisamment dit, mais sans doute un peu trop vite, l'effet de trouble au sein de l'institution du patrimoine (Bortolotto, 2011) : en promouvant, autour de l'idée de « patrimoine vivant », une démarche participative et l'expertise des communautés... on connaît la musique. Entre le moment de son élaboration (2003), sa ratification par la France (2006) et les

---

4 En témoignage le titre de l'ouvrage collectif issu d'un appel d'offre de la Mission du patrimoine ethnologique : Rautenberg *et al.*, 2000.

premières années de son implémentation, comme disent les Suisses<sup>5</sup>, j'ai contribué à ce type d'analyse célébrant le fondement critique de la nouvelle catégorie en tant qu'elle allait à l'encontre d'une conception eurocentrée du patrimoine. Ainsi, je développais l'idée que le PCI pouvait être un vecteur d'émancipation, du moins qu'il était au cœur d'une tension constitutive entre contrôle et émancipation (Tornatore, 2020<sup>6</sup>) – la question du PCI comme dispositif de contrôle étant précisément avancée par Valdimar Hafstein, en particulier dans l'article cité dans l'argumentaire de ces journées (Hafstein, 2011). Nonobstant ce clivage, la singularité sur laquelle tout le monde s'accordait – au grand dam des puristes du patrimoine – réside dans le déplacement qu'opère le PCI en mettant l'accent sur les « acteurs » engagés dans des pratiques culturelles (toujours au sens anthropologique) plutôt qu'autour d'objets disposés çà et là dans un territoire. À cette époque, j'étais cependant davantage intéressé par le potentiel de rupture du PCI, c'est-à-dire sa capacité de mise en cause du double monopole sur lequel s'est construit le patrimoine, *i.e.* sur lequel se sont développées les politiques du patrimoine : monopole de l'État et des institutions publiques ; monopole des disciplines scientifiques idiographiques associées : histoire, histoire de l'art, ethnologie, etc. Mon intérêt pour le débordement disciplinaire et, consécutivement, la remise en question de l'autorité scientifique faisait que, par exemple, je n'adhérais que partiellement à l'analyse critique que Dorothy Noyes a faite de la transformation d'une fête catalane, la Patum de Berga, sous l'effet de son inscription sur la Liste représentative : transformation clairement indiquée dans le titre d'un de ses papiers : « de la fête au fétiche, du geste à la gestion » (Noyes, 2011). J'y voyais surtout l'expression d'une amertume de dépossédée : la complainte de l'anthropologue se considérant comme la détentrice de la vérité (anthropologique) sur la fête et se trouvant être désormais la spectatrice passive de ce qu'elle jugeait être sa dégradation. Se jouait peut-être là l'amorce d'une remise en cause de la notion de culture en tant qu'expression d'une épistémologie générale, et de la domination du mode scientifique de connaissance en tant qu'expression d'une hiérarchisation implicite des peuples. Une telle amorce se trouve, par exemple, dans la fameuse distinction entre culture et « culture » qu'a proposée Manuela Carneiro Da Cunha (2010), à défaut de pouvoir s'en débarrasser (mais faut-il s'en débarrasser ?). On pouvait alors envisager qu'en mettant l'accent sur des pratiques et leurs communautés, le PCI soit le lieu d'un glissement vers un pluralisme à la fois ontologique et épistémologique.

<sup>5</sup> Voir Hertz *et al.*, 2018.

<sup>6</sup> Il s'agit en réalité d'un texte écrit en 2012, retravaillé en 2013, dont la publication a traîné, que je considère aujourd'hui, ainsi qu'on va le voir, comme dépassé sur ce point.

(*Agencement*) Il me semble cependant que le PCI ne rompt pas complètement avec la question du territoire (et de son administration) ou du moins que le PCI peut être envisagé comme relevant d'une « politique du territoire » ou exprimer « une politicité du territoire » et ce, de deux manières.

Tout d'abord, on notera que l'actualité de la question territoriale se mesure à la présence toujours affirmée de l'État : le PCI, c'est encore et toujours l'État – sur ce point je rejoins D. Noyes. Présence premièrement administrative, puisque l'Unesco est une association d'États et que le fonctionnement de la convention instaure une articulation entre le niveau étatique et l'instance de l'Unesco : il revient en particulier aux États d'engager des inventaires nationaux et de procéder au choix du dossier candidat à l'inscription. Mais aussi une forte présence sémantico-symbolique au sens où les États-nations sont les agents, c'est-à-dire les inspireurs et les déterminants de ce que j'ai appelé « la prise de la convention » (Tornatore, 2011), dans la mesure où celle-ci est infléchie par les traditions nationales de traitement du passé, de l'histoire, du patrimoine et du folklore. Dans cette perspective, on pourra interroger le geste de prise – ou de reprise en main selon sa conception du patrimoine – de l'État français en quoi a consisté le fameux « repas gastronomique des Français », et se demander si ce geste n'a pas contribué à marquer durablement la convention d'une empreinte, mettons, « nationale ».

Ensuite, en s'appuyant sur la conception dynamique (rhizomatique) du territoire ouverte par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980), on peut être tenté de voir dans le PCI de ces sortes de « matières d'expression » qui contribuent au marquage de territoire, qui participent d'un « agencement territorial ». N'y a-t-il pas quelque chose de la « ritournelle » dans ces gestes expressifs, pratiques festives et autres rituels dont la convention de 2003 vise la célébration, et selon les trois aspects concomitants de la ritournelle que pointent les philosophes : la détermination d'un centre comme esquisse d'une stabilité au sein du chaos ; l'organisation d'un espace par sélection, élimination, extraction pour délimiter et protéger un intérieur d'un extérieur ; l'élancée ou l'échappée vers de nouveaux agencements (Deleuze et Guattari, 1980 : 382 *sq.*) ? Le rapprochement pousse ainsi à s'interroger sur la véritable nature du PCI, c'est-à-dire sur ce qu'il découpe dans les milieux pour faire advenir des territoires, et pour quelles fins. Si, comme l'écrivent Deleuze et Guattari, « la ritournelle est sonore par excellence » (1980 : 430) – bien que pas seulement –, soulignant ainsi la puissance politique du son<sup>7</sup>, alors on peut convenir que l'opération politique

7 « On ne fait pas bouger un peuple avec des couleurs. Les drapeaux ne peuvent rien sans les trompettes, les lasers se modulent sur le son » (Deleuze et Guattari, 1980 : 430).

en quoi consiste l'instauration du PCI repose sur la dimension fortement sonore, à la fois musicale et orale, des éléments singularisés.

Pourtant, à rester sur le terrain du politique, jusqu'à quel point le rapprochement peut-il être poursuivi ? La fonction territorialisante du PCI laisse-t-elle véritablement une place à l'échappée déterritorialisante de la ritournelle ? Deleuze et Guattari avancent que les matières d'expression évoluent de la signature, de l'affiche ou de la pancarte – auto-objectives, elles contribuent à tracer ou marquer un territoire – au style, c'est-à-dire ce qui résulte du rapport des qualités expressives entre elles, en proie aux impulsions intérieures et aux circonstances extérieures (1980 : 389-391). Ne pourrait-on alors dire qu'avec le PCI, on en est resté au stade de la pancarte ? – ce dont témoignerait par exemple l'intense lobbying des politiques locaux et régionaux pour obtenir des bouquets de labels pour leur territoire. Jusqu'à quel point le PCI autorise-t-il une échappée vers le « style », c'est-à-dire, au-delà du simple marquage ou bornage, vers une aptitude à faire jouer entre elles les qualités expressives du territoire ? Il me semble, pour illustrer ce point, qu'au regard du petit jeu politique qu'a généré le PCI, et dont rend compte Jacopo Storari (ce volume : 58-79), le stade de la pancarte a été dépassé par le projet Totemic, en raison de la géographie sensible et ouverte qu'il cherche à développer et précisément parce qu'elle est démarquée sinon détachée des cadrages politico-administratifs.

Cette interrogation sur la portée politique du PCI, à partir de la conception expressive du territoire de Deleuze et Guattari, peut être confrontée à la définition « comptable » qu'a proposée Bruno Latour. En assimilant le territoire à « la liste des entités dont on dépend » (Latour, 2010 : 13), celui-ci l'indexe sur des actes de sélection et d'aménagement, c'est-à-dire sur les ajouts ou les retraites de la liste qui sont alors autant d'épreuves ayant pour enjeu son habitabilité. Selon cette perspective, le territoire est davantage le produit d'actions effectuées dans le temps et de relations d'expérience que le produit d'une délimitation dans l'espace. Mais il apparaît également comme éminemment conflictuel : en se démarquant d'une définition cartographique du territoire, Latour nous invite à considérer l'hétérogénéité et l'indétermination *a priori* des entités qui composent le territoire ou plutôt le fait qu'elles importent en toute hétérogénéité et en toute indétermination. Or cette définition soulève immédiatement un problème politique, celui de l'équivalence, une équivalence pour ainsi dire d'affichage, posée *a priori* entre les entités. L'entité patrimoniale, qu'elle soit d'ailleurs matérielle ou immatérielle, est susceptible de s'ajouter au territoire, tout comme un aéroport, alors que d'autres entités peuvent être supprimées : une maternité, des services de proximité, le bureau de poste, un médecin de campagne... Par l'intense et total conflit qu'ils et elles ont engagé, les « zadistes » de Notre-Dame-des-Landes ont révélé l'hiatus voire l'incompatibilité pouvant exister



entre différentes entités du territoire, en l'occurrence entre des éléments pouvant être considérés comme patrimoniaux tels que les tritons crêtés, le bocage – promis à la suppression – voire l'habitat<sup>8</sup> et le projet d'ajout d'un aéroport régional, en sorte que les forces que ces entités tirent dans des sens opposés et inconciliables : équivalence d'affichage certes, mais incompatibilité de style ou d'expérience<sup>9</sup>.

*(Patrimoine et capitalisme)* Pour Deleuze et Guattari, l'art et le territoire entretiennent une relation causale : le territoire procéderait de l'art, c'est-à-dire d'un geste de bornage, de marquage ou d'appropriation par l'artiste, nouant profondément l'avoir à l'être (Deleuze et Guattari 1980 : 388). Toutefois les remarques qui précèdent mettent davantage l'accent sur la proximité du territoire avec le patrimoine – en somme, de l'art d'affichage officialisé –, termes dont les géographes ont souligné « la parenté conceptuelle » (Di Méo, 1994) sur la base du trio fonctionnel commun – c'est-à-dire attribuable au patrimoine comme au territoire – : appropriation-signification-identification, et pour en faire valoir le grand intérêt pour les disciplines de l'aménagement et du développement local au service des politiques du même nom (Di Méo, 1994 : 30). La justification aménagementiste de cette proximité doit nous interroger et être mise en regard des évolutions récentes de la convention, c'est-à-dire des « prises » qui la saisissent et la transforment.

Au bout de plus de dix ans de fonctionnement de la convention, et si l'on en juge par les promesses qui n'auraient pas été tenues (Khaznadar, 2014), je pense que l'on peut revenir sur le pouvoir de trouble de la catégorie du PCI et considérer que cette dernière n'a pas fait grand mal à l'institution du patrimoine, entendue dans sa conception eurocentrée. S'il faut signifier un trouble, j'avancerai plus volontiers que le PCI a exacerbé les tendances institutionnelles du patrimoine et que sa courte histoire (étatique), malheureusement, ne laisse pas de doute quant « au monde » qu'il sert et performe à la fois. S'il interroge, c'est donc en négatif et il est temps de se départir de la tonalité optimiste des « premiers temps » – alors que semblait souffler un vent de démocratie participative – et d'engager une réflexion politique sur la politique du PCI en France, comme ailleurs. La tonalité optimiste a consisté à intégrer le PCI dans une réflexion plus large autour des notions de reconnaissance et de redistribution. La célébration unesquienne de la diversité culturelle – dont la

8 Sur l'interpellation du ministère de la Culture et de l'Unesco par un collectif d'habitant(e)s de la ZAD, voir Tornatore, 2018.

9 Ce que Deleuze et Guattari envisagent en considérant que les rapports internes sont à la fois faits de motifs et de contrepoints.

convention de 2003 est une des expressions – a sans doute bénéficié d’une explosion des attentes et des demandes de reconnaissance : reconnaissances des droits fondamentaux, des spécificités culturelle, ethniques, religieuses, sexuelles – et dont témoigne une importante production philosophique et sociologique au tournant des années 2000 (Taylor, 1994 ; Honneth, 2002 ; Ricœur, 2004 ; Caillé, 2007) –, explosion reléguant au second plan les questions de propriété, de revenus, de répartition des richesses qui ont constitué le corps des luttes politiques et sociale du xx<sup>e</sup> siècle. Dans son dialogue serré avec Axel Honneth, la philosophe et politiste Nancy Fraser (2005) a proposé, à partir d’une critique féministe de l’espace public habermassien, de réintroduire la justice redistributive dans la politique de reconnaissance : en d’autres termes, la dimension identitaire de la reconnaissance ne peut être découplée de la question du statut social, sous peine à la fois de réification et d’oubli de la domination. Le déni de reconnaissance à la résolution duquel a été pensée la politique de la diversité culturelle doit être considéré non comme « un tort culturel autonome », mais comme « une relation institutionnalisée de subordination sociale » (Fraser, 2005 : 79). Une première réponse à cette attention bifide aux souffrances et aux luttes sociales consisterait à se demander – comme j’ai pu parfois le faire – à qui reviennent les bénéfices – de toutes sortes et pas seulement symboliques – de la valorisation des ressources culturelles. Mais est-ce suffisant ? Suffit-il que les bénéficiaires soient les communautés elles-mêmes – et, d’entre elles, celles des peuples autochtones – pour qu’il y ait réparation ? Ne faut-il pas que la réparation soit pensée en dehors des cadres politico-économiques au sein desquels les dénis se sont développés<sup>10</sup> ? Car n’est-ce pas oublier que les souffrances de reconnaissance sont constitutives du système capitaliste qui, outre le fait de laisser un champ de ruines derrière lui, ne cesse de creuser les inégalités et de dresser, pour s’accomplir et durer, les uns contre les autres ? Dans le champ des recherches autochtones – pour et par des autochtones –, Glen Coulthard (2018) a développé une critique sévère de la politique de la reconnaissance en tant qu’elle ne peut servir d’appui au combat décolonial et anticapitaliste ; voire la politique de la reconnaissance est une politique coloniale. Aussi les luttes pour la reconnaissance et l’autodétermination, évitant de

10 Pas d’anticolonialisme sans anticapitalisme, comme l’affirme Gord Hill, artiste, militant anarchiste et membre de la Nation kwakwaka’wakw (Colombie britannique) : « Toute personne qui vit dans une société capitaliste assimile l’idéologie capitaliste, à tout le moins partiellement. Un des problèmes auquel j’ai fait face est la promotion d’une décolonisation capitaliste par des militant(e)s autochtones selon la logique qu’«il faut que nous ayons nos propres entreprises, il faut que nous soyons financièrement autonomes». Ultimement, cela ne fait que produire encore plus de merde capitaliste » (Dupuis-Déri et Pillet, 2019 : 41). Reste cependant à mesurer le degré d’adhésion à ce point de vue au sein des premiers peuples...

tomber d'une part dans l'écueil de l'essentialisme identitaire et d'autre part dans celui de l'universalisme abstrait des professions de foi égalitariste, doivent pouvoir lier les revendications culturelles à la recherche d'économies politiques alternatives (Coulthard, 2018).

En d'autres termes, l'analyse de la politique du PCI doit être replacée dans le cadre d'une critique matérialiste du multiculturalisme et de la politique identitaire (ou de la différence)<sup>11</sup>. Une critique politique de la politique du PCI consistera dès lors à reconnaître que le patrimoine est aujourd'hui avant tout une ressource pour l'État et pour le marché. En somme, il n'y a pas d'alternative possible (pour détourner ironiquement le slogan célèbre de M. Thatcher) dans la perspective du patrimoine que je pourrais qualifier d'hégémonique – voire, en l'état actuel, il n'y a de patrimoine qu'hégémonique (voir *infra*). Cette ressource est indissociablement pour l'État (ou pour toute puissance publique) et pour le marché, car l'un et l'autre se soutiennent mutuellement dans la perspective de l'agenda néolibéral mis en place à partir des années 1980. Il est un fait que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, l'État s'est transformé avec le capitalisme : d'agent proclamé régulateur de celui-ci, il est devenu, en se faisant l'apôtre de la compétition généralisée, l'agent de la dure loi de la mondialisation. Il est un fait qu'après avoir été l'instrument des constructions nationales – plus souvent d'ailleurs sous l'appellation de monument –, le patrimoine est devenu un agent de développement des territoires, à la disposition des collectivités territoriales : or les ressources culturelles, c'est-à-dire patrimoniales et singularisantes, s'insèrent dans une conception de la territorialité pensée en termes de trajectoire de développement et de compétitivité interterritoriale. Dans le jargon aménagementiste, qui, malheureusement, laisse sur le carreau la « campagne » de Micoud, le patrimoine est une ressource marchande mise en forme comme une « offre de produit » (tels des produits « leader » bénéficiant d'un label AOC) ou une « offre de site » pouvant constituer, pour un territoire, un « panier de biens » ; l'association territoire/biens typiques/demande appropriée constituant alors la formule d'une « rente de qualité territoriale » (Hirczak *et al.*, 2008 : 58). Ainsi, la mainmise capitaliste sur le patrimoine, et sur les territoires, n'a jamais été aussi forte et selon des modalités qui ne relèvent pas ou plus de la simple de logique compensatoire. Celle-ci avait été avancée par Marc Guillaume dans son analyse subtile et radicale de la politique du patrimoine (Guillaume, 1980) : le coup de force de l'État ayant été de dresser le patrimoine – et la culture cultivée – en contrepoint de l'objet sériel

<sup>11</sup> La question des rapports entre race et classe et race et genre est toujours vivement débattue en France, autour, en particulier, des positions du Parti des Indigènes de la République : voir Amaouche *et al.*, 2015.

de la société industrielle promis à une consommation éphémère et à une obsolescence rapide, et jusqu'à faire de la conservation le moyen de pondérer la destruction inhérente au développement industriel. Sans doute cette fonction compensatoire est-elle encore aujourd'hui opérante, il suffit de songer aux parcs naturels et autres espaces sanctuarisés, soustraits à l'action humaine<sup>12</sup>, mais en même temps, comme l'ont bien montré Luc Boltanski et Arnaud Esquerre (2017), le patrimoine participe pleinement d'une économie de l'enrichissement, née de la désindustrialisation, et contribue au développement des industries créatives, du luxe et du tourisme. Cette économie repose sur la singularisation et l'appropriation de choses et de produits qui ont du prix, des objets patrimoniaux aux produits de luxe. La mise en corrélation de ces deux catégories dessine les traits saillants de la nouvelle économie du patrimoine : le prix des objets singularisés tient autant à la valeur intrinsèque qui leur est attribuée qu'à leur potentiel de « source possible d'enrichissement exprimable en monnaie et de revenus futurs » (Boltanski et Esquerre, 2017).

Bien que la Convention de 2003 ait été créée (et présentée comme telle) pour contrebalancer la mondialisation, la manière dont elle a été saisie par les États parties, et en particulier par la France, ne dément pas, bien au contraire, la parfaite inscription du patrimoine dans le capitalisme néo-libéral qui, désormais, enserme la terre et notre monde. Voir par exemple la mise en concurrence des « savoirs et savoir-faire liés au parfum en pays de Grasse » et de « la fête du Biou » à Arbois, au détriment, on n'en sera pas étonné, de cette dernière (Storari, ce volume : 58-79) ; voir également la crypto-inscription de la gastronomie française sous l'appellation de « repas gastronomique des Français » (Tornatore, 2012*b*) et son actuelle concrétisation en cités de la gastronomie (Dijon, Lyon, Tours, Rungis) dont les réalisations sont totalement tributaires de capitaux privés uniquement intéressés à produire et vendre de l'image de marque et engagés dans les processus de métropolisation des villes de France et d'ailleurs<sup>13</sup>. On sait que cette affaire a constitué un coup de force au regard des visées inaugurales de la Convention puisque la candidature a été prise en charge par l'État avec le souci d'impliquer et en somme de représenter la « communauté nationale » : elle marquait le coup d'envoi d'une sorte de mondial du patrimoine organisant la compétition des États-nations. Bref, on peut convenir que toute réflexion sur le patrimoine est nécessairement politique et politiquement

12 ... et planifiés de manière à recouvrir et éradiquer les pratiques habitantes : voir les analyses éclairantes de Jean-Baptiste Vidalou (2017), à propos du Parc naturel des Cévennes.

13 Pour une critique serrée et salutaire de ce mouvement destiné à produire de la ville intelligente, créative, ludique, patrimoniale, végétalisée, fluide, sécurisée... et reposant sur « la maîtrise des trois C (compétition, connexion, capital humain) », voir Faburel, 2018.

orientée, pour autant je suis convaincu que le cadre étatique ou public ne peut pas être un lieu (d')où penser le patrimoine, c'est-à-dire les attachements particuliers aux êtres et aux choses – qu'ils soient ou non, d'ailleurs, désignés sous le vocable de patrimoine.

*(Espaces publics oppositionnels)* Pour interroger le patrimoine dans un cadre qui soit ni économiciste ni institutionnel, je voudrais m'appuyer sur la notion d'*espace public oppositionnel* que l'on doit au sociologue Oskar Negt (2007)<sup>14</sup>. Pour cela, il faut en passer par la notion habermassienne d'espace ou de sphère publique que j'aborderai avec le cas du repas gastronomique des Français (dorénavant RGF). Je relève un point que je n'ai pas suffisamment développé dans l'article que j'ai commis sur le processus qui a conduit à son inscription (Tornatore 2012b) : le tandem initiateur, soit un homme réputé de gauche, Francis Chevrier (directeur des Entretiens de Blois et de l'Institut Européen d'Histoire et des Cultures de l'Alimentation), et un homme réputé de droite, Jean-Robert Pitte (géographe, universitaire, ancien président d'université), a travaillé à la constitution d'un « espace public » de la gastronomie, une sorte de lobby composé de journalistes, d'essayistes, d'intellectuels de salons, de conservateurs du patrimoine ou de musée, de grands chefs, de politiciens, d'entrepreneurs, construisant un espace discursif de légitimation de la culture gastronomique ou plutôt de la gastronomie comme culture. L'argument central, que F. Chevrier exposera dans un livre publié au lendemain de l'inscription (Chevrier, 2011), est celui de la reconnaissance de cultures, les cultures alimentaires, sinon populaires du moins touchant toutes les couches de la population française et pourtant déconsidérées, du moins jugées mineure, au regard de ce qu'il appelle « la conception louis-quatorzienne de l'art et de la culture » portée par le ministère de la Culture<sup>15</sup>. Au regard des intérêts à la fois économiques et symboliques (*i.e.* de distinction) liés à l'inscription du RGF, en fait liés au monde de la gastronomie française (des lieux de formation à toute la diversité des activités agro-alimentaires en passant par la restauration haut de gamme), cette référence à un populaire soi-disant ignoré et/ou dénigré ne laisse pas d'interroger sur l'instrumentalisation de la catégorie de populaire : si on veut bien concéder que les arts de la table sont globalement minorés en tant qu'art – quoique la porcelaine de Sèvres ce n'est pas

14 En fait, Oskar Negt et Alexander Kluge, dans une œuvre en grande partie non traduite.

15 Dans le livre, F. Chevrier raconte son parcours du combattant au sein du ministère de la Culture et de la Communication et sa stratégie, au final, d'aller directement à l'assaut de l'Élysée, c'est-à-dire en visant le cabinet du président sans en passer par le ministère.

du tout venant –, il y a loin de la culture des agapes, relativement partagée à tous les niveaux sociaux, à la « beauté du mort » : autant, par exemple, la cause gastronomique<sup>16</sup> a agrégé très rapidement une diversité bourgeoise et politique, autant la « ronde des géants » organisée à Pézenas en juillet 2017, à l'occasion du lancement de « Totemic », n'a attiré aucune personnalité politique ni suscité de mobilisation lettrée ou cultivée – mis à part deux ethnologues et quelques personnalités intellectuelles ou artistes locales.

C'est ici que la notion d'espace public et sa critique par Negt peuvent être utiles. La mobilisation pour la reconnaissance de la gastronomie française se coule dans le modèle idéal-typique de l'espace public tel que l'a posé Habermas pour le XVIII<sup>e</sup> siècle prérévolutionnaire : un public offrant un condensé d'une élite bourgeoise éclairée et formant une arène discursive (presse, littérature, réunions de débats, salons, clubs et partis), c'est-à-dire un espace de prise de parole qui, s'il se forme contre l'État en tant que composé d'institutions bureaucratiques et autoritaires, n'en a pas moins une visée instituante. Significativement, la démarche des initiateurs de la candidature a consisté à « intéresser » l'État – au sens de la sociologie de la traduction – à une problématisation qui a d'emblée trouvé un terreau de franche adhésion au sein de cercles bourgeois et lettrés, comme en témoigne la liste des personnalités qui ont parrainé d'une manière ou d'une autre la candidature. Cet intéressement se lit parfaitement dans le document intitulé « Preuves du consentement libre, préalable et éclairé de la communauté à la candidature » – que toute candidature doit fournir obligatoirement pour être examinée –, puisqu'il place une quantité d'associations à vocation gastronomique ou alimentaire sous le chapeau d'une déclaration solennelle du ministre de la Culture en faveur de la reconnaissance du RGF<sup>17</sup>. Ainsi cette reconnaissance – en fait, de la gastronomie en France – peut être lue comme, à la fois, la production et l'instauration d'un discours public visant à équiper « un champ d'expérience de la société » (Negt, 2007 : 56), lequel est véhiculé par les institutions communes de l'espace public (presse, opinion publique, institutions culturelles), voire des institutions *ad hoc*, telles que

<sup>16</sup> Il s'agit bien de gastronomie au lancement de la candidature, le RGF n'étant que l'aboutissement d'un processus de « purification » anthropologique (Tornatore, 2012b).

<sup>17</sup> Frédéric Mitterrand, en l'occurrence : « Le ministre de la Culture et de la Communication de la République française déclare apporter son soutien le plus vif aux efforts déployés en faveur de la reconnaissance du « repas gastronomique des Français » en tant qu'élément du patrimoine culturel immatériel défini par l'Unesco. » Suivent immédiatement les soutiens de l'Association des Régions de France, de l'Assemblée des Départements de France et de l'Association des maires de France. Voir [en ligne] <https://ich.unesco.org/fr/RL/le-repas-gastronomique-des-francais-00437> [consulté le 3 juillet 2020].

les cités de la gastronomie. Cette généralisation est servie, comme on l'a vu, par les professionnels et experts ratifiant un usage pour ainsi dire abstrait – hors du social et dépolitisé – de la catégorie de populaire, faisant apparaître, comme garante, la communauté nationale. La critique de Negt porte précisément sur le fait que l'espace public civil-bourgeois reste à un niveau de généralisation, d'abstraction et de normalisation qui le rend aveugle aux multiples particularités de l'expérience vécue. En formulant le champ de l'expérience des individus en termes abstraits et représentatifs, c'est-à-dire en le plaçant sous le signe de l'intérêt général ou de la culture nationale partagée, il exclut les masses ou les classes subalternes de la possibilité même d'avoir et de faire valoir une expérience du monde qui leur soit propre. Le petit film de douze minutes qui accompagne la fiche du RGF sur le site de l'Unesco est à cet égard éloquent car en montrant et commentant deux familles bourgeoises qui accomplissent le « rituel » du « repas à la française », il en fixe une représentation normée censée être consensuelle. Précisément « globalement représentative », comme en témoignent les réactions des étudiant(e)s au visionnage du film, que je propose régulièrement en cours : « C'est à la fois ça et pas ça », « on s'y retrouve » et « on ne s'y retrouve pas ». En somme, l'impression flottante de s'y reconnaître ne peut laisser de place à la reconnaissance d'une variété contrastée de déclinaisons concrètes des manières de vivre la commensalité.

Selon Oskar Negt (2007 : 55-56), l'espace public est l'objet de variations conceptuelles « étourdissantes », désignant tantôt « certaines institutions, dispositions, activités », tantôt « un champ d'expérience de la société, qui comprend tout ce qui est important pour ses membres, que cette importance soit réelle ou supposée ». Il appuie sa critique sur l'affirmation que cette polyvalence des significations s'origine dans « l'architecture propre et dans la fonction historique de l'espace public » (Negt, 2007), ce qui implique de considérer qu'un champ d'expérience dominant – qu'il juge être en décomposition et créateur d'illusions – ne peut pas être le champ d'expérience nécessaire et fondamental dont toute société aurait besoin, *a fortiori* dans la situation de crise grave et durable que connaît le capitalisme (Negt, 2009). Le concept d'espace public oppositionnel – « prolétaire », « plébéen », dans son vocabulaire – vise à redonner toute sa puissance politique à l'expérience sensible et vécue : il s'agit de « rendre visible les formes alternatives et collectives donnant une expression publique aux besoins humains qui transgressent la cage d'acier des représentations dominantes, médiatisées » (Negt, 2007 : 216). Comme l'a souligné Alexander Neumann dans ses commentaires éclairants de l'œuvre de Negt<sup>18</sup>, autant l'espace public repose sur des généralisations abstraites, sur un discours normatif

<sup>18</sup> Voir également Neumann, 2016.



bénéficiant d'une reconnaissance légitime, sur un langage formel et logique, autant l'espace public oppositionnel consiste dans l'accumulation et le partage d'expériences singulières, repose sur la parole directe, vise la résolution dialogique des conflits (Neumann 2007 : 21), bref organise le « retour » de l'expérience et le débordement de la raison démocratique bourgeoise dans l'affirmation et l'expression d'une « subjectivité rebelle ».

Dans cette perspective, qui tend à défaire l'assimilation de l'espace public oppositionnel à l'expression des seules classes subalternes, Alice Canabate (2015) propose de lire ce débordement dans les divers mouvements ou expériences – contre-sommets, occupations des places, « Indignés », collectifs autonomes, ZAD, à quoi on peut ajouter le mouvement des Gilets Jaunes – qui ont éclos depuis la dernière décennie, et ont en commun, dans leur diversité, de se fonder sur la recherche d'autres manières de faire monde, de vivre ensemble, de co-habiter avec tous des existants. Les subjectivités rebelles qui ont constitué ou qui constituent encore ces expériences non seulement rompent avec le cadre théorique légué par Habermas, mais se déjouent de toute subordination à l'espace public bourgeois et se défient en conséquence de l'État, en tant que celui-ci s'institue, contre le rebelle, comme le garant du « cadre public assurant la discussion légitime et la communication entre citoyens membres de l'État » (Negt, 2007 : 63). Il suffit certes de regarder de quoi ont accouché certaines de ces subjectivités (Podemos ou Siryza, par exemple), ce qu'elles sont devenues à l'épreuve du pouvoir, pour en mesurer la fragilité et mesurer la difficulté à s'approprier la démocratie hors des institutions qui s'en réclament : la puissance de récupération des institutions de l'espace public est redoutable. On voit bien, à un niveau certes moins dramatique, combien, dans la saisie française du PCI, la raison patrimoniale d'État sait faire fonds sur les questionnements récurrents en anthropologie relatifs à la généralisation. Ce n'est pourtant pas une raison pour ne pas engager toujours l'exploration de voies nouvelles, en particulier essayer de comprendre comment la constitution d'espaces publics fondés sur l'expérience vivante ou commune pourrait renouveler les relations entre patrimoine, territoire et habiter. Quels territoires les espaces publics oppositionnels dessinent-ils ? C'est à ces espaces rebelles que je relie mes interrogations sur la topique patrimoniale du vivant, laquelle me semble être sinon symptomatique du moins la condition d'une forme possible de débordement.

*(Contre-hégémonie)* En effet, voilà plusieurs années que je m'intéresse au débordement de l'activité patrimoniale hors des institutions d'État ou publiques, que

je tente de prendre la mesure et de qualifier une activité patrimoniale qui serait non-institutionnelle et que j'interroge la capacité du patrimoine, *via* cette activité, à être mobilisé dans la construction de problèmes publics de notre temps. La liste est longue des situations vécues comme problématiques qui ont suscité et suscitent des « publics oppositionnels » liés aux actions et mouvement mentionnés plus haut : l'accaparement de biens publics par des entreprises privées, l'aménagementisme de l'État ou de collectivités territoriales, l'autoritarisme de plus en plus prégnant de l'État devant les situations dites d'urgence, son inertie, *a contrario*, face à la crise climatique et à l'urgence écologique, l'incohérence des choix énergétiques, les destructions, les prédatons et les injustices environnementales, les flux de populations et les tragédies des immigrations, la persistance de formes du colonialisme, le creusement des inégalités sociales, l'uniformisation culturelle, la difficulté de vivre sa ou ses différences, le mépris toujours vivace pour les cultures populaires...

Ces situations ou ces troubles et les réactions qu'ils suscitent peuvent être répartis en deux grands registres, étroitement liés. Le registre climato-environnemental, tout d'abord, condensé dans la dénomination proposée de notre époque, « anthropocène », qui désigne la grande difficulté à penser un futur pour l'humanité et aiguise le sentiment de sa fragilité sur l'unique terre à sa disposition. On peut bien s'interroger sur le sort des monuments, des vestiges et des restes, sur le fait de prendre parti pour eux<sup>19</sup>, sur la manière de les préserver, d'en prendre soin et d'y faire attention<sup>20</sup>, ces débats ne pèsent que peu de poids devant la perspective de plus en plus évidente que nous vivons dans un monde en ruine, sous menace d'effondrement<sup>21</sup>. Mais si « anthropocène » peut désigner le problème, le terme est cependant trop inclusif et par conséquent ambigu quant à l'origine du problème et donc quant aux manières d'y répondre<sup>22</sup>, c'est là la principale et décisive critique qui

19 On pourrait citer le cri d'alarme de l'animateur de télévision Stéphane Bern dans les colonnes du *Monde* (« J'en appelle à la volonté de tous », 5 octobre 2019), en lointain écho à celui de Victor Hugo...

20 D'autant qu'ils sont saisis dans une logique capitaliste de consommation qui finit par être contre-productive pour les populations qui les habitent. Voir les oppositions de plus en plus violentes, au cours de l'été 2017, à la pression touristique.

21 On peut valider l'idée d'une perspective d'effondrement sans forcément adhérer aux propositions de la collapsologie développées par Pablo Servigne et Raphaël Stevens (2015). Les signaux d'alarmes de plus en plus fréquents lancés par les scientifiques sur ne serait-ce que l'effondrement de la vie animale – identifié comme la sixième extinction – suffisent à signifier qu'est engagé un processus de ruine et de transformation profonde du monde que nous connaissons et que ce processus, loin de menacer le système terre, ne compromet que la présence de l'humanité sur terre.

22 Que faire si toute l'humanité, indistinctement, est responsable de sa catastrophe ? Posée ainsi, cette question est une porte ouverte aux apprentis-sorciers de la géo-ingénierie (Hamilton, 2013)

en est faite. Parmi les désignations alternatives proposées, celle de « capitalocène » (Moore, 2017) a l'avantage de coller davantage à la réalité de l'action des humains et de suggérer que la solution au problème réside dans le rejet radical de sa cause : le capitalisme et de sa cohorte de méfaits, de l'extractivisme aux injustices environnementales. Aussi le deuxième registre porte-t-il sur l'expérimentation de formes nouvelles de la démocratie et de liens nouveaux entre les êtres du monde, fondée sur le rejet de la marchandisation généralisée et sur la conscience aiguë que la démocratie représentative est à bout de souffle et que les dispositifs politiques associés sont définitivement inopérants. On peut remarquer que l'articulation de ces deux registres a connu un emballement décisif avec le mouvement des Gilets Jaunes, exprimé dans le slogan : « fin du mois, fin du monde, même combat ! » et dans l'expérimentation des assemblées populaires territoriales.

Ce à quoi nous tenons et dont nous dépendons, en d'autres termes, des attachements partagés et mis en commun ou contribuant à construire du commun, à faire commun, et qui désignent le sens de l'importance... : à partir de cette définition large du patrimoine – c'est-à-dire non-institutionnellement orientée –, on peut s'interroger sur sa place dans les débordements rebelles. Elle peut être explicite ou sous-jacente, affichée ou déniée, interrogée ou ignorée, mais cela suppose d'appréhender sa structure de signification, à l'usage, c'est-à-dire en situations. Le propre de l'institution du patrimoine est d'accomplir, dans la continuité et avec l'aide de la science, des séparations, de tracer des lignes de partage, de segmenter, de réduire la complexité, de proposer un découpage fonctionnel de la réalité et d'organiser en conséquence les récits autorisés<sup>23</sup>. À rebours de cette perspective fermée, n'hésitons pas à lutter contre les cloisonnements et à relancer des ponts entre catégories et institutions, quitte à les détourner : mémoire, patrimoine, histoire, tradition, folklore, territoire, culture, ontologie, monument, musée, écomusée, communauté, etc., ici ou ailleurs, en France ou ailleurs, au Nord ou au Sud<sup>24</sup>. C'est à cette condition qu'il sera possible d'interroger la performativité du patrimoine en contexte oppositionnel, en tant qu'activité sociale qui consiste à dire ce qui compte : déborder l'espace public bourgeois, c'est déborder la notion de patrimoine et ses institutions *ad hoc*.

Quatre thèmes de débordement s'offrent à l'exploration. Celui de la *citoyenneté*, au sens où la refondation d'une pensée du patrimoine s'attache à décrypter les

23 Étudiant la mobilisation consécutive à l'incendie du château de Lunéville, nous avons bien mis au jour la mise en scène du récit officiel de la cause patrimoniale, et comment elle se fonde sur la distinction patrimoine/mémoire. Voir Barbe et Tornatore, 2011 ; Pecqueux et Tornatore, 2013.

24 Chaque fois que l'on parle de patrimoine, il faudrait pouvoir sous-entendre cet embrouillamini de termes dans les lieux et les temps : ce serait alors du *patrimoine-etc.*

mobilisations dites « citoyennes » relevant de la résolution de problèmes publics. On peut estimer que la désignation de ce thème reste cependant éminemment fragile et suspecte en raison de la charge de la notion de citoyenneté – par trop liée à l'État et au statut relatif aux populations administrées – et son caractère attrape-tout<sup>25</sup>. Peut-être, comme le suggère Noël Barbe (2019), faudrait-il parler d'actions « plébéiennes », *i.e.* qui sont portées par le souci d'échapper au bio-pouvoir et le refus d'être gouverné, et qui se déploient hors de la tutelle de l'État (Brossat, 2016) ? Mais alors pourquoi pas « rebelles » ou « insurgentes »<sup>26</sup> ? Et doit-on pour autant abandonner « populaire », en dépit de tous les problèmes que ce terme porte ? Au final, ce qui importe, c'est une diversité de qualificatifs qui se module sur une variation d'occurrences selon les lieux et selon les temps, sur la portée politique qui leur est donnée et sur leur conséquence<sup>27</sup>. Celui d'une éthique du *care* et de *l'attention* élargie à tous les existants : il s'agit là non seulement de se préoccuper de lutter contre la dispersion de notre attention et la recentrer sur ce qui importe, le souci écologique comme le souci des autres (Citton, 2014), mais aussi de s'intéresser aux formes d'action qui sont moins tournées vers la représentation du passé – au double sens de rendre présent et de présenter une nouvelle fois, ce qui correspond à la définition canonique du patrimoine – que portés par le souci de faire attention à notre environnement présent et à notre monde pour nous-mêmes et pour les générations futures. Celui de *l'inscription du patrimoine, comme de l'art, dans la vie sociale ou ordinaire*. Au-delà de reconnaître l'existence de patrimoines ordinaires, populaires, plébéien, etc., qui se distingueraient des patrimoines institutionnels, officiels, « patriciens » (Barbe, 2019)... relevant de la culture légitime, on doit être attentif au fait que le *patrimoine-etc.* irrigue la vie ordinaire, que les attachements relatifs au passé, au temps et aux êtres se jouent dans la vie de tous les jours et que la vie est à ce prix. Celui, enfin, sous la reconnaissance des différences, du *dissensus* à

25 Ainsi les militant(e)s et habitant(e)s des ZAD ne s'y reconnaissent pas, ce que l'on peut tout à fait comprendre quand on a pu lire que l'élection du nouveau président de la République a résulté d'une mobilisation citoyenne orchestrée par le mouvement « La République en Marche ». Pour une anthropologie de la citoyenneté, considérée dans sa portée capacitaire et non dans sa dimension statutaire, voir les travaux de Catherine Neveu (2005).

26 On doit la notion de « patrimoine insurgent » à Leonardo Castriota et Gabriele Braga (2016), qui porte sur des occupations de bâtiments abandonnés par des collectifs d'artistes, qui ne sont pas sans rappeler le phénomène des « friches culturelles ».

27 Ce qui inacceptable ici peut être acceptable là – il en va autant d'ailleurs de la notion de patrimoine, dont la charge politique peut différer d'un pays à l'autre. Il existe par exemple dans le nord de la Nouvelle-Angleterre une tradition d'assemblées citoyennes et populaires que « Murray Bookchin considérerait comme un des rares exemples de démocratie participative » et qui fonctionnaient comme des « écoles de participation politique » (Biehl, 2017 : 171 et 174).

partir duquel peuvent se construire des positions, toujours provisoires, de rencontre et de recherche de consensus qui n'effacent pas pour autant les antagonismes. Il faut sortir de la vision lénifiante d'un patrimoine qui rapproche, met du liant, lubrifie les rapports sociaux, sur fond de bons sentiments universalistes : les attachements certes relient ceux qui les partagent mais aussi séparent et différencient.

Sans viser l'exhaustivité, ces thèmes constituent l'armature d'un scénario du patrimoine que j'appelle contre-hégémonique, c'est-à-dire qui s'inscrit *a contrario* du modèle hégémonique du patrimoine, lequel est sous les emprises de l'État et du marché. Ce scénario, il faut le préciser, n'est pas dans une logique de contre-pouvoir : par méfiance à l'égard de toute forme d'autorité inscrite dans un statut et par intérêt pour les expérimentations de relations sociales fondées sur le refus d'exercer un quelconque pouvoir, il est fondamentalement anti-hégémonique.

*(Résurgences)* La confluence souhaitée des registres évoqués plus haut, climato-environnemental et politico-expérimental, permet de reprendre sur nouveaux frais la question du territoire. Ou pour le dire autrement, il n'est guère possible de tenir à distance le patrimoine, fut-il immatériel, du territoire, mais alors dans une perspective qui se démarque sensiblement de la proximité conceptuelle avancée par Di Méo (1994) en ce que celle-ci est, me semble-t-il, fortement irriguée par la raison propriétaire. En ce sens, le territoire est objet d'appropriation, à la fois concrète et symbolique, et sert un imaginaire de souveraineté nationale. Or, comme l'écrit Dalie Giroux, « la souveraineté étatique moderne, sur laquelle s'articule inmanquablement le concept de nation, est la structure juridique de référence qui a légitimé et mis en œuvre par la force la dépossession territoriale des corps collectifs terriens. Cela s'est fait en Europe dans le contexte de la réforme agraire et de l'industrialisation. Et puis dans le Nouveau Monde dans celui de la colonisation » (Giroux, 2017 : 73). À quoi il faut ajouter que cette dépossession territoriale a été le socle nécessaire de l'extractivisme capitaliste : la capture, la dépossession, et donc l'éradication des pratiques habitantes sont la condition de l'exploitation des bien-nommées ressources : le territoire est une entreprise d'extraction. Habiter le territoire, avance Dalie Giroux, c'est être déraciné ; c'est être confronté au monde déployé en une « structure de déracinement habitable » (Giroux, 2019 : 8). Cette structure comprend aussi bien, et parfaitement, les formes de patrimonialisation de territoires, telles que les parcs naturels et autres réserves de biosphère, déployées par les États-nations aiguillonnés par les incitations d'un écologisme ou d'un naturalisme institutionnel. Engagée auprès d'un peuple d'Alaska, les Gwitch'in, Nastassja Martin (2016)

montre combien l'exploitation et la protection sont « filles de la même ontologie ». Dans les deux cas, c'est la même logique extractiviste qui prévaut : « *wasteland* et *wilderness* participent de la même tentative toute occidentale de faire cohabiter un monde à deux vitesses – l'exploitation et la protection – qui trouve sa justification suprême dans l'extériorité de l'objet nature » (Martin, 2016 : 62). Des habitant(e)s de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes font le même constat quand, contre cette extériorité aux deux visages, ils plaident pour un habiter le bocage qui soit un prendre soin du bocage, défini alors « comme un alentour qui nous enveloppe et nous englobe » (*Prise de terre(s)*, 2019).

Jouer le bocage contre la nature : non pas une nature extérieure en tout généralité, mais cette nature-là, ce bocage en tant qu'il est singulièrement le fruit d'une « relation symbiotique entre végétal, humain et animal » (*Prise de terre(s)*, 2019)<sup>28</sup>. C'est sur ce socle expérientiel que les zadistes élaborent en pratique une nouvelle « politique » du territoire, ou plutôt une nouvelle politique de la terre, une terre en forme de bocage, qui se cultive certes, qui est appropriée dans des termes qui veulent s'affranchir du paradigme propriétaire<sup>29</sup>, mais surtout qui est informée par et se matérialise dans l'infinité des relations dont elle est le lieu même et qui la définissent. Une même conception relationnelle de la terre-territoire est également soutenue par Glen Coulthard dans son approche engagée et du point de vue autochtone<sup>30</sup> des luttes d'autodétermination des peuples colonisés, notamment des premiers peuples d'Amérique du Nord, dans la mesure où elles sont appuyées sur l'expérience directe de la dépossession. « Les luttes des Autochtones contre l'impérialisme capitaliste, écrit-il, sont mieux comprises comme des luttes gravitant autour de la question du territoire – des luttes non seulement *pour* le territoire, mais aussi guidées par ce que le territoire en tant que *relation* réciproque (elle-même guidée par des pratiques axées sur le territoire et ses formes de savoir connexes) peut nous apprendre sur les façons de cohabiter avec les autres et avec notre environnement de

28 Ceci dit sans entrer dans un débat, en quelque sorte interne puisque mené hors des schémas extractivistes, sur le statut ontologique attribué aux êtres, vivants et non-vivants, non-humains. Voir notamment les travaux de Frédéric Neyrat (2016) et de Virginie Maris (2018) qui, contre la proposition latourienne d'une « natureculture » en un seul mot, invitent à penser une singularité, une altérité ou encore une autonomie de la nature.

29 Voir l'opération en cours « La terre en commun » engagée consécutivement aux expulsions et destructions de 2018, et qui vise à racheter collectivement des terres initialement promises à la bétonisation et mises en vente par le Conseil départemental de la Loire-Atlantique, disponible [en ligne] sur <https://encommun.eco/> [consulté le 3 juillet 2020].

30 Il est membre de la Nation Déné dont les territoires ancestraux sont situés au Nord-Ouest du Canada.

façon respectueuse, non dominante et non abusive (Coulthard, 2018 : 107). Cette conception apparaît sensiblement distribuée dans les modes de rapport au monde exprimés et revendiqués par les peuples autochtones d'Amérique du Nord, et nourrit, malgré les diversités ou différences dans la manière de négocier avec la centralité blanche et toujours coloniale, autant le mouvement de « résurgence autochtone » fortement engagé dans un rejet du capitalisme et porté par des intellectuels, universitaires et artistes autochtones (Coulthard, 2017, 2018 ; Simpson, 2014, 2018) que des dynamiques de renaissance et d'affirmation linguistique et culturelle qui se traduit dans une floraison de musées, « centre culturels », « maison de la culture »... attachés à des communautés singulières et qui visent autant le tourisme culturel que le renouement du fil de la transmission intergénérationnelle de la langue et des savoirs du territoire. Il s'agit de travailler à affirmer, voire à réinstaurer, une éthique de vie axée sur la terre-territoire en tant que cette terre-territoire, plus qu'un objet matériel, et nécessaire espace de subsistance, est au cœur des modes d'existence, de penser et d'agir : une éthique de la réciprocité et du partage fondées sur une conception de l'interdépendance des êtres et des choses. Comme le soulignent maints travaux<sup>31</sup>, « dire le territoire » (Jérôme et Veilleux, 2014) est aujourd'hui un enjeu politique qui passe autant par le renouveau ou le réapprentissage des langues soutenant un renouveau spirituel et cosmologique que par l'écriture littéraire et poétique<sup>32</sup> ou encore par sa mise en circulation dans des réseaux multimédiatiques à destination communautaire – sous forme de récits, de témoignages, de documentaires, de cartes, d'objets, de savoirs... du territoire (Jérôme et Veilleux, 2014).

Cette convergence esquissée entre les luttes contre les aménagements imposés et destructeurs du capitalisme néo-libéral qui éclosent en France et en Europe et les luttes autochtones en Amérique du Nord, au Canada en particulier, est heuristique au moins à deux titres. Elle permet tout d'abord d'envisager les situations sous le même thème de la résurgence. Tandis que la résurgence des premiers peuples se donne pour objectif de « reconstruire l'Autochtone sur sa terre, dans sa langue, dans ses pratiques culturelles » (Alfred, 2017 : 68), la résurgence zadiste se focalise sur et s'inscrit dans un intérêt nouveau pour les communs, ou plutôt pour le faire commun – référant à des usages anciens des terres communales dont sait qu'ils ont

31 Impossible de résumer en quelques titres un domaine de recherche extrêmement fécond. Mon propos dans cette section s'appuie sur une prise de contact avec les études autochtones développées au Canada, notamment au Québec, au sein du Centre Interuniversitaire d'études et de recherches autochtones et autour de la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*, disponible [en ligne] sur <https://recherches-amerindiennes.qc.ca/site/> [consulté le 3 juillet 2020].

32 Ainsi un recueil de poésie de l'écrivaine, poète, actrice et autochtone (Innu), Natacha Kanapé Fontaine, s'intitule *Manifeste Assi* (2014), « Assi » signifiant « Terre » en langue innue.



été progressivement éliminés par le régime propriétaire capitaliste<sup>33</sup>. En ce sens, on peut dire que les ZAD – à la suite de l’expérience matricielle de Notre-Dame-des-Landes – sont bien des postes avancés de cette autre conception du territoire : s’il s’agit au premier abord des protéger des terres agricoles ou maraîchères de la bétonisation<sup>34</sup>, on voit bien que s’y joue du fait d’une convergence d’activités intriquées, une diversité de mobiles et de pratiques qui toutes disent un souci d’explorer et d’inventer des manières autres d’être attaché à un lieu, à un espace, à une terre... Faire commun, c’est alors explorer ou revendiquer ou retrouver des modes d’usage, de solidarité et d’interrelations situé(e)s, en dépit d’un système juridique défavorable parce que tout entier dévolu à la dépossession territoriale. Résurgence autochtone, résurgence des communs : au paradigme de la « prise de terres », déployé autant sous l’égide de la violence coloniale que sous celui de la violence industrielle et urbaine, peut dès lors être opposé celui de la « prise de terre(s) », engagé sous l’égide de l’instauration d’un lien vital avec la terre-territoire et d’une reprise de ce qui, à un moment, a été interrompu, soumis à des forces de destruction, d’éradication ou d’invisibilisation, mais qui, aujourd’hui, pousse et insiste pour reprendre son cours. Il ne s’agit pas de tenter de revenir en arrière, mais, sur la reconnaissance d’un héritage, de reprendre l’histoire là où elle s’est arrêtée et de la faire, c’est-à-dire de l’engager dans la réalité présente<sup>35</sup>.

Mais il y a plus : le passage ou le détour par une conception mettons autochtone du territoire permet de comprendre que si le mot de patrimoine peut avoir un quelconque sens dans ces mondes-là<sup>36</sup>, il sera tout entier contenu dans cette conception et dans cette éthique de la terre-territoire. Aussi, retraversant l’Atlantique, suivre la voie du territoire peut conduire à nous confronter à l’hypothèse de la destitution du patrimoine.

33 Voir le mouvement des enclosures dans l’Angleterre des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles. Sur la résurgence des *commons*, voir Gutwirth et Stengers, 2016.

34 Que ce soit pour construire un Center Park (Roybon), un contournement autoroutier (Strasbourg), un quartier d’habitations (Dijon), un méga complexe commercial et touristique (le Triangle de Gonesse dans le Val d’Oise), un transformateur à haute tension (Saint-Victor, en Aveyron), etc.

35 Taiaiake Alfred avance ici la notion de « traditionnalisme conscient » qui consiste à traduire et adapter les concepts traditionnels aux réalités modernes, ou encore à ré-adopter « de manière sélective des valeurs traditionnelles » dans le but de « rétablir une culture politique traditionnelle » (Alfred, 2014 : 166-167).

36 Il l’a sans doute, mais dans le cadre d’un usage politique de la notion, en tant qu’elle est supposée avoir du sens dans le monde des Blancs. On pourrait faire la même remarque à l’endroit de l’institution muséale.

(*Destitution*) « Il faut destituer le patrimoine ». Ce que nous apprennent des expériences de mondes alternatifs à l'empire, c'est à la fois combien ce qui compose nos vies est enchevêtré et que, par conséquent, ce contre quoi on peut se mobiliser est l'expression d'une manière singulière de configurer le monde. S'opposer à la création d'un aéroport, c'est s'opposer au monde qui l'a secrété, lequel monde s'institue sur des segmentations. C'est la force de ces mouvements, on l'a dit, que de déjouer ces segmentations et de renouer les liens et les connexions usuellement défaites. D'où le slogan : « contre l'aéroport et son monde », lequel peut être repris et transposé sinon à l'infini du moins à la mesure de la multiplication des aménagements inutiles et imposés<sup>37</sup>. Écoutant et entendant cette leçon, leçon de la ZAD, leçon de la terre-territoire, je propose de considérer, de la même manière, que la pensée hégémonique du patrimoine est constitutive du mode performance du monde associé à la modernité globale. En ce sens, une pensée et un scénario contre-hégémoniques du patrimoine s'élèvent « contre le patrimoine et son monde ». Cette pensée est par conséquent premièrement destituante. Destituer le patrimoine, c'est l'entraîner dans une pensée des enchevêtrements – dont nous avons à explorer désormais les expressions concrètes – et une pensée des héritages fondée sur la conscience des passés négatifs (et non neutralisés *i.e.* recelant une puissance de négativité) mais aussi des passés et des traditions à porter car ils importent, la richesse et l'inventivité des expériences présentes, la rareté des futurs possibles d'où la nécessité d'en prendre soin.

À partir de là, deux solutions possibles.

Soit considérer, à l'instar du Comité invisible que « destituer, ce n'est pas d'abord attaquer l'institution, mais le besoin que nous avons d'elle », et donc la neutraliser, la vider de sa substance (Comité Invisible, 2017 : 78). Un scénario contre-hégémonique serait définitivement destituant – auquel cas le mot patrimoine a fait son temps.

Soit considérer, à l'instar de P. Nicolas-Le Strat (2016), que les ZAD font preuve d'une créativité destituante/instituante. En ce sens, on pourrait dire qu'un scénario contre-hégémonique du patrimoine a une visée instituante et qu'un espace public oppositionnel est fatalement destiné à devenir un espace public dominant.

Je laisse la question ouverte.

---

37 Cette multiplication est bien sûr relative à la montée des prises de consciences des effets dévastateurs sur les humains comme sur les non-humains de l'aménagementisme de l'État. La crise profonde et durable du capitalisme et la fuite en avant néo-libérale qu'elle peut impliquer sont le terreau de la subjectivité rebelle. En ce sens, la ZAD ne cesse de s'étendre : chacun de nous, depuis sa vie singulière, quotidienne, professionnelle ou autre, peut être amené à dire ce qu'elle ou il a à défendre.

## Remerciements

Je remercie Carole Delamour pour sa fine relecture critique.

## Bibliographie

ALFRED, Taiaiake. *Paix, pouvoir et droiture. Un manifeste autochtone*. Wendake : Éditions Hannenorak, 2014 (2<sup>e</sup> édition).

ALFRED, Taiaiake. « En finir avec le bon sauvage ». Dans *Nouveaux cahiers du socialisme*, 2017, n° 18 : 65-70.

AMAUCHE, Malika, KATEB, Yasmine et NICOLAS-TEBOUL, Léa. « Pour une approche matérialiste de la question raciale. Une réponse aux Indigènes de la République ». Dans *Vacarme*, 2015, n° 72 : 170-197.

BARBE, Noël. « Pour une anthropologie plébéienne et pragmatiste du patrimoine ». Dans *In Situ. Au regard des sciences sociales* [en ligne], 2019/1, disponible sur : <http://journals.openedition.org/insituarss/485> [consulté le 24 octobre 2019].

BARBE, Noël et TORNATORE, Jean-Louis (dir.). *Les formats d'une cause patrimoniale. Agir pour le château de Lunéville*. Paris : LAHIC/Ministère de la culture (coll. Les Carnets du LAHIC), 2011/6, disponible [en ligne] [https://www.iac.cnrs.fr/IMG/pdf/carnet\\_6.pdf](https://www.iac.cnrs.fr/IMG/pdf/carnet_6.pdf) [consulté le 3 juillet 2020].

BIEHL, Janet. « Les assemblées citoyennes, de la Nouvelle Angleterre au Rojava ». Dans BOUQUIN Stephen, COURT Mireille, DEN HOND Chris. *La commune du Rojava. L'alternative kurde à l'État-nation*. Paris : Éditions Syllepse, 2017 : 169-174.

BORTOLOTTI, Chiara. « Le trouble du patrimoine culturel immatériel ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la MSH, 2011 : 21-43.

BROSSAT, Alain. « Pour une politique plébéienne ». Dans *Ici et Ailleurs. Association pour une philosophie nomade* [blog en ligne], 23 octobre 2016, disponible sur <https://ici-et-ailleurs.org/voyons-ou-la-philo-mene/article/pour-une-politique-plebeienne> [consulté le 3 juillet 2020].

CAILLE, Alain. *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris : La Découverte, 2007.

CANABATE, Alice. « Subjectivités rebelles et espaces publics oppositionnels : vers la construction d'un autre commun ? ». Dans FRELAT KAHN Brigitte, SPURK Jan et CHARDEL Pierre-Antoine (dir.). *Espace public et reconstruction du politique*. Paris : Presse des Mines, 2015 : 163-178.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Savoirs traditionnels, droits culturels et dialectique de la culture*. Paris : L'Éclat, 2010.

CASTRIOTA, Leonardo et BRAGA, Gabriel. « Patrimônio insurgente: estetização e resistência cultural no Brasil do início do Século XXI ». Dans *Contested Cities*, congrès international, Madrid, 4-7 juillet 2016.

CHEVRIER, Francis. *Notre gastronomie est une culture*. Paris : François Bourin, 2011.

CITTON, Yves. *Pour une écologie de l'attention*. Paris : Éditions du Seuil, 2014.

COMITÉ INVISIBLE. *Maintenant*. Paris : La Fabrique, 2017.

COULTHARD, Glen Sean. « Pour que vivent nos nations, le capitalisme doit mourir ». Dans *Nouveaux cahiers du socialisme*, 2017, n° 18 : 16-21.

COULTHARD, Glen Sean. *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de reconnaissance*. Montréal : Lux éditions, 2018 [2014].

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

DI MÉO, Guy. « Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle ». Dans *Espaces et sociétés*, 1994/4, n° 78 : 15-34.

DUJARDIN, Philippe et MICOUD, André. *Quels temps faisons-nous ? Conversation avec Philippe Dujardin et André Micoud, animée par Michel Kneubülher*. Genouilleux : La Passe du vent, 2013.

DUPUIS-DERI, Francis et PILLET, Benjamin (dir.). *L'anarcho-indigénisme*. Montréal : Lux éditions, 2019.

FRASER, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris : Éditions La Découverte, 2005.

FABUREL, Guillaume. *Les Métropoles barbares. Démondialiser la ville, désurbaniser la terre*. Lyon : Le Passager clandestin, 2018.

GIROUX, Dalie. « Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines ». Dans *Nouveaux Cahiers du socialisme*, 2017, n° 18 : 71-78.

- GIROUX, Dalie. *La généalogie du déracinement. Enquête sur l'habitation postcoloniale*. Montréal : Presses universitaires de Montréal, 2019.
- GORZ, André (Michel Bousquet). *Écologie et politique*. Paris : Le Seuil, 1978 [1975].
- GORZ, André. *écologica*. Paris : Éditions Galilée, 2008.
- GUILLAUME, Marc. *La Politique du patrimoine*. Paris : Galilée, 1980.
- GUTWIRTH, Serge et STENGERS, Isabelle. « Théorie du droit. Le droit à l'épreuve de la résurgence des *commons* ». Dans *Revue juridique de l'environnement*, 2016/2, vol. 41 : 306-343.
- HAFSTEIN, Valdimar. « Célébrer les différences, renforcer la conformité ». Dans Bortolotto Chiara (dir.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris : Éditions de la MSH, 2011 : 75-97.
- HAMILTON, Clive. *Les Apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*. Paris : Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2013.
- HERTZ, Ellen, GRAEZER BIDEAU, Florence, LEIMGRUBER, Walter, MUNZ, Hervé. *Politiques de la tradition. Le patrimoine culturel immatériel*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes, 2018.
- HIRCZAK, Maud, MOALLA, Mehdi, MOLLARD, Amédée, PECQUEUR, Bernard, RAMBONILAZA, Mbolatiana et VOLLET, Dominique. « Le modèle du panier de biens ». Dans *Économie rurale*, 2008/6, 308 : 55-70.
- HONNETH, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf, 2002 [1992].
- JÉRÔME, Laurent et VEILLEUX, Vicky. « *Witamowikok*, "dire" le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui. Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones ». Dans *Recherches amérindiennes au Québec* [en ligne], 2014/44, n° 1 : 11-22, disponible sur <https://id.erudit.org/iderudit/1027876ar> [consulté le 3 juillet 2020].
- KANAPE FONTAINE, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Éditions Mémoire d'encrier, 2014.
- KHAZNADAR, Chérif. *Alerte : patrimoine immatériel en danger*. Paris : Maison des Cultures du Monde/Babel (coll. « Internationale de l'Imaginaire » nouvelle série), 2014/29.
- LATOURE, Bruno. « La mondialisation fait-elle un monde habitable ? ». Dans *Territoire 2040*, 2010, n° 2 : 9-18.

MARIS, Virginie. *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*. Paris : Le Seuil, 2018.

MARTIN, Nastassja. *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*. Paris : La Découverte, 2016.

MICOUD, André. « Musée et patrimoine : deux types de rapport aux choses et au temps ? ». Dans *Hermès, La Revue*, 1996/20, n° 2 : 115-123.

MICOUD, André. « Des patrimoines aux territoires durables. Ethnologie et écologie dans les campagnes françaises ». Dans *Ethnologie française*, 2004/XXXIV, n° 1 : 13-22.

MICOUD, André. « La patrimonialisation ou comment dire ce qui nous relie (un point de vue sociologique) ». Dans BARRERE, Christian, BARTHELEMY, Denis, NIEDDU, Martino, VIVIEN, Franck-Dominique (dir.). *Réinventer le patrimoine. De la culture à l'économie, une nouvelle pensée du patrimoine ?*. Paris : Éditions L'Harmattan, 2005 : 81-96.

MOORE, Jason W. (dir.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland : PM Press, 2017.

NEGT, Oskar. *L'Espace public oppositionnel*. Paris : Payot & Rivage, 2007.

NEGT, Oskar. « L'espace public oppositionnel aujourd'hui ». Dans *Multitudes*, 2009/4, n° 39 : 190-195.

NEUMANN, Alexander. « Oskar Negt et le courant chaud de la Théorie critique : espace public oppositionnel, subjectivité rebelle, travail vivant », préface. Dans NEGT, Oskar. *L'espace public oppositionnel*. Paris : Payot & Rivage, 2007 : 7-27.

NEUMANN, Alexander. « Conceptualiser l'espace public oppositionnel ». Dans *Variations* [en ligne], 2016, n° 19, disponible sur <http://journals.openedition.org/variations/755> [consulté le 3 juillet 2020].

NEYRAT, Frédéric. *La part inconstructible de la terre. Critique du géo-constructivisme*. Paris : Le Seuil, 2016.

NICOLAS-LE STRAT, Pascal. « Le commun oppositionnel ». Dans *Variations* [en ligne], 2016, n° 19, disponible sur <http://journals.openedition.org/variations/753> [consulté le 3 juillet 2020].

NOYES, Dorothy. « La fête ou le fétiche, le geste ou la gestion. Du patrimoine culturel immatériel comme effet pervers de la démocratisation ». Dans BORTOLOTTI,

Chiara (dir.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la MSH, 2011 : 125-148.

« Prise de terre(s), Notre-Dame-des-Landes, été 2019 », *Lundimatin* [en ligne], 23 septembre 2019, #209, disponible sur <https://lundi.am/ZAD> [consulté le 3 juillet 2020].

PECQUEUX, Anthony et TORNATORE, Jean-Louis. « Morale et politique dans le monument historique. L'incendie du château de Lunéville ». Dans FABRE, Daniel (dir.). *Émotions patrimoniales*. Paris : Éditions de la MSH, 2013 : 283-310.

RAUTENBERG, Michel, MICOUD, André, BÉRARD, Laurence et MARCHENAY, Philippe (dir.). *Campagne de tous nos désirs. Patrimoine et nouveaux usages sociaux*. Paris : Éditions de la MSH, 2000.

RICŒUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Stock, 2004.

SIMPSON, Leanne Betasamosake. « Land as pedagogy : Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation ». Dans *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, 2014/43, n° 2 : 1-25.

SIMPSON, Leanne Betasamosake. *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*. Montréal : Edition Varia, 2018 [2011].

SERVIGNE, Pablo et STEVENS, Raphaël. *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Paris : Éditions du Seuil, 2015.

STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte, 2009.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris, Flammarion (coll. « Champs essais »), 1994 [1992].

TORNATORE, Jean-Louis. « L'esprit de patrimoine ». Dans *Terrain*, 2010, n° 55 : 106-127.

TORNATORE, Jean-Louis. « Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel : suivre la voie politique de l'immatérialité culturelle ». Dans BORTOLOTTI, Chiara (dir.). *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la MSH, 2011 : 213-232.

TORNATORE, Jean-Louis. « Le patrimoine, de l'art de représenter le passé à l'art de faire attention ». Dans KHAZNADAR, Chérif (dir.). *Le Patrimoine, oui, mais quel*



*patrimoine ?*. Paris : Maison des Cultures du monde/Babel (coll. « Internationale de l'Imaginaire » nouvelle série), 2012/27 : 187-204.

TORNATORE, Jean-Louis. « Retour d'anthropologie : "le repas gastronomique des Français". Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale ». Dans *ethnographiques.org* [en ligne], 2012, n° 24, disponible sur <http://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore> [consulté le 3 juillet 2020].

TORNATORE, Jean-Louis. « S'attacher à la ZAD : de quel patrimoine pourrions-nous parler ? ». Dans *lundimatin* [en ligne], 2018, n° 148, disponible sur <https://lundi.am/S-attacher-a-la-zad-de-quel-patrimoine-pourrions-nous-parler-1392> [consulté le 3 juillet 2020].

TORNATORE, Jean-Louis. « Le patrimoine culturel immatériel entre contrôle et émancipation », dans CSERGO, Julia, HOTTIN, Christian et SCHMIT, Pierre (dir.). *Le Patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, septembre 2012, [en ligne], Paris : Éditions de la FMSH, (coll. « Ethnologie de la France et des mondes contemporains »), 2020/37, disponible sur <https://books.openedition.org/editionsmsh/16434> [consulté le 3 juillet 2020].

VIDALOU, Jean-Baptiste. *Être forêts. Habiter des territoires en lutte*. Paris : Zones-La Découverte, 2017.

# Les Cahiers du CFPCI



Toutes les remarques concernant cette publication  
doivent être adressées au secrétariat du CFPCI :  
2 rue des Bénédictins - 35500 Vitré  
Tél. 02 99 75 48 72  
[info@maisondesculturesdumonde.org](mailto:info@maisondesculturesdumonde.org)

# Patrimoine et territoire : une parenté conceptuelle en question

La collection en ligne des Cahiers du CFPCI propose de partager et de prolonger la réflexion et le débat engagés par le Centre français du patrimoine culturel immatériel autour de deux axes :

- une approche comparée des politiques du patrimoine culturel immatériel (PCI) mises en œuvre en Europe par les États parties à la convention de l’Unesco (2003) et de leurs effets ;
- un observatoire des mobilisations et des usages de cette convention par les différents acteurs du PCI ainsi que des recompositions à l’œuvre dans le champ patrimonial.

Les Cahiers du CFPCI se consacrent notamment à l’édition des actes du séminaire international organisé annuellement avec le soutien et la participation du département du Pilotage de la recherche et de la Politique scientifique de la direction générale des Patrimoines (ministère de la Culture). Ce séminaire réunit des chercheurs, enseignants, professionnels et représentants d’administrations ou d’établissements culturels originaires d’une dizaine de pays, afin d’aborder dans une perspective critique et comparative les formes que revêt la mise en œuvre de la convention dans les divers contextes nationaux et champs concernés.