Les Carnets du Lahic

N°1

La perte durable
Etude sur la notion de "patrimoine immatériel"

Gaetano Ciarcia



LAHIC / Mission à l'ethnologie

Les Carnets du Lahic

Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux avec qui, durant la période allant d'octobre 2005 à juin 2006, au Bénin et en Languedoc-Roussillon, j'ai eu des échanges qui m'ont aidé dans la réalisation de cette étude. Plus particulièrement, j'exprime ma reconnaissance à Christiane Amiel, Henri Fouran, Catherine Hublau, Christian Jacquelin, Anne Laurent, Constant Fortuné Legonou, Séverine Liatard, Joël Noret, Émile Ologoudou, Marc Pala, Jean-Pierre Piniès, Paula et Raoul Tchiakpè, Marion Thiba. Je remercie également Annick Arnaud pour sa lecture du texte.

Couverture : Denis Dauno Akakpla, guérisseur et chef de culte, Abomey, Bénin, 2005. Photographie Gaetano Ciarcia ©.

Copyright 2006
Lahic / Ministère de la culture.

Sommaire

Propos liminaire.
La perte durable. Une étude comparative sur la notion de « patrimoine immatériel ». 4
L'immatériel et l'immémorial. Des repères théoriques. 9

Le théâtre de la mémoire ethnographique du/en pays dogon, Mali. La construction patrimoniale d'un « Sanctuaire naturel et culturel ». 14

Informateurs lettrés, intellectuels en pagne. Le futur à restaurer et la réversibilité de l'appartenance à la tradition « immatérielle » à Ouidah, Bénin. 24

Les archives patrimoniales du Parc de la Narbonnaise en Méditerranée. 33

Réflexions comparatives autour de l'île de la Nadière et de la fête de l'ancienne frontière occitano-catalane à Feuilla. 45
La Nadière, l'île antérieure. 46
La limite immatérielle à l'œuvre : la Fête de l'ancienne frontière occitano-catalane. Les lieux de la frontière. 55
La Fête. 58

Conclusions. 65
Références bibliographiques. 72

Propos liminaire

La perte durable. Étude comparative sur la notion de « patrimoine immatériel ».

Ce rapport d'étude a été élaboré à la suite d'une demande de la Mission à l'ethnologie de la Direction de l'architecture et du patrimoine du Ministère de la culture et de la communication. Il s'agit d'une réflexion autour de la catégorie de « patrimoine immatériel » telle qu'elle a été adoptée officiellement par l'Unesco et utilisée également par des instances politiques, administratives et culturelles locales dans leurs démarches visant la reconnaissance de la valeur des « patrimoines » dont elles se veulent responsables ou promotrices.

Dans les langages de la théologie et de la philosophie, l'attribut d'*immatériel* dénote généralement des entités dont la réalité relèverait d'un principe abstrait ou conceptuel. Terme aux significations polyvalentes, « immatériel » est employé également en esthétique comme une paraphrase du « spirituel », souvent dépourvue de tout sens religieux ; il peut désigner non pas « l'inverse ou le corrélat de la matière » mais l'« exténuation de celle-ci », voire sa sublimation[1]. Son association actuelle à l'idée de *patrimoine culturel*, appellation qualifiant les biens physiques et intellectuels hérités par les membres d'une communauté, a engendré la notion de « patrimoine immatériel ». Utilisée d'une manière récurrente dans les programmes émanant de l'Unesco, de l'Icom (Conseil international des musées) et de l'Icomos (Conseil international des monuments et des sites), cette expression agence la promotion et la protection à une échelle planétaire de phénomènes anthropologiques originairement « non objectaux » mais objectivables à travers la valorisation d'emblèmes ou de supports physiques. Tels des substrats latents, mais nécessaires, d'une qualité/identité authentique non révolue, l'existence de ces faits de la culture d'un groupe social est envisagée par les procédures internationales de mise en patrimoine en relation avec une perception et une jouissance prétendument détachées de rapports directs avec les sens. Mais, comme l'indique l'ancien Secrétaire général de l'Icomos, la conservation et la transmission d'une essence intangible impliquent son incorporation inévitable dans un « bien »[2] , donc la recherche d'une mise en matière de fragments d'immatériel. Cette opération de sauvegarde, visant la préservation d'un être dynamique mais invisible de la vie culturelle, coïncide avec la reconnaissance de la dimension implicite structurant les traditions et les expressions orales y compris les langues ; les arts du spectacle ; les pratiques sociales, les rituels et les événements

festifs ; les connaissances et les pratiques concernant la nature et l'univers ; les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel[3]. « 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 patrimoine culturel immatériel 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 »[4] .

L'antinomie fondatrice, revendiquée d'ailleurs comme un véritable outil heuristique, consiste, alors, dans l'exigence de raccorder cette logique symbolique à des indices concrets ou à des traces matérielles, qui puissent simultanément figer, conserver, rendre explicite et transmissible la fluidité « immatérielle » des biens identifiés comme patrimoine de l'humanité.

Dans son texte « Le patrimoine, l'ethnologie », Daniel Fabre après avoir remarqué le lien inévitable entre l'immatériel et l'étude des cultures matérielles, affirme que « […] parler de patrimoine ethnologique n'a de sens plein que si l'on dépasse la dichotomie toujours latente du matériel et du spirituel, du concret et de l'abstrait »[5]. En reprenant cette analyse, je considère ici que toute tentative d'objectiver la notion d'*immatériel* comme un absolu conceptuel ne peut correspondre qu'à une reprise stérile d'une opposition factice et datée. En ce sens et en vue d'une réflexion ethnologique conséquente sur les significations du « patrimoine immatériel », penser l'« immatériel » peut contribuer à la problématisation nécessaire de la relation que, dans les textes officiels et à une échelle désormais mondiale dans le sens commun, cet attribut noue avec les représentations de patrimoines dits « matériels » ainsi qu'avec les raisons de leurs producteurs et usagers.

Il apparaît évident que l'étendue sémantique de l'expression « patrimoine immatériel » ne peut pas être mesurée à l'aune de celles de patrimoine ethnologique, historique, linguistique, archéologique, maritime etc. Au-delà des conventions et des déclarations de principes plus ou moins institutionnelles, il serait ardu de repérer, tantôt dans les énoncés érudits tantôt dans les croyances « ordinaires » des critères partagés identifiant la possibilité de transmettre l'*immatérialité* d'un savoir, d'un objet, d'un rituel, d'un geste. Du point de vue éminemment théorique,

on ne peut que constater l'impossibilité d'une construction transitive mettant en correspondance cette notion avec une discipline, les textes, les idées, les principes, les dires du langage courant définissant des pratiques et des rapports entre des individus. Les relations et les expériences ressenties comme non tangibles ou non visibles transcendent, normalement, la présence de supports logiques intermédiaires. Cela ne signifie pas que l'inférence « immatérielle » relève de constructions discursives non rationnelles, mais que c'est une communication directe entre des sujets et leurs actes qui est admise comme liaison productrice de sens.

De préférence, et paradoxalement, la préservation ou la valorisation de l'immatériel, comme une qualité ontologique précédant son devenir patrimoine, semble renvoyer, par défaut, les aspects singuliers ou originels d'une culture à un champ flou de significations mobiles. En suivant cette perspective, au cours de mon travail, je vais privilégier l'analyse de quelques-uns des usages sociaux de ce terme plutôt que d'essayer d'en expliciter les limites lexicales multiples qui me paraissent comme étant implicitement déjà données, et souvent comme étant déjà assumées, même par ses tenants et ses praticiens, comme la formulation officiellement proposée par l'Unesco le montre.

En m'appuyant sur des suggestions procédant de l'implication philosophique classique entre *matière* et *mémoire*[6], j'ai choisi de sonder, beaucoup plus modestement, les opérations d'évocation, avec leurs raisons ethnohistoriques reconnues localement, de la tangibilité mémoriale du passé que le recours à l'existence du « patrimoine immatériel » me semble agencer dans divers contextes patrimoniaux.

Le texte présenté ici analyse des situations où, en renversant la formule de « musée imaginaire »[7], nous observons des imaginaires collectifs sollicités par la mise en scène de contextes conçus comme étant à la fois caduques et susceptibles d'une conservation. Ces productions peuvent instituer les origines – encore « vivantes » et pourtant déjà « muséales » au sens large – d'un territoire, à travers son aménagement architectural, la valorisation de restes archéologiques, de pratiques populaires, de narrations littéraires ou érudites. De telles opérations semblent réinventer le réel à travers la visualisation ou la transmission du passé d'entités censées être en voie de disparition. Ces entités sont pensées, alors, comme les miroirs ou les écrans d'une *perte durable*, voire de la paradoxale obsolescence de temporalités exotiques à conserver et à valoriser en vue d'un développement durable des lieux qui les expriment. En suivant cette perspective critique, je vais développer une réflexion sur des espaces ethnologiques devenus, ou en train de devenir, des lieux de mémoire producteurs d'emblèmes patrimoniaux.

Dans une quotidienneté « moderne » parcourue par le constat et le sentiment diffus d'une uniformisation en marche, les représentations contemporaines de la culture peuvent véhiculer la nostalgie d'une prétendue intégration perdue à

jamais des hommes avec leurs milieux « traditionnels ». De la part des acteurs impliqués, les prises de conscience du potentiel symbolique et économique dont leur tradition « singulière » serait porteuse, peuvent s'exprimer par une sorte d'auto-exotisation. Dans la reconnaissance érudite et institutionnelle d'un héritage culturel, s'affirme progressivement le résidu fondamental d'un patrimoine, avec ses secrets et ses zones d'ombre, qui n'a pas encore été « trouvé », c'est-à-dire exproprié de façon définitive par des activités perçues comme allogènes et homogénéisantes.

De nos jours, les situations marquées par un legs procédant de l'histoire des lieux apparaissent caractérisées par une sorte de métamorphose. Une distanciation se voulant objectivante et conservatrice participe de la création d'itinéraires interprétatifs balisés de vestiges. Supposée promouvoir les reprises mémorielles individuelles et collectives, la recherche délibérée des preuves physiques ou visibles du passé peut amplifier le prestige du patrimoine *in fieri*. Tout à la fois savantes et populaires, affectives et calculées, publiques et individuelles, « indigènes » et hétéronomes, ces traces, conventionnelles ou théâtrales, explicitent la rhétorique édifiant les origines d'altérités révélées. L'institution d'un tréfonds mémorial « autochtone » devient à la fois un territoire de la pensée identitaire et un domaine socio-économique à sensibiliser et à alimenter en souvenirs, à travers les opérations relatives à la valorisation émanant des diverses instances locales et internationales impliquées ou touchées par le marché de la culture. L'autorité de l'érudition est mise à jour comme source et ressource symbolique et matérielle.

L'image d'un « autrefois », c'est-à-dire d'une époque qui a été *autre* pour ses *mêmes* héritiers d'aujourd'hui, que les acteurs locaux entretiennent au cours de leurs démarches afin d'obtenir une légitimation de la part des instances décideuses, exprime une économie de l'exotisme. Cette économie discursive traduit la transformation des sociétés mises en condition de « folklore » en sociétés puisant à leur propre « authenticité », à la fois révolue et contemporaine, dans laquelle semble parfois se concrétiser le devenir patrimonial de l'ethnologie. Au cours d'un tel processus, l'exotisme ne se limite pas à participer d'une vision réductrice de l'ailleurs, il est également une composante politique de la production mythique du social. Parmi ses notions fondatrices, toujours en jachère, nous pouvons cerner alors celles relatives aux origines en perdition d'un peuple, d'une civilisation, d'une cité, d'une ethnie, d'une frontière, mais aussi d'une histoire *presque* immémoriale et de ses patrimoines joués et vécus devenus, ou en train de devenir, immatériels.

La notion de « patrimoine immatériel » a, de fait, une valeur générale : expérimentée dans les pays « développés » antérieurement à sa généralisation par l'Unesco, elle est actuellement à l'œuvre dans des situations de valorisation culturelle du territoire.

Une approche comparative, entre contextes africains et européens, des usages publics du concept de « patrimoine immatériel » m'a semblé nous aider à mieux sonder l'histoire actuelle de cette notion qui a été en un premier moment adoptée pour signifier le caractère dynamique d'entités culturelles appartenant à des sociétés caractérisées par une transmission orale des savoirs et des savoir-faire[8]. En ce sens, on a pu même établir une équivalence provisoire entre l'immatérialité des « traditions » et l'absence ou la rareté d'écrits, documents, archives, vestiges pouvant les réactualiser. Mais, si cette « adéquation » entre oralité et immatérialité a constitué une légitimation théorique préalable des politiques internationales de la patrimonialisation, la réalisation des projets de conservation muséale et architecturale, a impliqué *a contrario* la production de supports matériels des mémoires locales, la retranscription et l'interprétation érudite sous forme de cosmogonies de la littérature orale, et la surexposition muséale, architecturale et théâtrale d'objets tangibles ou de phénomènes rituels observables.

Dans le cadre de cette étude, j'ai développé ma réflexion à partir de mes expériences de recherche ethnographique en deux régions africaines où l'on peut observer des pratiques sociales et culturelles liées à l'institution du patrimoine, sous l'égide de l'Unesco : le *Sanctuaire naturel et culturel des Falaises de Bandiagara*, en pays dogon au Mali ; le projet d'itinéraire intercontinental de la *Route de l'esclave* que je suis en train d'analyser dans les villes historiques du Bénin et plus particulièrement à Ouidah. Par la suite, j'ai focalisé mon examen sur la migration du concept de patrimoine immatériel en France. La création en 2003 dans la région du Languedoc-Roussillon du Parc naturel régional de la Narbonnaise en Méditerranée (PNR) a institué des modes de production du territoire, dont l'opération « Les archives du sensible » me semble être une manifestation spécifique à la mise en œuvre de la notion de « patrimoine immatériel ».

Pour ce qui concerne l'étude du programme « Les archives du sensible », j'ai analysé des actions afférentes à l'idée de « patrimoine immatériel », en menant une enquête de terrain, qui s'est déroulée entre les mois de février et de juin 2006, sur les politiques culturelles de valorisation de ce PNR du Languedoc-Roussillon. Cette région a été, dans les années 1960, le théâtre d'une très grande opération d'aménagement touristique. Phénomène qui a eu pour effet, entre autres, d'activer une très forte revendication régionaliste dont le propos était de sauvegarder ce que l'aménagement et le tourisme de masse étaient censés effacer : la langue d'oc, la sociabilité perçue comme traditionnelle, les savoirs et les savoir-faire liés à la maîtrise locale des territoires littoraux. À partir de cette époque, l'idée d'une culture en désagrégation suscitée par des processus de « modernisation » touristique est devenue un des motifs récurrents dans la construction du patrimoine culturel contemporain de la côte languedocienne.

La présence, depuis le milieu des années 1980,

d'un conseiller régional à l'ethnologie au sein de sa DRAC a inscrit dans la politique de l'État cette récupération. Le thème du « patrimoine maritime » qui englobe aussi bien les façons de faire des pêcheurs et des ostréiculteurs, les instruments liés à l'exploitation de la mer et des étangs, les habitats spécifiques de ces groupes très amoindris a focalisé pendant deux décennies ce travail de réhabilitation. La création d'un PNR a traduit institutionnellement cette autre façon de connaître et de gérer le territoire. Actuellement, la promotion, au sein du tout nouvel organisme, du programme « Les archives du sensible », désigne une entreprise de connaissance des pratiques les plus fragiles, des relations symboliques les plus discrètes entretenues par une partie de la population avec son territoire. Rendue à une emprise fondée sur la tradition réinventée, une telle mise en œuvre me semble une des figurations les plus nettes des usages dont la notion de « patrimoine immatériel » est devenue le moyen. Celle-ci noue des liens ambigus avec le « patrimoine naturel » qui lui sert de cadre et de support. Elle est également parée du prestige de la très longue durée historique et, à ce titre, convoque aussi bien le savoir des ethnologues que celui des archéologues. De plus, sa relation à la consommation touristique est tout aussi ambivalente : née du désir d'affirmer une résistance de l'« autochtonie » face au tourisme de masse, elle en vient à proposer une autre façon de rencontrer le pays, ou plutôt l'arrière-pays dont l'invisibilité, par rapport aux flux touristiques majeurs se concentrant sur le littoral, garantirait « l'authenticité ».

L'immatériel et l'immémorial. Des repères théoriques.

Au cours de cette réflexion, la construction d'une dimension « immémoriale »[9] évoquée fréquemment par certains de mes interlocuteurs sur les terrains de ma recherche m'a semblé caractériser – sans en épuiser, bien entendu, les significations et les interprétations possibles – les usages de la notion d' « immatériel » dans les processus d'affirmation sociale de patrimoines historiques et ethnologiques. En suivant cette perspective analytique, un aperçu, en forme d'aparté théorique, rappelant quelques éléments de la problématique anthropologique relative aux matériaux culturels des mémoires collectives et individuelles m'a paru être une étape utile à la compréhension des phénomènes abordés[10].

La sélection que les sciences sociales situent à la base de l'acte anthropologique de la mémoire se présente pour Henri Bergson non comme une élaboration culturelle mais comme immanente à une prise de conscience intuitive. Se souvenir du vécu serait donc en même temps explicitation « mémoriale » de la perception et contraction de la multiplicité des moments qui l'ont constituée. Pour Bergson, la mémoire n'est pas le produit d'une régression qui du présent rappelle le passé, elle est plutôt le devenir qui du passé va vers le présent. La

mémoire serait la condition latente du présent, le souvenir qui se réactualise cesserait donc d'être souvenir, mais redeviendrait perception.

Si Bergson fonde sa réflexion sur une psychologie de la mémoire, Maurice Halbwachs développe en termes durkheimiens le thème d'une mémoire structurelle, qu'il analyse à travers la catégorie décisive de la solidarité en tant que forme de la tradition. Pour le sociologue intéressé à la connaissance des mœurs, le passé est vivant dans la « mémoire collective » à laquelle chaque mémoire individuelle apporte une perspective unificatrice. Tout en englobant les souvenirs de ses membres, cette mémoire collective ne se confond pas avec eux, à partir du moment où elle offre à chaque individu la possibilité d'apprendre sa propre culture de l'extérieur, c'est-à-dire en la « rappelant » à travers la mémoire des autres. La trame de toutes les mémoires serrerait et élargirait ses mailles selon les contingences, mais devrait toujours contenir et articuler les souvenirs des individus. La mémoire collective serait l'expérience culturelle fondamentale à travers laquelle la société vit le temps ; chaque individu emprunterait à ce flux culturel continu la substance de son être social. La mémoire serait la présence du passé, tel que l'organisme collectif l'a conservé et réinventé. Pour Halbwachs, l'espace social donne des lieux au devenir, le focalise dans la conscience d'un vécu commun et d'une appartenance collective[11]. Dans la mémoire de ceux qui partagent un espace, se constitueraient les raisons et les valeurs par rapport auxquelles le changement déformerait la nature des moments qui affleurent du passé. La collectivité imposerait l'illusion d'une réalité révolue devenue la référence en ce qu'elle lie l'ineffabilité de la durée à l'invention de sa narration « mythique ». L'expérience et les actes des individus s'accorderaient avec ceux du groupe, c'est-à-dire que l'immédiateté des souvenirs se définirait dans la reproduction d'une *pensée* qui complète le sens des événements en leur communiquant une cohérence culturelle.

Selon Roger Bastide, si Bergson expliquait l'oubli à travers l'expérience de la matière, pour Halbwachs c'est un problème inverse qui se pose : comment expliquer la conservation dans la matérialité (les fondements) des valeurs sociales partagées. Halbwachs aurait à l'esprit que le moteur de la mémoire collective est la perméabilité entre différentes mémoires individuelles. Malgré cela, il n'arrive pas à s'émanciper de son maître Durkheim, en partageant avec lui la foi dans une conscience collective au-delà et au-dessus des individus. Bastide, à ce propos, pose au centre de sa propre réflexion non le groupe en tant qu'essence, mais le groupe en tant qu'organisation et structure fondées sur des relations interindividuelles[12] ; il opère ainsi une synthèse entre les deux perspectives. L'opposition bergsonienne entre les données de la mémoire-souvenir et les actes de la mémoire-habitude serait dotée d'une utilité herméneutique, car elle semble anticiper (ou répéter) la séparation entre contexte mythique en tant que production

temporelle d'une série infinie d'interprétations, et contexte liturgique où cette séquence infinie de significations se spatialise, se commémore. Le devenir, avec ses processus d'acculturation, serait le ressort d'une « transplantation », où la multiplication des événements est incorporée dans une mémoire motrice qui leur confère un ordre anthropologico-culturel. La règle de ce mouvement mythographique de transformation de l'immatérialité mémoriale est analysée par Bastide à l'intérieur de phénomènes historiques réels, comme ceux concernant la résistance et l'adaptation des cultures « noires » dans leurs « nouveaux mondes » issus de l'esclavage. La mémoire des origines devient dans ce cas le miroir d'une manipulation qui réorganise les vides. Se rappeler signifierait alors reconstruire le sens social de ses propres actions, en errant parmi les ruines de l'affrontement culturel. L'imaginaire ne serait pas alors une fantaisie novatrice, mais une tension entre futur et passé.

Sur un plan plus général, la cohérence de la mémoire s'insinue entre les tentatives de la rendre uniforme et les paradoxes de l'invention culturelle qui parfois peuvent transposer les événements dans de nouvelles formes, provoquant la rotation des perspectives qui sont à la disposition des acteurs sociaux. Nous pouvons envisager ces mouvements comme propres à la construction d'un échange entre visions et volontés à la fois antagonistes et complices. Les intentions très disparates (selon les divers acteurs impliqués) de « faire un lieu » notamment au travers d'un itinéraire balisé de souvenirs clés, achemineraient une sorte de métamorphose théâtrale de certains espaces comme lieux d'une distanciation interprétative créatrice d'un exotisme. En ce cas, le terme d'*exotisme* semble véhiculer aussi une de ses significations les plus anodines : maîtrise d'un éloignement physique ou figuré par rapport à la stabilité imaginaire, et immémoriale, d'un ensemble de repères matériels familiers, tangibles et visibles.

Halbwachs illustre le jeu de représentations multiples de la mémoire en évoquant dans *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte* l'inscription mémorielle dans un territoire où les individus sont confrontés à l'altération mythique du paysage. La Palestine, d'après le sociologue, en tant que contexte géographique des Écritures ainsi que de la tradition littéraire européenne, alimenterait un imaginaire culturel où le caractère concret, physique, d'un lieu, consacré par le souvenir et la foi, perpétue l'actualité d'une éternité terrestre dans un espace qui contient l'aspiration à revivre les événements. Dans un passage du texte, Halbwachs parle de Chateaubriand qui, pendant son pèlerinage en Terre Sainte, ne cherche pas à retrouver les lieux d'une foi qui est pourtant la sienne, mais les scènes de la *Gerusalemme liberata* du Tasse. L'écrivain français « oublie le Saint-Sépulcre, la Voie douloureuse, les couvents et les religieux. Il cherche simplement à retrouver sur place le cadre, non pas des derniers jours de Jésus et de la Passion, mais des principaux épisodes héroïques et touchants de la

Jérusalem délivrée »[13] . En effet, Chateaubriand préfigure le touriste intellectuel qui, en compagnie de son guide, le « fidèle Ali », est poussé par l'enthousiasme à reconnaître les lieux où s'est produite une épopée qui est partie d'une mémoire et d'une identité culturelle ethnocentrées. Le sentiment religieux pour les origines de sa propre foi peut alors se confondre avec le désir de vouloir posséder les origines de sa propre tradition littéraire. La mémoire culturelle chrétienne qui, en Terre Sainte, affronte les traditions juive et musulmane, non seulement invente les lieux de sa propre histoire mais, comme Halbwachs le fait remarquer, transfigure ceux qui sont revendiqués par les autres. Il se produit donc une prolifération de lieux saints, fondés sur différentes vérités ethniques, religieuses et littéraires. Prolifération de significations idiosyncrasiques incitant la mémoire, secouée par les bouleversements de l'histoire, à retrouver dans les lieux visibles le symbole de vérités invisibles. En ce sens, les chimères de Chateaubriand paraissent être exemplaires d'une approche affectant – dans les lieux-objets d'une redécouverte et d'une réappropriation symboliques mais aussi d'une investigation scientifique – tant les promoteurs/usagers de l'entreprise (pèlerins, ethnographes, touristes, conservateurs, animateurs culturels) que leurs interlocuteurs locaux. La différence de registres intellectuels entre l'émotion affective et esthétique du *simple* voyageur et la démarche supposée être, selon le cas, rigoureuse, intéressée ou objectivante, du « professionnel » du patrimoine ne doit pas tromper. D'abord, les diverses aptitudes peuvent se condenser dans la même personne et surtout, dans ces espaces, une hégémonie politique et économique s'exprime comme exercice d'un projet, d'une mission et d'un désir. L'institutionnalisation des lieux ethnographiques, historiques, culturels au sens large, tout comme celle des lieux de culte, se fonde donc sur un attirail cognitif qui semble relever de principes d'autorité discursive relativement homogènes. D'ailleurs, les illusions inhérentes à la reconstruction collective du passé sont consubstantielles à l'idée même d'un partage culturel des mémoires individuelles. La fragmentation dont toute activité mémorielle est affectée se reflète dans la partialité d'une mémoire sociale sans cesse reconstruite où les mémoires individuelles, malgré leur dispersion, ne cessent de circuler et de contribuer à l'édification de récits prétendument consensuels.

La mémoire collective se construit souvent comme discours identitaire et devrait donc être observée à l'intérieur de la dynamique conflictuelle qui parvient dans certains cas à convertir l'oubli en mémoire folklorique. En ce sens, le temps mythique serait « le temps du devenir »[14], tandis que le temps historique devrait garantir « le persister du devenu ». Le folklore finit alors par représenter une forme de ritualisation, à travers laquelle la tradition d'un groupe se décline comme scène politique du mythe de sa propre histoire. Ainsi les matériaux de

l'histoire peuvent s'immémorialiser dans les archives du présent qui sont censées les conserver.

L'histoire des origines se présente alors comme l'héritage d'un passé pré-historique, mais qui est en réalité un produit de la modernité, c'est-à-dire de l'écriture de l'histoire et de la préservation de ses traces tangibles considérées comme significatives[15]. De son côté, l'appréhension érudite et la construction esthétique d'une singularité ethnique ou communautaire expriment le devenir et les usages publics de l'idée même d'origine culturelle ainsi que son dynamisme comme mémoire-ressource. Dans toute société, la constitution des archives de la tradition semble dissimuler le désaccord potentiel existant entre les écritures et la transmission orale des connaissances. En tant que production discursive souvent extérieure au contexte local, « la transcription de mythologies » pose, alors, la question des mémoires écrites et visuelles comme références fondatrices d'identités oscillant entre l'authenticité « immatérielle » désormais assumée comme introuvable (ou en sursis) de la culture « autochtone » et les instances qui organisent sa déclinaison patrimoniale.

Notes :

[1] Cf. Florence de Méredieu, *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, Paris, Larousse, 1994.

[2] Jean-Louis Luxen, « La dimension immatérielle des monuments et des sites avec références à la Liste du patrimoine de l'Unesco », 14e Assemblée générale et symposium scientifique de l'Icomos, Victoria Falls, 2003.

[3] Cf. Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel et immatériel, chapitre I, article 2, paragraphe 2, Paris, Unesco, 2003.

[4] *Ibidem*, paragraphe 1.

[5] Daniel Fabre, « Le patrimoine, l'ethnologie », *in* Pierre Nora (dir.), *Science et conscience du Patrimoine*. Actes des Entretiens du Patrimoine, Paris, Fayard, 1997 : 69.

[6] Henri Bergson, Matière et mémoire, *in Œuvres*. Paris, PUF, 1970 [1896].

[7] Sur l'idée de retournement du précepte d'André Malraux (*Le musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1965), voir : Jean-Pierre Naugrette, « Les métamorphoses du musée : art et voyage dans la fiction de Robert Louis Stevenson », *in Id*., *Lectures aventureuses,* Éditions de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes, 1990 : 37-55.

[8] Voir Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel et immatériel, chapitre VIII, article 31, *op. cit*.

[9] Dans le texte, le mot *mémorial* indique les supports physiques ou les notions discursives exprimant la volonté de se souvenir des faits du passé. Nous avons choisi d'adopter l'adjectif *mémoriel* pour dénoter les qualités spontanées ou les capacités sélectives des activités de la mémoire. Quant au terme *immémorial*, il signale la perception collective des origines lointaines, voire mythiques, d'un objet de la mémoire. Il peut désigner également les entités culturelles affectées par la perte des traces matérielles de leur passé ayant des incidences sur la perpétuation de formes créatrices de l'« oubli ».

[10] J'ai développé cet argument en le mettant en relation avec les effets sociaux des pratiques afférentes à la recherche ethnologique sur le terrain dans « Notes autour de la mémoire dans les lieux ethnographiques », *Ethnologies comparées,* 2002, http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r4/g.c.htm

[11] Cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. Paris, PUF, 1968 [1950].

[12] Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 1970, 21 : 65-108.

[13] Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, Paris, PUF, 1971 [1941 : 130.

[14] Cf. Jan Assmann, *La memoria culturale*, Torino, Einaudi, 1997 [1992], ma traduction.

[15] Cf. Marcel Detienne, (dir.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994.

Le théâtre de la mémoire ethnographique du/en pays dogon, Mali. La construction patrimoniale d'un « Sanctuaire naturel et culturel »

Au cours de mes activités de recherche, je me suis intéressé aux élaborations discursives du pays dogon, région de la République du Mali située à 800 kilomètres à l'est de la capitale Bamako. Les savoirs et les actions patrimoniales qui imprègnent et procèdent à la fois de l'œuvre mythographique attribuée depuis longtemps aux textes ethnologiques se sont imposés comme un des thèmes cruciaux de ma réflexion. Si la littérature scientifique est intervenue dans la stratification de la culture dogon, c'est le chevauchement de différents registres narratifs qui a présidé, au long du siècle dernier, à la création progressive d'une identité dogon tout à la fois érudite et folklorique. Ainsi ai-je été amené à envisager les usages sociaux d'une « bibliothèque » savante comme ressource matérielle et symbolique.

À partir de la fin du 19e siècle jusqu'à nos jours, l'afflux de chercheurs dans l'aire de la Falaise de Bandiagara a conditionné la notoriété de ses habitants ainsi que la formation et la sauvegarde des sites. Aujourd'hui, le tourisme, le marché de l'art traditionnel et la décision de l'Unesco d'inscrire une partie de la région sur la Liste du patrimoine mondial, soulèvent la question relative à la fabrication d'un héritage culturel. Dans leurs « cadres » collectifs et dans les comportements individuels, les mémoires du/en pays dogon ont intégré une tradition ethnographique hégémonique promue référence institutionnelle. Mon travail de terrain a consisté à étudier les pratiques liées, selon des modalités souvent contradictoires et conflictuelles, aux enjeux politiques qui relèvent des nouvelles formes d'autorité et d'archivage « muséales » d'un territoire. Ainsi, le folklore ethnographique a participé à la transfiguration exotique du paysage en célébrant la primauté d'une religion « animiste » considérée comme authentique et qu'il faut à ce titre sauvegarder (ou au besoin reconstituer). Les modes opératoires inhérents à la fabrication savante et patrimoniale de cette cosmogonie illustrent les dimensions économique et politique à l'œuvre dans la réalisation actuelle du complexe culturel dogon. En suivant cette perspective, à partir de documents d'archives et d'enquêtes de terrain, effectuées de 1995 à 1998, j'ai analysé, à une échelle locale, nationale et internationale, les processus de construction patrimoniale s'appuyant sur les reprises communautaires du passé et sur les discours des ethnologues. Dans ce contexte, l'exotisme m'est apparu comme une notion littéraire et comme une production sociale participant à la transformation des sociétés dites « traditionnelles » en sociétés puisant à leur propre supposée authenticité, devenue



Des touristes avec leur guide regardent les dessins exécutés par les enfants du village représentant des figures de danseurs masqués, Tireli, pays dogon, Mali, 1996. Gaetano Ciarcia ©.

un bien culturel moderne.

En 1989, une partie du pays dogon a été classée sur la Liste du patrimoine de l'Unesco, en tant que site protégé par la dénomination *Sanctuaire naturel et culturel de la falaise de Bandiagara*. Cette initiative représente une sorte d'achèvement historique des relations entre une imposante littérature ethnologique, une présence constante dans la région de nombreux ethnographes et la fabrication d'une tradition folklorique.

Pour illustrer le poids et le rôle du discours savant en relation avec les pratiques actuelles de patrimonialisation, il est intéressant de rappeler l'expression « cadeaux mythologiques »[1], avec laquelle, Marcel Cohen alertait les intellectuels

africains face au « paternalisme ethnologique »[2] qui, à son avis, avait caractérisé la vision des Dogon produite par les travaux de l'école de Marcel Griaule, l'ethnologue qui a lié son nom à la « découverte » de la culture dogon. Cohen avait été un des maîtres de Marcel Griaule et, avec Marcel Mauss et Paul Rivet, parmi les promoteurs de la Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti qui avait dirigé les premières enquêtes intensives en pays dogon, en 1931.

À partir de la fin des années 1940, l'africanisme mythographique, dont les pratiques de terrain et les travaux de l'école Griaule ont constitué l'expression la plus accomplie, a élaboré une série de théories sur l'existence et sur les signifiés de symboles mythologiques et cosmogoniques qui seraient inscrits dans un territoire extraordinaire. Cette production a participé à la stabilisation, dans les domaines du savoir érudit et de la vulgarisation touristique, d'un champ de croyances intrinsèque aux représentations d'un paysage à la fois culturel et métaphysique. En pays dogon, la recherche ethnologique d'objets et d'informations semble avoir abouti à la « découverte » de mythes dont l'interprétation devait comporter de multiples niveaux exégétiques. La culture dogon a ainsi véhiculé le dogme de « la nécessité absolue d'une mythologie »[3] qui constituait un axiome de la conception griaulienne des symboles comme vérité ultime sous-jacente à toute société humaine.

À la suite de l'inscription, en 1989, du pays dogon dans la Liste du patrimoine mondial, le gouvernement malien, à travers le ministère de la Culture, a décrété la création dans le chef-lieu administratif, Bandiagara, d'une Mission culturelle qui, comme ses homologues de Djenné et Tombouctou (sites également classés par l'Unesco) a pour tâche de développer des stratégies de gestion du patrimoine culturel par rapport aux besoins de la population. La Mission culturelle de Bandiagara, comme celles de Djenné et Tombouctou, a été instituée par décret gouvernemental le 11 juin 1993. Après l'inscription de ces trois sites sur la Liste du patrimoine mondial de l'Unesco, des Missions culturelles ont eu pour tâche de s'occuper de la conservation et de la valorisation du patrimoine à sauvegarder. Dans le cas de Bandiagara il s'agit d'un double engagement, puisque l'aire est classée comme bien commun de l'humanité d'après les critères relevant de l'intérêt *culturel et naturel*, tandis que les villes de Djenné et Tombouctou sont classées en tant que biens culturels.

À l'époque de mes recherches, la Mission était composée de cinq membres. Aujourd'hui, encore, l'ethnologue qui la dirige compte parmi ses collaborateurs un conservateur de musée et un animateur culturel. Au cours des années, son activité s'est concrétisée par une campagne de sensibilisation sur l'importance des ressources culturelles et naturelles de la région. Dans les villages affectés par la tutelle, des rencontres entre les fonctionnaires et les habitants ont été organisées. La Mission n'a pas seulement un rôle de consultation et de contrôle des initiatives culturelles,

elle est aussi autorisée à mener des enquêtes sur le marché et le trafic d'objets traditionnels, soumis à une juridiction rigoureuse. Les difficultés logistiques pèsent sur l'efficacité de cette action. L'absence de routes carrossables et de moyens de transport collectif sur une grande partie de l'aire, les conditions climatiques très dures durant certaines périodes de l'année rendent la présence de la Mission irrégulière et souvent abstraite pour les habitants des villages concernés. Malgré cela, l'organisme est reconnu comme un point de référence pour ceux qui sont impliqués dans le développement économique et culturel de l'espace classé par l'Unesco. Les réunions avec les communautés visitées ont pour but de recueillir les demandes de la population, de souligner les dangers d'appauvrissement du patrimoine (du fait des fouilles archéologiques non autorisées, de la vente d'objets d'art, de l'abandon de cérémonies, de rites « traditionnels » et de lieux ayant valeur de monuments). On annonce le développement d'un tourisme culturel « sain » comme enjeu déterminant pour l'amélioration des conditions générales d'existence dans ces lieux périodiquement menacés par la sécheresse et la disette.

Les objectifs, tels qu'ils sont proposés au niveau local et pendant les échanges avec les institutions gouvernementales et étrangères sont : a) l'inventaire, la documentation, la valorisation de la tradition et de l'architecture dites « vernaculaires » b) la planification des sites dans le cadre d'un nouveau type d'habitat rural adapté à des conditions de vie plus salubres, mais culturellement intégré à la « tradition » et à l'écosystème c) le développement touristique des lieux. Selon cette conception du patrimoine culturel, l'engagement de la Mission culturelle concerne tout autant les biens « immobiles » considérés comme traditionnels, nécessitant une conservation architecturale et muséale, que ceux qui sont définis comme « immatériels », c'est-à-dire, d'après l'interprétation donnée par les responsables de la Mission culturelle, les pratiques rituelles dont le caractère spectaculaire est envisagé comme une forme d'attraction touristique. Conformément au principe de la « conservation intégrée », qui caractérise la politique patrimoniale influencée par l'Unesco, on tente d'accorder le « développement durable » avec la préservation des prérogatives culturelles des sites. En réalité, il s'agit d'une opération complexe, puisque les processus de modernisation ont coïncidé avec l'abandon relatif d'un nombre considérable de cultes et de croyances et que la distinction entre religion et culture encouragée par les cadres institutionnels ne semble pas très aisée à transmettre à la plus grande partie de la population. Dans les dizaines de villages où la Mission a organisé des initiatives de conservation et/ou de réactivation d'une tradition périclitante, les réactions des habitants sont diverses[4]. Entre la volonté sensibilisatrice de l'État malien et les réactions de la population locale existe un écart dû à différentes raisons, parmi lesquelles l'absence, à l'époque de

ma recherche et qui est encore d'actualité, de Dogon parmi les responsables de la structure.

À la lecture des rapports de la mission, que j'ai consultés à Bandiagara, on voit bien comment l'organisme, pendant les rencontres avec les populations des villages, parle de la « culture », matérielle et immatérielle, comme d'un enjeu crucial pour accéder au développement. Pendant les réunions, on assiste à une sorte de négociation : la Mission culturelle, en tant que représentante d'entités lointaines, quoique puissantes – comme l'État malien, l'Unesco, le Pnud (Programme des Nations Unies pour le développement) –, offre la possibilité de doter la zone d'infrastructures et d'une planification territoriale. Mais, avec cette perspective de développement, les villageois doivent s'engager dans la valorisation de leur propre tradition, en imaginant, en quelque sorte, les façons et les lieux qui dans le village et dans ses alentours méritent d'être sauvegardés et visités par les touristes. On demande aux gens de rétablir et de conserver les danses traditionnelles et tous les éléments qui peuvent devenir des vestiges culturels : les mares peuplées de caïmans « sacrés », les habitations *tellem*[5], les autels, les maisons où se réunissaient les femmes menstruées, les *togu na*[6], les fétiches[7].

Dans cette situation, la littérature ethnologique est déclinée de plusieurs façons. Le Livre peut être utilisé comme dépliant touristique et comme écriture sacrée. Cet usage versatile du support textuel a aussi une fonction visuelle : souvent les fonctionnaires de la Mission portent avec eux, pendant leurs excursions sur le terrain, des textes où les habitants peuvent reconnaître physiquement la *culture* à laquelle ils appartiennent : des visages familiers, des objets traditionnels, des édifices.

Pour sa part, la Mission culturelle tente donc de réduire l'écart existant entre patrimoine « littéraire » ethnologique et la tradition ancestrale, immémoriale et immatérielle, à travers une sorte de superposition des deux dimensions dans le but de susciter la participation effective des « indigènes » à la gestion économique de leur univers symbolique. Là où actuellement il y a divergence, les politiques de promotion culturelle poussent à une unification des perspectives à travers une reconnaissance partagée de l'enjeu du développement. Ses membres semblent avoir à l'esprit l'existence d'un seuil qui séparerait ce que l'un d'entre eux a défini comme la « culture culturelle » et la « culture panachée ». Frontière précaire par rapport à laquelle, la tradition serait du côté de l'authenticité, de la pureté d'autant qu'elle se déploie sur un calendrier c'est-à-dire une scansion temporelle stable des pratiques. L'introduction d'un ordre cyclique de manifestations folkloriques, qui devrait se greffer sur la succession linéaire des événements rituels et sur une présentation muséale des lieux et de leurs objets, infuserait le passé ethnographico-touristique dans le présent du patrimoine culturel. En ce sens, la question de la validité des connaissances produites par l'ethnologie – tout en restant, cette littérature, une référence fondamentale pour les animateurs

impliqués dans la sauvegarde, la récupération et la promotion du folklore traditionnel – se pose comme un problème marginal. L'écho du savoir érudit retentit dans la tradition orale. D'après nombre de mes interlocuteurs, ce savoir, transformé par celle-ci, aurait assuré une « immortalisation » de la mémoire locale.

En libérant les nouvelles générations de la contrainte de la rappeler, les archives de l'ethnologie permettraient l'usage des connaissances et des pratiques dites traditionnelles comme ressources économiques. De nos jours, nous pouvons observer que dans le pays dogon des touristes, des coopérants et des ethnographes, à travers la construction d'un corpus écrit de connaissances devenue influentes et canoniques, s'est diffusé un rapport à la mémoire qui est semblable à celui des Maori des *Immémoriaux*. Dans son roman ethnologique, Victor Segalen, montre que ceux-ci sont dépossédés de leurs pratiques matérielles « païennes » et donc immémorialisés par les « saintes écritures » des missionnaires[8]. D'une certaine manière, l'anthropologie a accompagné et sanctionné l' « immémorialisation » d'une partie de la culture dogon tout en contribuant à l'édification de sa renommée. Construisant une révélation, s'élevant en verbe, l'anthropologie semble avoir produit une distance décisive entre croire et savoir. Quoique cette forme d'autorité paraisse aujourd'hui dévaluée, à cause notamment de l'inconséquence manifeste entre le modèle mythique, devenu l'expression d'un substrat « autochtone » immatériel, et la nécessité matérielle d'être objets et sujets de tourisme, la notoriété ethnologique s'est imposée comme une composante nécessaire du changement socio-économique.

La patrimonialisation du discours savant semble impliquer la possibilité constante du bouleversement sémantique, de la rupture sous forme de parodie, de la dilution des références érudites dans la pratique du tourisme. En même temps, la fabrication folklorique du bien culturel entre en résonance avec le marché de l'information ethnologique, parce qu'elle représente une sorte d'initiation aux métiers d'informateur, d'ethnographe, de guide touristique, de collaborateur de nombreuses agences de coopération internationales qui opèrent dans la région. Bref, cette fabrication folklorique implique l'auto-observation participante de sa propre société. Le conflit latent entre la théâtralité de cette situation et la sauvegarde de l'univers de connaissances qu'il faut administrer se réverbère dans la mémoire culturelle, que la politique patrimonialisatrice a la tâche de fixer, non seulement en inventant les sites d'une histoire ethnologique, mais en participant aussi à leur prolifération en tant que lieux où plusieurs vérités ethniques, religieuses, scientifiques s'agencent. Cette articulation d'éléments parfois discordants entre eux semble communiquer l'aspiration d'une mémoire, agitée par le devenir, qui parfois retrouve dans la tangibilité des objets du patrimoine des lieux les symboles de « réalités » imagées.

La nécessité d'offrir aux visiteurs de la région des échantillons de mémoire illustre la relation entre la construction sociale de l'exemplarité et la mise en scène d'une conception de la tradition en tant que projet, par le biais desquelles on essaie d'investir sur les valeurs pour un avenir moins difficile. L'exotisme ethnologique semble s'être interposé entre la nostalgie du passé qui exprime, entre autres, l'inadéquation du présent par rapport à un modèle mythifié et l'utopie de son actualisation. La dramaturgie mythico-rituelle, les performances folkloriques et la mise en texte ethnographique semblent amalgamer les changements socioculturels en cours et la stylisation d'une homogénéité culturelle. Des attentes, très diverses, sillonnent l'espace métaphorique et concret d'une *nostalgie* qui sépare plus qu'elle ne réunit, et d'une mémoire ethnographique vaguement commune mais historiquement, politiquement et économiquement divisée.

La production savante implique, pour les discours qui se déploient localement, la possibilité d'interpréter l'avènement de la transformation du récit ininterrompu sur les *origines* en récit anthropologique. En ce sens, le devenir des origines mythographiques des Dogon ne saurait se confondre avec la seule recherche sur la genèse textuelle d'une ethnie privilégiée par les études ethnologiques.

Les processus de formation d'une mémoire collective dogon, par rapport à la présence ethnologique et à son expansion herméneutique, semblent, donc, avoir travaillé par compensation en déclinant dans le folklore l'intérêt esthétique de la région muséographique ainsi que la mémoire de la collecte scientifique d'objets et d'informations. Le paysage ethnologisé s'est transformé en un réservoir de symboles ataviques et contemporains à la fois. À partir du prestige et du déclin des théories qui ont édifié une partie du territoire comme haut lieu d'un système de pensée et d'une image touristique, le devenir du discours identitaire dogon arrive parfois à associer l'oubli au folklore (comme dans ces parties de la région investies depuis presque un siècle par un fort taux d'émigration saisonnière, par la diffusion des monothéismes et plus récemment par les flux touristiques). Dans les lieux – Sangha et Bandiagara – où la circulation des chercheurs et des touristes a été la plus dense, les étapes de la *traditionalisation* du bien culturel en tant que patrimoine s'articulent autour d'opérations de récolte de reliques et d'agencement d'emblèmes. Cette infrastructure concrète permet une sorte d'appropriation symbolique d'un legs devenu à la fois intangible et donné pour sûr. Elle peut se manifester à travers des attitudes mimétiques censées mettre en scène l'adhésion de la modernité à l'héritage précieux du passé. La dimension normative introduite par l'Unesco, à travers l'action de la Mission culturelle de Bandiagara, implique la transformation des lieux en vitrine du « développement durable ». Le patrimoine est dès lors conçu comme l'enjeu d'une stratégie de dynamisation de la mémoire locale, par le biais de la sélection de certains aspects pourvus d'une

exemplarité, comme s'ils étaient les marques métonymiques du passé chargées de conduire les communautés vers le futur et le bien-être. On attend du développement des sites qu'il respecte la singularité culturelle et le cadre naturel. Enfin, en pays dogon, l'exotisme imprègne des pratiques folkloriques qui semblent exprimer les thèmes constitutifs d'une mémoire rappelant sans cesse l'existence d'une limite immatérielle de la culture. Autour de cette limite, la prise en compte d'une authenticité en perdition peut s'illustrer comme une qualité syncrétique du devenir.

Quelques décennies après la publication du texte de Cohen (voir *supra*), entre perspectives novatrices et fidélité aux références ethnologiques traditionnelles, les élites maliennes sont confrontées à la gestion de ces « cadeaux mythologiques », c'est-à-dire à un héritage de matrice scientifico-coloniale qu'elles considèrent souvent inadéquat à l'analyse de la réalité mais nécessaire pour la valorisation de la culture dogon. Cette littérature encombrante peut-être, mais fondamentale ou plutôt acquise localement comme fondatrice, devient une sorte de ressource mobilisable afin de dynamiser cet héritage savant en tant qu'agent du développement socioculturel et économique.

Dans les textes émanant de l'Unesco, de l'Icomos et des instances politico-culturelles maliennes qui concernent la gestion du patrimoine culturel dans le pays dogon, la tradition est définie comme un rapport entre des biens immatériels et/ou matériels et l'ensemble des conceptions métaphysiques et cosmologiques qui ne sont jamais explicitées. Ces documents se réfèrent toujours à un arrière-pays mythique et secret, tissé de connaissances et de croyances, dont la présence s'impose de façon à la fois naturelle et intangible, ineffable. Néanmoins, sur un plus vaste plan interprétatif, la littérature érudite a un rôle décisif dans le renouveau de sens dont l'identité dogon devient un moyen. Les responsables de la Division du Patrimoine culturel de Bamako montrent qu'ils ont pleinement saisi une des significations historiques spécifiques produites par l'œuvre ethnologique, lorsqu'ils affirment : « Derrière la diversité des systèmes religieux traditionnels et des croyances africaines un point commun : l'animisme – terme assez vague et inexact puisque signifiant étymologiquement l'attitude à attribuer aux choses une âme analogue à l'âme humaine – qui a l'avantage de ne pas présenter la même nuance péjorative que le mot fétichisme » [9]. Cet « avantage » est le résultat, dans la longue durée, de prétendues découvertes ethnologiques. L'identité « immatérielle » de la religion dite animiste marque un nouvel espace symbolique, où les « choses de la tradition » deviennent un bien culturel, un patrimoine, qui s'entrelace avec la *modernité* et les monothéismes. On retrouve cette posture interprétative, imprégnée de contradictions, dans les travaux de quelques ethnologues et historiens maliens. Mais aussi dans les démarches patrimoniales où le tourisme est envisagé à la fois comme une menace qui pèse sur la fragilité des

lieux et comme une ressource nécessaire au développement.

Dans une perspective comparative, la situation dogon semble donc exprimer d'une manière emblématique la quête d'une adhésion entre la construction d'un territoire, les pratiques de la recherche et les discours érudits qui l'ont fait connaître. Ainsi, les connaissances ethnologiques sont devenues le simulacre d'une vérité culturelle que le territoire est appelé à confirmer à travers la production d'objets architecturaux, rituels et physiques. L'immatérialité de la vie symbolique trouve désormais ses sources dans les textes dont la conservation du paysage doit re-créer les traces.

En pays dogon, les deux dimensions du « culturel » et du « naturel » se valident réciproquement à travers un jeu de correspondances censées conférer à l'une cette partie de symbolique, ou, selon les cas, de tangible et d'invisible, dont l'autre dimension serait la preuve ou le reflet. Le binôme les associant, que depuis 1989 définit le site dénommé officiellement le « Sanctuaire naturel et culturel » dogon protégé par l'Unesco , semble avoir été une préfiguration des normes contemporaines, promues par le même organisme, qui ont institué la notion de « patrimoine immatériel ».

Notes :

[1] Marcel Cohen, « Sur l'ethnologie en France », *La pensée*, 1962, 105 : 95.
[2] *Ibid.* : 91.
[3] Marcel Griaule, *Les saô légendaires*, Paris, NRF Gallimard, 1943 : 85.
[4] Pour une analyse plus approfondie de la situation ethnologique et patrimoniale du pays dogon, je me permets de renvoyer le lecteur à mon texte *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.
[5] D'après une étymologie devenue populaire, en certains parlers dogon « tellem » signifie « nous les avons trouvés ». Avec cette expression on identifie les populations qui occupaient la falaise avant l'arrivée des Dogon. Les sites qui accueillaient leurs greniers et leurs cimetières, de véritables niches dans le rocher, en haut par rapport aux villages actuels, contribuent à la suggestion de la falaise et, dans la vulgarisation touristique, sont montrées comme les habitations des tellem. L'art tellem a acquis une réputation internationale; les objets, et surtout des sculptures, qu'on peut attribuer à cette civilisation ont une valeur considérable.
[6] Par cette expression on désigne au niveau de la vulgarisation folklorique les « maisons de la parole », lieux de réunion pour les hommes, souvent situées dans des lieux stratégiques à l'intérieur de chaque quartier. Certains togu na, en vertu de leurs décorations et de leur position panoramique, sont l'objet de visites touristiques. La formule « maison de la parole » renvoie à une vision valorisante de la culture dogon comme espace d'un règlement pacifique des conflits par l'intermédiaire de la parole. Mais on aurait pu tout aussi bien utiliser l'expression « abri des hommes » ou « hangar public » (cf. Éric Jolly, 1995.).
[7] Pendant la lecture des rapports de la mission, un passage a retenu mon attention. À propos du village de Amani, le fonctionnaire de la Mission culturelle remarque : « Le désenclavement est la priorité de Amani. Pour se faire, il [le Hogon] propose une vieille petite statue au gouvernement afin d'être désenclavé » (Mission culturelle, *Rapport de la mission* 27-31 mai 1996, 4). Le Hogon est un chef religieux traditionnel. Cette déclaration, dont le responsable gouvernemental est l'interprète, au-delà de sa valeur anecdotique, me semble évoquer clairement la négociation entre sensibilisateurs et sensibilisés telle qu'elle est exprimée par les relations entre le devenir d'une tradition et sa gestion patrimoniale.

[8] Cf. Victor Segalen, *Les Immémoriaux*, Paris, Plon, 1956 [1907].
[9] Division du Patrimoine culturel, *Le Sanctuaire Naturel et Culturel de Bandiagara*, Bamako, Ministère des Sports, des Arts et de la Culture, 1988 : 20.

Informateurs lettrés, intellectuels en pagne.
Le futur à restaurer et la réversibilité de l'appartenance à la tradition « immatérielle »
à Ouidah, Bénin

À travers les décennies, l'injonction relative au sauvetage des sociétés et des temporalités « exotiques » a subi une permutation : on est passé d'une rhétorique ethnomuséographique de la conservation aux usages politiques de la littérature ethnologique et des documents/monuments historiques visant l'affirmation identitaire d'une tradition « moderne » et le métissage patrimonial de la culture. Depuis le mois d'octobre 2005, à travers des enquêtes ethnographiques, je suis en train d'approfondir la connaissance comparative de telles dynamiques, qui prévoient en amont



La Porte du Non-Retour, Ouidah, Bénin, 2005. Gaetano Ciarcia ©.

l'autorité érudite et en aval les initiatives liées à la conservation du passé, dans ma recherche sur les phénomènes d'organisation du patrimoine historique et immatériel au Bénin.

Le titre de ce chapitre a été inspiré par la lecture d'un passage du texte de Bernard Maupoil, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, lorsqu'il écrit à propos des informateurs lettrés de l'ethnologue : « Ceux qui dépendent directement des Européens, à un titre quelconque, perdent peu à peu contact avec leur milieu, et veulent malgré tout vis-à-vis des Blancs se prouver le contraire »[1]. Chez Maupoil, cette problématique semble se poser autant pour les « lettrés » que pour ceux qu'il nomme « les informateurs en pagne ». Lorsque l'ethnologue mentionne les « meilleurs » et les plus « réputés » parmi ces derniers, on constate dans son appréciation l'évaluation d'une qualité interculturelle qui se concrétise dans leur fiabilité descriptive et interprétative. La canonisation scientifique du discours indigène implique la reconnaissance d'une qualité d'objectivation qui bien qu'existante avant la recherche ethnologique, l'intègre et se transforme à partir de celle-ci. Dans ce jeu entre altérité et ipséité, la présence de l'ethnologue n'est pas sans conséquences, surtout vis-à-vis de l'autochtonie au sens figuré. En engageant ses détenteurs ou ses héritiers à parler de leur appartenance, l'autorité du chercheur étranger au contexte confère une nouvelle compétence à l'origine. Comparable sans être identique à la connaissance généalogique et à la transmission du savoir, la compétence du spécialiste local sur sa propre tradition doit s'affirmer selon des modes discursifs et dans un langage qui représentent un « ailleurs » par rapport au fait qu'elle parle d'un « ici ». Une telle conjoncture me paraît être à l'œuvre dans toute narration fondée sur l'identité communautaire ou selon un point de vue partagé et partageable depuis le temps, devenu immémorial, qui a précédé le « scandale de la rencontre ethnographique »[2]. Par le mot « scandale », l'ethnologue italien Ernesto De Martino voulait mettre l'accent sur la mise en relation entre la constitution progressive des objets d'un savoir scientifique et la désagrégation de mondes supposés être traditionnels ou historiquement révolus. Nous pourrions décliner le contenu de cette formulation, en imaginant comme « scandaleuse » la relation patrimoniale entre l'absence ou la rareté des traces d'un passé tragique, celui de l'esclavage, et ses formes de valorisation contemporaine comme une forme d'épopée culturelle.

La question qui s'est imposée lors des débuts de mon travail au Bénin a été la suivante : comment les usages mémoriaux et patrimoniaux du passé de l'esclavage sont-ils liés au renouveau des coutumes religieuses anciennes qu'on peut résumer sous la définition de vodûn ? Au Bénin, aujourd'hui, nous pouvons observer les trajectoires d'individus qui,

grâce à leurs moyens économiques ou intellectuels, se construisent comme « personnes-ressources » en conciliant leur patrimoine « indigène » avec la transmission de leur savoir lettré. À cheval entre connaissance érudite de la tradition et adhésion morale et rituelle aux « secrets » du vodûn, ces « hommes-ressources » opèrent une réappropriation charismatique du capital culturel constitué par la « tradition » et par le passé, devenu immatériel, de la traite négrière dont ils s'affirment être à la fois les connaisseurs et les détenteurs.

Dans ce contexte, c'est l'histoire de l'esclavage qui a conduit à l'expansion internationale des cultes et donc à leur patrimonialisation. Un questionnement sur l'institution de la culture se mêle d'une manière inextricable aux mémoires conflictuelles à transmettre aux nouvelles générations et à vendre aux acquéreurs étrangers potentiels : Unesco, touristes, chercheurs, visiteurs issus de la « diaspora » afroaméricaine, investisseurs, etc. Nous observons, alors, chez les élites lettrées la nécessité d'élaborer des « méthodes comportementales »[3] pour adhérer et faire vivre dynamiquement (économiquement) l'héritage du passé.

Si l'implication des intellectuels dans les pratiques du vodûn s'inscrit dans des logiques néo-traditionalistes, la problématique anthropologique autour de cette question ne peut faire abstraction de la place de la croyance vécue et jouée. Le vodûn, dans sa version édulcorée ou distanciée, relèverait de la promotion, menée par des élites, des pratiques rituelles et, donc, d'une mémoire liturgique.

Il me semble possible d'avancer l'hypothèse suivante : aujourd'hui, la revendication du rôle de connaisseur/praticien sécularisé du vodûn permet d'utiliser un double registre sémantique que certains individus, impliqués *ab origine*, c'est-à-dire appartenant à des familles ou à des milieux traditionnellement vodûnisants, peuvent assumer comme une identité ouverte significative de leur condition moderne et dynamique. Il ne s'agirait plus de choisir entre le « bois sacré » et l'« école », ni de négocier la double appartenance, mais plutôt de séculariser le « bois sacré » afin de patrimonialiser un foyer authentique légitimant les syncrétismes contemporains. L'originalité exotique de l'espace cultuel devient mémoire pédagogique actuelle, vivante et hybride du passé.

Les religions et les savoirs traditionnels ont toujours exprimé le pouvoir et le pouvoir-faire, donc les changements nécessaires à leur conquête et à leur maintien. Aujourd'hui, ce sont la durée et les modalités de la construction liturgique qui ont changé. La réversibilité et la reproductibilité des pratiques composent une dimension métaphorique de la tradition à conserver et à mettre en scène, de manière à faire le lien entre le contexte social actuel et le passé tel qu'on (se) le représente. En ce sens, le spectacle n'est plus seulement celui de la croyance qui se donne à voir, il est aussi celui de l'injonction patrimoniale : la croyance doit être vue et reconnue comme emblématique d'un monde *presque* disparu.

L'immatérialité de ce legs, ou plutôt la conscience vécue de son immatérialité, est-elle le résultat d'une distanciation intellectuelle instituant l'idée d'appartenance à une communauté historique ? Les intellectuels béninois vodûnants, guettant aussi bien le développement touristique de la « tradition » que leur profit personnel, seraient-ils des « intellectuels organiques » participant à la mise en culture de leurs pratiques religieuses « traditionnelles » et de leur connexion thématique contemporaine aux mémoires de l'esclavage ?

Lors de mes premières enquêtes de terrain à Ouidah, ville située dans le sud du Bénin à 40 kilomètres à l'ouest de la capitale économique Cotonou, j'ai pu observer une mise en relation entre les discours relatifs à l'histoire de la traite et les nouvelles formes de ritualisation de la religion perçue comme traditionnelle. Aujourd'hui, au Bénin, la prolifération d'initiatives visant le développement d'un tourisme culturel va avec la valorisation des sites sacrés et des manifestations qui expriment la vivacité et la légitimité, parfois retrouvées, des croyances et des cultes anciens. Ainsi, la question mémoriale de la traite négrière exerce son emprise sur les modalités de transmission et de représentation des pratiques vôdun. L'institution des lieux de mémoire de la traite se présente comme une situation patrimoniale marquée par des ruptures entre les diverses restitutions collectives et religieuses de l'histoire des esclavages, transatlantique et locale. Ces espaces sont affectés par la précarité des structures censées devoir composer les identités du présent avec la mise en mémoire des faits du passé. Les réalisations patrimoniales de valorisation de cette histoire ont impliqué l'interaction des mémoires locales avec l'interprétation érudite de la littérature orale et avec l'exposition muséale, architecturale et parfois, théâtrale d'objets tangibles ou de phénomènes rituels publics.

Au cours du mois de novembre 2005, pendant un entretien avec un notable de Ouidah, une formule hermétique et apparemment paradoxale qu'il avait répétée au moins à deux reprises m'avait frappé : « l'oubli oui, le pardon non ». Cette affirmation était proférée par une personnalité d'origine yoruba, c'est-à-dire issue d'une communauté minoritaire à Ouidah dont une grande partie des membres sont des descendants d'anciens esclaves (non seulement d'esclaves déportés en Amérique, mais aussi d'esclaves employés sur place jusqu'au début du 20e siècle dans les maisons et dans les plantations de palmiers à huile). Elle m'est apparue significative de la relation controversée entre des mémoires collectives formellement apaisées et les souvenirs, très partagés, selon les individus et les familles, concernant l'héritage contemporain d'un passé esclavagiste qui a affecté d'une manière cruciale l'histoire sociale de ce port négrier, le plus important d'Afrique, après celui de Luanda en Angola, en nombre d'esclaves y ayant transité ; soit un million d'après les estimations de l'historien anglais Robin Law[4].

« L'oubli oui, le pardon non » ne saurait être une formule synthétique des sentiments, les plus antinomiques, suscités par le passé de l'esclavage chez d'autres membres de la communauté yoruba ou d'autres communautés affectées par la condition servile d'autrefois. Révélant un usage politique et identitaire de l'oubli, l'énoncé en question ne serait pas la manifestation de l'incapacité à pardonner mais celle de la réversibilité assumée du souvenir : son immanence dans les pratiques sociales qui participent à la fois de l'érosion des faits du passé et de leur mise en jachère. Si une telle assertion nous parle du fait que « l'affranchissement est un secret »[5], elle exprime également les flottements et les silences des mémoires impliquées ainsi qu'une opposition latente à la rhétorique officielle fondée sur la nécessité du souvenir et de la réconciliation qui ont marqué la mise en patrimoine de l'histoire de l'esclavage à Ouidah. L'oubli devient le masque social de l'affranchissement dont le souvenir doit être aboli. La condition présente est censée oblitérer l'état servile d'autrefois. Comme l'a fait remarquer Claude Meillassoux, « les véritables affranchis, c'est-à-dire les esclaves ayant récupéré toutes les prérogatives et l'honneur des francs, on ne peut les nommer, ni même admettre qu'on les connaît comme tels, sans leur faire perdre aussitôt le bénéfice de la franchise dont l'objet est précisément d'effacer à jamais le stigmate originel de la capture ou de la naissance servile »[6].

Cette logique s'affronte implicitement avec les initiatives qui se sont concrétisées principalement lors de l'organisation du colloque/festival des arts et de la culture vôdun, *Ouidah 92*, qui a eu lieu du 8 au 18 février 1993, et du lancement de l'itinéraire intercontinental de *La Route de l'Esclave*, en 1994. Sur la proposition d'Haïti et de plusieurs pays africains, la Conférence générale de l'Unesco a approuvé la réalisation de ce programme centré sur l'idée d'un « patrimoine commun immatériel » de la traite partagé par les peuples africains, amérindiens et européens. Soutenu par l'Organisation mondiale du tourisme, ce projet a parmi ses objectifs principaux l'identification, la restauration et la promotion des sites, des bâtiments et des lieux de mémoire relevant de l'histoire de l'esclavage afin de valoriser le développement économique et social à travers l'impulsion du tourisme culturel[7].

La partie ouidanaise de la Route est longue d'un peu plus de trois kilomètres ; menant du centre-ville à la plage, elle constitue le site choisi par l'Unesco pour commémorer la déportation des esclaves. Mêlant les matériaux, les formes plastiques et les diverses images de la sujétion et du pouvoir, de la douleur, de la vie religieuse et profane, ces sculptures, réalisées par divers artistes, mettent en scène une logique du souvenir caractérisée par un bricolage mémorial. En même temps, ces pièces inscrivent l'histoire locale dans la production d'un territoire destiné à devenir un espace de culture et de tourisme. Ainsi, la commémoration de l'esclavage est imbriquée dans les images de la domination des rois d'Abomey ayant précédé la colonisation française. À partir de l'aménagement patrimonial de

la route, nous observons la transformation de certains sites, intégrant l'histoire orale de la ville, en lieux de mémoire affectés de significations nouvelles qui relèvent des usages actuels du passé de la traite.

D'après Zygmunt Bauman, la mémoire historique des collectivités ne contient pas la vision d'une tradition bien construite que les acteurs sociaux s'approprieraient et à laquelle ils feraient recours consciemment ; le concept implique encore moins une version de l'historiographie du genre « plus ça change, plus c'est la même chose ». La mémoire historique fait plutôt référence au constat que dans la genèse de toute transformation diachronique nous pouvons observer une discordance entre les expectatives et les circonstances matérielles auxquelles les individus et les groupes sont confrontés[8]. L'hybridation de plusieurs mémoires de l'esclavage semble produire des situations marquées par une crise entre l'utopie concernant les restitutions du passé et l'économie politique et symbolique à l'œuvre dans les mises en scène muséale et touristique. L'aspiration à devenir des lieux de mémoires est confrontée à l'inadéquation, qu'on pourrait considérer structurale, des cadres sociaux communautaires censés devoir accueillir la mise à jour de l'héritage transmettant les faits révolus de l'histoire aux identités culturelles et religieuses actuelles.

Le festival *Ouidah 92* a contribué à forger et légitimer la possibilité d'une imitation réciproque entre les usages savants et les sources/ressources populaires de ce renouveau. Aujourd'hui, les divers dignitaires des savoirs érudits et religieux ont recours au thème des origines retrouvées et restaurées en vue de l'affirmation d'identités individuelles et collectives. Ces démarches se caractérisent par la recherche constante des moyens politiques et économiques susceptibles de préparer le développement. Nous sommes confrontés à une dimension millénariste du traditionalisme en tant que processus construisant la continuité entre la dimension rituelle des pratiques et le patrimoine en tant qu'arène politique. C'est la perte des traces et l'oubli parfois volontaire du passé de l'esclavage qui devient le miroir, ou l'écran, de la paradoxale obsolescence d'une époque tragique muée en durée exotique par les initiatives de la patrimonialisation.

À Ouidah, on assiste à la naissance laborieuse et vacillante d'une tradition qui se présente comme construite à partir d'un *vide* et caractérisée par un « syncrétisme délibéré »[9]. Milton Guran utilise cette expression de « sincretismo deliberado » à propos des relations internes et extérieures caractérisant les communautés « afro-brésiliennes », mais elle semble fournir une synthèse d'autres formes, d'ailleurs collatérales, d'appropriation identitaire du passé au Bénin. Ce mouvement de réappropriation discursive et rituelle représente davantage le vecteur masqué des divisions sociales que leur partage métissé. Des idiosyncrasies patentes peuvent apparaître lorsqu'on tente d'apercevoir une continuité de dispositions morales entre l'*ethos*

concernant le rapport à l'esclavage des cultes africains et leurs réélaborations opérées en Amérique par les victimes de la traite. Toutefois, l'esclavage, n'étant pas bien entendu à l'origine du *vôdun*, a été le moteur historique de son expansion et, donc, de l'expansion de ses origines et de leur ubiquité morale, mythique, politique, historique. D'ailleurs, de nos jours, la « tradition » est assumée ouvertement par les responsables des divers cultes moins comme un « *terminus a quo* » que comme un « *terminus ad quem* », d'après les termes utilisés par un de mes interlocuteurs lettrés[10]. De la part d'intellectuels en quête d'une authenticité populaire encore vécue, la tradition serait, donc, plus ce vers quoi l'on tend que ce de quoi on est parti. Il s'agirait aussi de la recherche mimétique de l'origine qui se réalise à travers la mise en actualité du passé. En ce sens, la conjonction et la compatibilité des mémoires de l'esclavage et de celles relatives aux pratiques de la religion traditionnelle apparaît être une construction contemporaine.

Si toute « tradition » semble avoir toujours associé une innovation graduelle à une dynamique de l'inclusion ou de l'exclusion subreptice de ses composantes « authentiques », à Ouidah, la sacralité des lieux est désormais associée à la tentative de valider leur rayonnement symbolique en composant plusieurs mémoires conflictuelles. À cet égard, l'organisation de *Ouidah 92*, festival des arts et de la culture vôdun, l'aménagement à la fois touristique et cultuel de la Forêt sacrée de Kpassé en 1993, le lancement du projet de la *Route de l'Esclave*, en 1994, ont été des événements fondateurs. Les références relatives à la religion vôdun, à la déportation des esclaves et au non-retour, à la présence des « afro-brésiliens » et des visiteurs-pèlerins se reconnaissant dans la « diaspora noire », à la grandeur déchue du royaume esclavagiste du Dahomey mais aussi à sa rivalité avec le royaume « autochtone » Huéda, cohabitent dans une immanence qui se construit comme une synchronisation patrimoniale du passé. En même temps, constituant un cadre de repères très parcellisés, la *Route de l'Esclave*, lieu de mémoire en attente de classement et en chantier depuis plus de dix ans, entre la dégradation des monuments qui le jalonnent, l'antagonisme des différents promoteurs d'initiatives culturelles et commerciales, les promesses restauratrices de la valorisation et de la rénovation, est devenu un espace emblématique de conflits émanant d'intérêts variés, particuliers et collectifs.

Dans cet héritage culturel en gestation, le vôdun et la mémoire de l'esclavage sont invoqués comme les composantes immatérielles. À partir de *Ouidah 92* et du colloque de lancement de la *Route de l'Esclave*, la renaissance de la « tradition » a coïncidé avec les premières années du renouveau démocratique du pays et avec le début d'une décentralisation administrative. L'ouverture politique a conféré des nouvelles qualités, sociales et publiques, aux pratiques cultuelles. En même temps, et par les mêmes voies, le vôdun s'affirme comme une religion internationale, étant donné son

expansion dans les nouveaux mondes produits par la traite, et donc nécessitant une approche fondatrice de son autorité sur la culture locale. Pour s'affirmer, cette autorité doit bien se détacher de tout soupçon de proximité rituelle et/ou éthique avec la sorcellerie. D'après plusieurs de mes interlocuteurs, ce renouveau du vôdun s'est affirmé aussi comme la recherche d'un dépassement des contraintes morales imposées par l'appartenance lignagère. L'éclatement des logiques lignagères a coïncidé avec l'affirmation d'une valeur d'usage patrimonial et d'échange international des rites et des croyances comme matériaux symboliques du passé. L'identification historique et culturelle entre ce passé et la mémoire de la traite s'est faite aussi à travers la mise en scène de sa dimension esthétique. C'est le spectacle des danses, des chants, du public réuni et ravi, des retrouvailles rituelles avec la « diaspora », qui a contribué à la propulsion dans les mémoires de la valeur de ces événements devenus les lieux métaphoriques de l'avènement d'un vôdun moderne et festif (tout en prétendant être aussi l'expression d'une mythologie de l'histoire de la traite) dans la « société civile » du Bénin contemporain.

Aujourd'hui, à Ouidah, la mémoire de l'esclavage est confrontée à une contradiction douloureuse : le « plus jamais ça » de l'expérience historique doit faire le constat que sur l'échelle du développement mondial, l'époque de l'assujettissement coïncide avec celle de l'ouverture aux marchandises, aux technologies, aux savoir-faire, portés, par exemple, par les « afro-brésiliens ». Face au poids écrasant de cette matérialité, correspondant à une suprématie visible et tangible, l'exportation et la diffusion du vôdun au niveau mondial et son institutionnalisation contemporaine annoncée par *Ouidah 92* et suivie par le choix officiel du 10 janvier comme jour de la fête nationale du vôdun, semblent entériner et racheter, aux yeux de plusieurs interlocuteurs, un juste retour des « choses immatérielles »[11] égarées ou perdues pendant la traite et la colonisation. Ce patrimoine, qui est ressenti comme spirituel au sens large, pourvu d'un pouvoir positif de contagion, du point de vue de la tolérance, en tant que forme noble, ou plutôt anoblie, de la « différence culturelle », est perçu comme ressource potentielle en vue du développement.

La patrimonialisation de l'histoire de l'esclavage telle qu'elle est mise en scène au Bénin s'inscrit dans un contexte anthropologique et religieux caractérisé par un brassage permanent. Il ne s'agit pas d'un métissage flou d'éléments recomposant sans cesse les pratiques « traditionnelles », mais au contraire, de l'accumulation et de l'appropriation d'objets, de pratiques, de lieux pourvus d'une fonction performative très concrète. Ainsi, une opposition renversant (et parfois brouillant) les visions des différents vaincus de l'histoire participe d'un héritage à la fois commun et divisé, où l'affirmation d'une puissance révolue, comme celle des royaumes esclavagistes qui ont précédé la colonisation française, peut être associée d'une

manière paradoxale à la rhétorique politiquement correcte du repentir. D'ailleurs, à l'intérieur de chaque collectivité, les conflits hérités du passé sont là ; le caractère litigieux de beaucoup de terrains et de bâtiments montre comment l'appropriation et l'usage des biens font l'objet d'une transmission légale très controversée. Sur les différentes propriétés foncières et immobilières semble, en effet, planer la dimension indicible des mémoires et de leurs symboles. Les divisions des groupes de différentes origines, maîtres et esclaves, portant souvent le même nom de famille mais non pas la même histoire, existent bel et bien à Ouidah, malgré l'affichage de la part de quelques notables d'une harmonie cosmopolite et « républicaine » représentant un trait distinctif de la ville. Entre les différentes versions de l'histoire contemporaine, œuvre une dialectique affirmant les supposées avancées de l'hybridation entre les chaînes de la traite et les liens culturels instaurés avec la diaspora transatlantique[12]. Le passé revisité ne concerne pas seulement la relation mémoriale à l'esclavage (celui de la traite océanienne, mais aussi celui domestique et des plantations), mais, conjointement à cette question, il pèse aussi sur les questions domaniales et les droits coutumiers, très mouvants, et sur les revendications inspirées par le principe de l'autochtonie. D'ailleurs, l'appropriation contemporaine de la primauté conférée par la revendication de l'autochtonie, plus qu'elle ne s'y oppose radicalement, intègre d'une manière conflictuelle la rhétorique du métissage à l'œuvre dans l'institutionnalisation patrimoniale d'une mémoire historique et religieuse du passé, devenu immatériel, de l'esclavage.

Notes :

[1] Bernard Maupoil, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1943 : X.
[2] Cf. Ernesto De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
[3] Formule utilisée par un de mes interlocuteurs béninois.
[4] Robin Law, Ouidah. *The Social History of a West African Slaving "Port"*, Athens, Ohio University Press, 2004.
[5] Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent,* Paris, Presses universitaires de France, 1998 : 122 [1986].
[6] *Ibidem*.
[7] Voir Résolution 27 C/3.13, 27e Session de la Conférence générale de l'Unesco, Paris, 1993.
[8] Cf. Zygmunt Bauman, *Memories of Class. The Pre-History and After-Life of Class*, London, Routledge & Kegan, 1982.
[9] Milton Guran, Agudás. *Os "brasileiros" do Benim*, Rio de Janeiro, Nova Frontera, 2000.
[10] L'interlocuteur en question est Émile Ologoudou, sociologue, ancien directeur de la radio et de la télévision nationales, homme de lettres et dignitaire du culte d'origine yoruba ôrô.
[11] Définition d'un de mes interlocuteurs ouidanais.
[12] Voir *La chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière*, Paris, Éditions Unesco 1998.

Les archives patrimoniales du Parc de la Narbonnaise en Méditerranée

Pour ce qui concerne les deux contextes africains que je viens d'évoquer et la situation française autour de laquelle je vais développer mon analyse, il faut souligner que ma réflexion ne concerne pas des biens culturels reconnus officiellement comme immatériels ou aspirant à faire partie de la liste les regroupant créée récemment par l'Unesco. Au demeurant, il s'agit moins de comparer des ressemblances ou des divergences inhérentes à la construction d'un patrimoine ethnologique (pays dogon), aux mémoires de la traite (Bénin) et à l'invention d'un territoire culturel dans un Parc naturel régional français, que, plutôt, d'envisager d'une manière critique une continuité problématique entre ces diverses situations où la notion de patrimoine immatériel est mobilisée par les divers sujets, individuels et collectifs, impliqués dans l'institution mémoriale de l'histoire culturelle locale. C'est donc la réitération discursive d'une prétendue dimension immatérielle produite par les divers acteurs sociaux auprès des instances institutionnelles et des collectivités locales que je voudrais mettre en perspective. La commune inadéquation de ces pratiques mémoriales avec les mythologies implicites, assumées comme intangibles ou spirituelles, auxquelles leurs raisons patrimoniales renvoient a retenu mon attention.

La présentation des deux situations « exotiques » prises en compte me semble pouvoir introduire des éléments et des instruments critiques susceptibles d'éclairer les usages du patrimoine à l'œuvre dans le PNR de la Narbonnaise en Languedoc-Roussillon. Cette dimension comparative peut également nous aider à situer les processus à l'œuvre dans la construction de singularités culturelles localisées par rapport à un cadre politique et anthropologique plus ample. En observant la migration du concept de patrimoine immatériel dans un programme comme « Les archives du sensible », c'est la recherche d'une correspondance mémorielle entre la fixation patrimoniale des identités et leur devenir qui nous amène à mieux cerner les diverses formes d'archivage de l'immatérialité du passé dans cette région du Sud de la France[1].

Syndicat mixte de gestion depuis 2000, labellisé en 2003, après dix ans de préfiguration, le Parc naturel régional de la Narbonnaise en Méditerranée est l'aboutissement d'un projet qui a été dirigé par l'Agence méditerranéenne de l'environnement (AME), créée par le Conseil régional du Languedoc-Roussillon en 1991. Le territoire du PNR est formé de 3 zones physiques : une « zone lagunaire et littorale d'intérêt patrimonial et d'accueil »,

constituée du complexe lagunaire, du littoral, du Massif de la Clape, et du plateau de Leucate ; une « zone d'échange et de mutation rapide », constituée du Piémont ; une « zone naturelle de garrigues et de développement », constituée de la plaine, du Massif de Fontfroide et des Corbières maritimes. Les objectifs généraux du PNR consistent dans la protection, la gestion et l'aménagement du territoire ; la contribution au développement économique, social et culturel ; la réalisation d'actions expérimentales ou exemplaires dans ces domaines de compétence. Ses politiques d'intervention sur le territoire privilégient une approche « globale et transversale », marquée par le principe du « développement durable » et visant une relation suivie entre les instances décideuses des projets et les acteurs sociaux du territoire. La « pluridisciplinarité » est un autre des maîtres-mots qui émerge de la lecture des documents émanant du PNR.

Le territoire est divisé en trois pôles d'intervention : le pôle *patrimoine naturel* dont l'action est dirigée vers le paysage et l'espace rural ; le pôle *eau* qui s'intéresse aux milieux lagunaires et marins ; le pôle *tourisme* qui a la responsabilité des opérations concernant la protection valorisatrice de l'environnement et du patrimoine culturel. Bien entendu, ces trois domaines d'activités sont considérés comme communicant entre eux. Pour cette étude, nous allons analyser les aspects qui relèvent de la requalification culturelle du territoire. Pour ce qui concerne le domaine du patrimoine que nous allons interroger d'une manière plus approfondie, il est intéressant de constater que les programmes du PNR conçoivent la mise en œuvre d'un « champ d'innovations » où la culture est au centre de diverses initiatives visant à relier le patrimoine local et les « mémoires vives » du territoire. L'idée d'une « culture-tremplin » s'opposant de façon dymamique à toutes formes de repli identitaire est privilégiée.

Dans une aire géographiquement et économiquement hétéroclite, les politiques culturelles du PNR visent la cohabitation « en mosaïque » du patrimoine archéologique et monumental, ethnologique et vernaculaire ainsi que linguistique, avec ses références à l'identité occitane. Parallèlement au champ du patrimoine, ses actions ont investi la promotion de la création artistique contemporaine et d'évènements culturels. En appliquant cette perspective, le PNR de la Narbonnaise se voudrait une instance organisatrice de contextes où les faits censés exprimer les diverses « entités » des lieux accomplissent une configuration territoriale nouvelle. Ainsi, les éléments du patrimoine historique deviennent des composantes immatérielles de la mise en mémoires vivantes du passé. Ces procédures aspirent à décliner les pratiques et les imaginaires se situant à la jonction de la relation ethnologique entre les divers paysages et les usages sociaux, mémoriaux et festifs de la culture.

« Les archives du sensible », dont la première dénomination a été « De mémoires d'hommes, les

archives sensibles du territoire », est un programme coordonné par Marion Thiba, responsable de la culture, qui a intégré le PNR en janvier 2002, suite à la Convention passée entre le Parc et la DRAC en juillet 2001[2]. Prévu pour une durée de cinq ans, le projet des « Archives du sensible » est le principal chantier de cette convention. Les collectivités partenaires sont également sollicitées (agglomération de Narbonne, département de l'Aude, région Languedoc-Roussillon, communes) ainsi que, dans le cadre d'une convention d'objectifs, le GARAE (Groupe audois de recherches archéologiques et ethnographiques) - Ethnopôle de Carcassonne.

Le PNR demande à ses différents interlocuteurs institutionnels et scientifiques de participer à la problématisation et à la construction de la requalification culturelle de son espace social et naturel. Cette implication devrait se réaliser à travers la recherche et la collecte ethnohistoriques d'aspects emblématiques des diverses identités présentes sur un territoire qui regroupe environ 70 communes. L'approche privilégiée est la conservation de « fonds » ou de corpus déjà existants à travers les paroles et les images d'acteurs/connaisseurs de la région : pêcheurs des lagunes, chasseurs de gibier d'eau, viticulteurs des Corbières, ouvriers des salins. Il s'agit d'un travail de collecte d'écrits, de témoignages oraux et audiovisuels, mis en perspective à travers des études confiées à des chercheurs afin d'« archiver » les mémoires, les pratiques, les représentations et les savoir-faire locaux. Les Archives départementales de l'Aude en sont les destinataires officielles, mais ces documents devraient être également accessibles sur Internet, dans les mairies, à la bibliothèque et la médiathèque de Narbonne ainsi qu'au centre de documentation du PNR. Le support audiovisuel est privilégié en tant qu'outil d'archivage pouvant donner lieu à la production d'une série de portraits d'« hommes-ressources » qui sont diffusés lors de projections publiques dans les villages, les musées, les écoles. Sur ce sujet, au cours du mois de mars 2006, lors d'une réunion du comité de pilotage relatif au programme des « Archives du sensible », à laquelle j'ai participé, la responsable de la culture du PNR soulignait qu'il faudrait miser sur une priorité du visuel sur l'écrit pour valoriser le patrimoine. Selon elle, les exemples de deux films réalisés sur la chasse et sur l'île de La Nadière (voir *infra*) illustreraient bien cette perspective. À la même occasion, on nous a montré les photos relatives à l'initiative « Le regard des maires » où il s'était agi de demander aux maires de communes faisant partie du PNR de choisir et commenter brièvement à l'aide d'une légende, des clichés d'endroits représentatifs des qualités, des problèmes et des potentialités des communes dont ils sont les administrateurs. À travers ce genre d'initiatives, nous observons l'adoption des images comme outils d'un inventaire sur les ressources du territoire.

Lorsque l'écriture devient le support matériel érudit promouvant une mise en imaginaire de l'espace culturel et naturel, l'adoption d'une

transmission visuelle semble permettre également une circulation suggestive de ses mémoires « vivantes » dans et à travers les personnes-ressources. Comme nous l'avons vu pour le pays dogon, à travers la démarche sensibilisatrice des membres de la Mission culturelle de Bandiagara, l'intention de mettre le territoire en images devrait, en quelque sorte, évoquer les preuves de l'existence de qualités constitutives de l'environnement en question. Une telle approche dans la construction du patrimoine semble répondre implicitement à la question posée par Daniel Fabre : « Les archivistes eux-mêmes ne sont-ils pas devenus des spécialistes de l'ostension du document ? »[3]. En effet, d'après ses promoteurs, les « archives du sensible » sont des instruments de préservation mémoriale suivant les règles ordinaires à l'œuvre dans les fonds documentaires des archives. Ces dernières impliqueraient toutefois aussi des modes opératoires visant la production patrimoniale de singularités culturelles. Il s'agirait donc, d'actes mobilisant les images qui sont censées illustrer des phénomènes sociaux ou les connaissances individuelles qui peuvent acquérir une valeur emblématique pour l'institution du territoire. Autour de la présentation visuelle de personnalités-ressources détentrices d'un savoir et à travers la réalisation, créative et interprétative, d'archives tangibles et visibles d'un patrimoine identifié comme immatériel, on assiste à l'investissement/production de milieux emblématiques : la garrigue, les étangs, les salins, etc. À cet égard, dans le cadre des actions promues par le PNR, la préparation de deux films documentaires centrés autour des figures de François Marty, pêcheur à Gruissan, connaisseur érudit du milieu de la pêche et Marc Pala, viticulteur, géologue et connaisseur érudit des garrigues – le premier documentaire réalisé par Christian Jacquelin, conseiller à l'ethnologie de la Drac Languedoc-Roussillon, et par le cinéaste Luc Bazin ; le second par les ethnologues Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès et par le cinéaste Jean-Michel Martinat – me semble confirmer cette volonté de restituer en images les savoirs du territoire à travers des personnalités qui les incarnent.

Le choix des thématiques à développer relève des instances de décision, de coordination et de gestion du PNR. La présence d'un comité scientifique de pilotage, avec ses membres permanents ou ses intervenants ponctuels, accompagne l'évolution des diverses actions, en suggérant aussi des nouvelles pistes. D'après la responsable de la culture du PNR, la démarche ethnologique interne à la production du territoire en question doit correspondre avec une nécessité artistique, voire une qualité esthétique des actions de la valorisation culturelle. Ce propos motive le parti pris d'une mise en joliesse du cadre physique et social qui est perçue aussi comme la vision d'un patrimoine intangible. Le texte *La Narbonnaise en Méditerranée. Regards croisés sur un parc naturel régional*, paru en 2006, est un ouvrage qui développe une telle perspective[4].

Dans cette publication, la rencontre entre écriture et images vise un ré-enchantement du paysage qui s'affirme à travers des suggestions littéraires et l'édification de sa dimension esthétique. L'immatériel est comme posé par les actes de l'écriture et de la représentation dans une durée immémoriale. L'histoire de cette redécouverte devient le support d'une mythologie intrinsèque à l'institution du bien. La jouissance de ce patrimoine exprimant l'« esprit des lieux » serait, selon des degrés différents et communicant entre eux, à la portée de tous, indigènes et visiteurs. Il ne s'agit pas de narrations fondatrices d'origines, mais plutôt préparatrices d'une invitation au voyage dans des milieux naturels socialisés. Ces contextes sont censés être à la fois évocateurs d'une qualité de vie différente et de perceptions privilégiées. Les artistes deviennent des *voyants* : leur regard construit le « déjà vu »[5] touristique à venir ; leur « pinceau » (leur plume, leur appareil photo, etc.) participe à la composition d'une mosaïque de la mémoire patrimoniale en construction.

Sur un plan plus général, ce *déjà vu*, aujourd'hui en chantier, serait destiné également (et éventuellement) à être assimilé par les « cadres » communautaires supposés être, ou devenir, le réservoir de la mémoire des lieux. Il me semble qu'on retrouve ici une possible dynamique évoquant l'« écho créateur » dont Jean Rouch a parlé à propos de la mise en texte et en images d'une société exotique[6]. Avec Rouch, le cinéma anthropologique introduit de manière sensible l'idée que l'espace mis en images existe comme une mosaïque dont chaque fragment n'a de place et de sens que dans un ensemble qui n'apparaît que si l'on adopte un point de vue objectivant son esthétique que le chercheur a pu construire[7]. Toutes proportions gardées, dans les opérations menées par le PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, comme pour le pays dogon des ethnologues, les images acquièrent de nouvelles significations, en amplifiant les modalités sociales de leur réception et de leur restitution *in loco*, dans un cadre remodelé en fonction de demandes avancées par des acteurs récents extérieurs au contexte « indigène ». D'ailleurs, d'après la responsable de la culture du PNR, visualiser le territoire c'est chercher aussi à intégrer les attentes suscitées par « l'arrivée de nouvelles populations de résidents permanents qui expriment le besoin de s'approprier l'espace et la culture locale »[8]. Une telle affirmation témoigne d'ailleurs d'une tendance sociologique qu'on peut bien percevoir dans la région : la transformation d'anciens touristes, visiteurs réguliers ou propriétaires jadis de maisons secondaires, en habitants permanents. L'implication de ces nouveaux acteurs, souvent de nationalité étrangère, dans les pratiques de valorisation du territoire est un phénomène qui nous permet de scruter les artifices présents dans toute construction progressive d'une logique de l'appartenance et/ou de l'appropriation symbolique d'un milieu. À l'échelle de l'actualité politique régionale, cette production spatiale a comme contrepoint critique le « rapport de consommation », toujours stigmatisé

par la responsable de la culture du PNR, que la plupart des habitants originaires de la région, et non pas nouveaux résidents, des diverses communes entretiennent avec les actions du Parc. Cette relation problématique interroge celle des différents lieux et des différents publics intéressés par les opérations de restitutions patrimoniales menées par le PNR. Ses responsables ressentent la précarité d'une action de conservation et de valorisation culturelle confrontée souvent à l'indifférence des instances politiques locales. Une telle situation se nourrit également d'une double contrainte : le PNR est à la fois demandeur d'une implication de la part des divers acteurs sociaux et le destinataire de leurs requêtes de soutien. Comme me l'a dit la responsable de la culture : « certaines associations demandent au PNR de les faire vivre ». En ce sens, le PNR est plutôt perçu comme une instance centralisatrice extérieure allouant des financements pour animer et encadrer les ressources endogènes.

Comme l'histoire de l'invention du « pays cathare » limitrophe le montre, les responsables du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée sont ainsi confrontés à la nécessité de faire cohabiter des logiques se différenciant sans cesse : celle des populations dont les élus locaux dépendent, et celle « culturelle » adressée à un public plus vaste[9]. La substantivation patrimoniale d'une originalité de l'aire géographique passe donc par le dédoublement de ses fonctions sociales et de ses modalités d'application sur le terrain. La mise en imaginaire de l'espace sollicite les demandes concrètes adressées par ceux qui revendiquent la prise en compte et la résolution de problématiques « autochtones ». Ce qui est défini comme un « rapport de consommation » exprime, en effet, des attentes sociales ordinaires à l'œuvre dans toute forme de requalification territoriale de contextes considérés comme susceptibles de développement. En ce sens, nous observons une opposition latente entre deux formes de représentation de la durée patrimoniale : d'un côté, des requêtes locales sensibles à l'immédiateté des effets sociaux des opérations de valorisation du territoire ; de l'autre, la tentative institutionnelle de transformer, à terme, l'espace imaginé en pays « réel ». Dans ce contexte, l'attribut de « réel » devrait sanctionner la réussite d'une stratégie associant le développement économique à la légitimation érudite, artistique et esthétique des lieux.

Parmi les objectifs principaux, dans le but d'inventorier ces lieux-ressources, les responsables du PNR visent le repérage des fonds existants à travers des opérations éditoriales, muséales et audiovisuelles de transformation des fonds documentaires en mémoires dites vivantes. En ce sens, les « archives sensibles » se voudraient des miroirs de la pluralité des situations du Parc qui suscitent simultanément des demandes individuelles ou collectives de valorisation et d'animation culturelles du territoire. Trois étapes constituent l'armature de la relation patrimoniale entre le PNR et les communes : l'étude documentaire confiée à des chercheurs et à des connaisseurs locaux ; la

publication d'un Carnet du Parc finalisant l'étude précédente, la réalisation d'un film sur le même thème. À ce propos, parmi les études commandées par le PNR déjà remises, nous citons ici : *Les Salins* ; *Le Musée de la faune de Gasparets* (Biotope, 2001) ; *Les Bétous* (Bernard Vigne, 2001) ; *La Chasse* (Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès, 2002) ; *Les Voies et Frontières au Moyen Âge* (Marc Pala, 2004), *L'île de La Nadière* (Anne Laurent, 2004) ; parmi les Carnets du Parc : *Du Vent* (2001) ; *Eau d'ici* (2001) ; *Le Bétou et autres bateaux de travail des étangs* (2002) ; *La Robine et la vie des gens du canal* (2005) ; parmi les textes publiés en co-édition avec le Garae : *Entre garrigues et rivages. Parole de chasseurs*. (Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès, 2005, avec un DVD, *La passée du Narbonnais*, réalisé par Luc Bazin).

Selon le comité d'experts du projet des « archives du sensible », dans ces « archives du temps présent »[10], à travers la confrontation entre la recherche et l'action culturelle, se développent des pratiques réflexives, intégrant les mémoires du passé, qui visent la production et la requalification du territoire. La rencontre entre des professionnels de la recherche et les connaisseurs locaux du territoire est envisagée comme une forme cognitive de distanciation productrice d'un regard comparatif. Dans un espace caractérisé, au niveau administratif, par un foisonnement d'instances où les actions de plusieurs entités – canton, commune, communauté de communes, pays – se recouvrent partiellement et parfois se superposent, le « territoire » émerge souvent, d'après Christian Jacquelin, conseiller à l'ethnologie de la DRAC, comme un « territoire de projet »[11] censé permettre le croisement des exigences afférentes aux divers intérêts impliqués. Mais, les perceptions locales – celles des habitants, mais aussi celles de leurs représentants politiques ou administratifs – et les constructions intellectuelles et/ou institutionnelles « localisant » le territoire peuvent être en relation d'échange, mais aussi de concurrence.

D'une manière récurrente, auprès de ses mêmes inspirateurs au sein du Parc, des questionnements émergent à propos du soutien des politiques que la notion d'*archives* devrait agencer. S'agit-il d'un concept-image en mesure de rendre compte et de convaincre les administrateurs des bienfaits à la fois de la conservation et de la production du territoire ? Au cours d'une réunion du comité d'experts du PNR à laquelle j'ai assisté, la responsable de la culture se demandait si le concept de « conservatoire » n'aurait pas été plus parlant pour les élus locaux. Actuellement, les responsables du PNR semblent reconnaître que leur recherche d'une thématique réellement fédératrice se heurte à des situations d'échec, qu'ils considèrent comme étant partielles et temporaires. Mesurées à l'échelle de la participation des instances officielles, leurs initiatives n'arrivent pas toujours à mobiliser, susciter et répondre à des revendications collectives et/ou individuelles très disparates. On peut effectivement considérer que ces

difficultés pourraient s'estomper si, sur la longue durée, les conditions étaient remplies pour mobiliser d'une manière diffuse, et non pas à travers des actions ponctuelles, un plus grand nombre d'acteurs. Bien entendu, il s'agit aussi d'une question de financements et de moyens.

* * * *

Comment construire une conviction patrimoniale unitaire sur un territoire marqué par des tendances anti-identitaires ? Telle semble être la question posée à une politique culturelle confrontée à la prolifération de divers enjeux communautaires.

Pour son travail sur le terrain, le PNR a entrepris de former une équipe de collecteurs (une dizaine de chercheurs bénévoles considérés comme des connaisseurs du patrimoine local) à travers des stages trimestriels. La première étape de cette formation, « approche méthodologique d'un objet d'étude et de collectage » s'est déroulée en décembre 2003. Un module intitulé « filmer la mémoire », coordonné par le réalisateur Luc Bazin, a eu lieu en mai 2005. Après chaque stage, il est proposé aux intervenants d'animer à tour de rôle, une demi-journée d'étude thématique faisant l'état des lieux de leur spécialité. Ces interventions permettent de faire le point sur les thématiques spécifiques du territoire du Parc et d'identifier ainsi des domaines de collecte potentiels. À titre d'exemple, les interventions ont porté sur : la garrigue avec Marc Pala, auteur d'un ouvrage sur ce thème ; la pêche avec François Marty, membre de l'association Etan (Ethnologie, technique, animation, naturalisme) ; la chasse avec Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès, ethnologues, chercheurs au Lahic (Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture) et au Garae de Carcassonne.

En même temps, à travers des rencontres avec les collectivités locales, les responsables du PNR tentent d'instaurer des relations suivies d'échanges avec les habitants du territoire. Les résultats de ces démarches, comme j'ai pu l'observer au cours de mes enquêtes sur le terrain et comme l'attestent les procès-verbaux des divers forums que j'ai pu consulter, sont inégaux. Les porteurs des nouveaux besoins d'expression, que le Parc et ses projets suscitent, ne se reconnaissent pas toujours à travers les initiatives de valorisation souvent perçues *in situ* comme procédant de directives et sensibilités extérieures aux contextes concernés. La communication entre le PNR et ses interlocuteurs potentiels est souvent difficile. Les projets de restitution patrimoniale menés par le Parc s'affrontent parfois à des revendications ou à des affirmations identitaires, individuelles et collectives antinomiques entre elles (voir *infra*).

Aujourd'hui, les politiques culturelles du PNR prennent forme comme un chantier permettant, à travers la production d'un savoir sur le territoire, la confrontation, parfois âpre, entre la recherche ethnologique et l'action culturelle dont l'opération « Les archives du sensible » aspire à être une

application spécifique. Comme un de mes interlocuteurs impliqué dans l'animation culturelle des lieux me l'a fait remarquer, le PNR est parfois critiqué sur un plan local, pour la dimension intellectuelle de son action pouvant être perçue comme abstraite. Toutefois, d'après lui, ce serait « de bonne guerre », dans la mesure où cette discordance entre les projets dont le PNR est commissionnaire et les demandes locales de développement économique pourrait être considérée comme un facteur structurel de la gestation patrimoniale du territoire. Les textes officiels sur l'action culturelle affirment que la nécessité de faire coexister plusieurs patrimoines et diverses sensibilités permet le dynamisme et, donc, sur la longue durée, la construction d'un héritage commun. L'hybridation apparaît donc une condition nécessaire à la production de ce que le conseiller à l'ethnologie de la DRAC a défini comme un « territoire sans qualités »[12], c'est-à-dire un territoire dépourvu d'une visibilité et d'une lisibilité identitaires très marquées. Au demeurant, la notion de « patrimoine immatériel », comme elle est utilisée dans les documents internes du PNR, semble illustrer la tentative d'opérer une jonction entre les divers cadres naturels et les usages sociaux susceptibles de les exprimer. Si la production d'une esthétique du paysage doit agencer la conservation opérée par les archives, le territoire, en tant qu'entité physique et culturelle, est considéré véhiculer les mémoires toujours actives d'un passé censé être le gisement, parfois méconnu, du développement. Un tel espace se construit à travers la divulgation du savoir de certains de ses habitants considérés comme emblématiques. En ce sens, la réalisation de portraits audiovisuels d'hommes-ressources en train de devenir les interprètes contemporains de l'histoire locale – comme François Marty et Marc Pala – est envisagée par les conservateurs et les chercheurs impliqués dans ce processus d'archivage comme une des étapes cruciales.

À l'instar d'autres personnalités reconnues publiquement comme hommes-ressources que j'ai rencontrées au Bénin, les connaisseurs érudits collaborant aux activités du PNR avec qui j'ai eu des entretiens apparaissent comme les producteurs d'une docte réflexivité « endogène » sur le territoire et ses usages. Ils ne se perçoivent pas comme des « informateurs privilégiés » détenteurs d'un discours déjà rôdé. Toutefois, en tant que chercheurs de « leur » culture ou historiens de la tradition locale, ils peuvent, en l'occurrence, devenir des passeurs de matériaux ethnologiques et historiques concernant des milieux dont ils ne sont pas forcément originaires et qu'ils ont appris à connaître et à objectiver en spécialistes.

Un des effets de l'affirmation contemporaine des savoirs indigènes est l'attribution de nouvelles significations à la notion d'« autochtonie ». Elle semble exprimer moins le titre inné dont les représentants considérés comme étant les plus « prestigieux » parmi les primoarrivants d'un territoire se décorent, que la qualité, paradoxalement hybride, mobilisée par des figures syncrétiques

d'intellectuels. En vue du développement de leur milieu socioéconomique, ces personnalités – qui ne me semblent pas pouvoir être identifiées d'une manière réductrice à l'image souvent stéréotypée de l'érudit local – travaillent à la mise au jour patrimoniale de leur savoir sur les espaces anthropologiques et historiques dont ils sont les connaisseurs et les représentants, porteurs d'une parole orale qui est proférée comme étant déjà destinée à être transcrite. En ce sens, à travers leur implication dans l'action et la politique culturelle, ils développent à une échelle plus vaste que celle de leur territoire une « validation critique du traditionnel »[13].

Au cours de nos entretiens, Marc Pala, expert de la garrigue et de la thématique de l'ancienne frontière occitano-catalane (voir *infra*), a insisté sur son engagement en tant que producteur d'un territoire et non pas d'un terroir. Certes, on pourrait nuancer cette opposition en remarquant qu'aujourd'hui une telle production territoriale est présentée aux élus et aux communautés comme une modalité de valorisation économique et symbolique des produits du terroir. Néanmoins, cette distinction, soulignée par Pala, est significative de la tentative, qui est sous-jacente à l'entreprise patrimoniale, de fabriquer des entités culturelles « traditionnelles » assumées comme souples. Pourvues d'une identité flexible, ouvertes aux apports d'agents extérieurs, ces entités sont pensées par leurs connaisseurs et promoteurs locaux comme bonnes à être « dynamisées », d'après une expression que j'ai entendue à plusieurs reprises au Mali et au Bénin.

Ne faisant pas référence à la primauté ou à l'étanchéité d'une essence intérieure, cette perspective sur la tradition semble instaurer un rapport à la culture qui est le résultat d'un choix créateur et non d'une appartenance subie comme fidélité prescriptive à un milieu ou à une communauté. À travers leur expérience de praticiens de l'érudition et de la communication avec des instances allogènes, ces figures opèrent comme étant à la fois des « *knowers* » et des « *doers* » de l'espace localisé en tant que lieu de culture et de mémoires[14]. Ainsi, ils construisent les raisons sociologiques de leur héritage. Ce sont les usages sociaux, nationaux et éventuellement internationaux de leur compétence – leur disponibilité à être à la fois des élaborateurs d'une vulgate patrimoniale et des « acteurs du territoire »[15] – et non pas les droits éventuels conférés par leur naissance, qui sembleraient définir (et éventuellement accomplir) leur « autochtonie ».

Lors de ma rencontre avec François Marty, il m'a fait part de sa conviction selon laquelle le progrès des techniques serait cyclique et donc de la nécessité de préserver ce qui pourra être « utile » à nouveau. En même temps, cette conviction de la fonctionnalité, potentielle ou en sursis, des notions traditionnelles se double de leur usage contemporain, de leurs actuations vécues et jouées sous forme d'animations culturelles pour les visiteurs (en collaboration avec l'Office de tourisme

de Gruissan), et pour les écoles de la région au sein desquelles Marty s'investit. Il envisage comme fondamental l'archivage, surtout audiovisuel, des contextes qu'il étudie. L'éclatement des initiatives locales de valorisation du territoire associé à la superposition des structures administratives a contribué à créer une situation où, à son avis, l'impact des actions patrimoniales demeure faible. D'après Marty, ignorant la dynamique patrimoniale supposée devoir les impliquer, les pêcheurs continueraient à se sentir des « îliens » dans un territoire qui a été occupé par l'industrie touristique et où l'État ne se montre pas sensible à la reconnaissance des systèmes de gouvernance « indigènes » comme la prud'homie[16].

Chez Marty, le dédoublement du savoir est associé, comme pour Marc Pala, à une trajectoire personnelle singulière, enrichie d'expériences de voyages. Petit-fils, et non fils, de pêcheur – son père était journaliste –, Marty a fait des études et de nombreux séjours à l'étranger. À son retour dans la région, il s'est rapproché du milieu de ses grands-parents paternels. Selon lui, cette rupture temporelle par rapport au cadre culturel et communautaire dont il est aujourd'hui un connaisseur-savant a rendu possible une mise à distance du monde et du savoir ordinaire de la pêche. Il considère ce monde comme doté d'un « exotisme » et d'une « puissante mythologie » et qui tout en attirant ceux qui lui sont étrangers n'arrive pas à s'affirmer économiquement à travers des politiques culturelles.

Doté d'une portée intangible que sa persistance mémorielle viendrait à confirmer, le patrimoine d'objets et de gestes dont François Marty et Marc Pala sont les praticiens et les connaisseurs pourrait décliner partiellement l'héritage détenu par les figures des « trésors vivants » japonais qui ont inspiré, entre autres, la démarche de l'Unesco sur la protection du patrimoine immatériel. En même temps, on pourrait s'interroger également sur la relation d'*estrangement* : cette séparation domestique que les mêmes figures, d'ici ou d'ailleurs, entretiennent au quotidien avec des milieux devenus – à cause de leurs parcours personnels mais aussi à travers l'intégration à la conservation patrimoniale de leurs savoirs « indigènes » – les espaces d'une participation réflexive.

Notes :

[1] Pour une présentation détaillée du territoire et des activités du PNR, voir www.parc-naturel-narbonnaise.fr

[2] Deux autres conventions entre le PNR avec le Conseil régional et, au niveau national une convention triennale 2001/2003 entre le ministère de la Culture et la Fédération des PNR de France ont été signées en juillet 2001.

[3] Daniel Fabre, « L'Histoire a changé de lieu », *in* Alban Bensa et Daniel Fabre (dir.), *Une histoire à soi,* Paris, Éditions de l'MSH, 2001 : 31.

[4] *La Narbonnaise en Méditerranée. Regards croisés sur un parc naturel régional*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006.

[5] Cf. Marc Augé, *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Paris, Payot & Rivages, 1997.

[6] Cf. Jean Rouch, « Le renard fou et le maître pâle », *in Systèmes des signes*, Paris, Hermann, 1978 : 3-24.

[7] Par exemple, les spectateurs dogon, à travers les films que Jean Rouch leur rend, prennent une vision complète d'un rituel itinérant, le sigi, alors qu'avant la connaissance directe se serait limitée, pour chaque individu, au cycle de trois ans qui intéresse son village et ceux qui le précédent et le suivent immédiatement dans l'ordre de la pérégrination du rite.

[8] Communication verbale.

[9] Voir Marie-Carmen Garcia, William Genieys, *L'invention du Pays Cathare. Essai sur la constitution d'un territoire imaginé*, Paris, L'Harmattan, 2005.

[10] Compte rendu de la réunion du comité d'experts des "Archives du sensible", PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, 2005 : 1.

[11] Christian Jacquelin, « Les archives sensibles du territoire du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée », Drac Languedoc-Roussillon, 2004 : 5.

[12] Christian Jacquelin, « Questions sur un territoire », Séminaire « Ethnologie, patrimoine et territoires », Lahic-Drac Languedoc-Roussillon, 2005 : 11.

[13] Paulin J. Hountondji, « Introduction », *in Id*. (dir.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 1994 : 13.

[14] Cf. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1974.

[15] « Ethnologie et Territoire. Réflexion sur diverses interventions en liaison avec le Parc naturel régional de la Narbonnaise », Drac Languedoc-Roussillon, sans date, p.3.

[16] À cet égard, il faut signaler que la commune de Gruissan a refusé d'adhérer au PNR.

Réflexions comparatives autour de l'île de la Nadière et de la fête de l'ancienne frontière occitano-catalane à Feuilla



L'île de La Nadière, Etang de Bages et Sigean, Aude, 2006. Gaetano Ciarcia ©.

Le territoire du Parc naturel de la Narbonnaise émerge tel un contexte « analysé/analyseur »[1] où la production de connaissances et de mémoires s'implique dans l'animation culturelle. Les responsables du PNR ont fixé deux domaines de compétence : le patrimoine et l'action culturelle. Le premier, matériel ou immatériel (qu'il soit historique, ethnologique, linguistique), doit faire

l'objet d'une approche scandée par trois phases : connaissance, préservation et valorisation. Le deuxième doit se réaliser à travers l'organisation de manifestations culturelles « fédératrices », comme, par exemple, la promotion de la culture occitane et la participation d'artistes à la réalisation d'événements fédérateurs. Ces démarches devraient contribuer à la création d'une scène culturelle permanente (et non plus connectée aux flux de la saison estivale), à l'impulsion d'une dynamique d'archivage des mémoires locales, à la stabilisation d'un public attentif aux initiatives introduites par le Parc.

Au cours du bilan d'activités de l'année 2004, présenté par le PNR, l'étude documentaire sur l'île de la Nadière rattachée à la commune de Port-La-Nouvelle dans l'étang de Bages et Sigean et l'organisation de la fête de l'ancienne frontière occitano-catalane qui a lieu tous les ans au début de l'été dans le village de Feuilla dans les Corbières maritimes figuraient respectivement dans les axes « patrimoine immatériel » (inspirant le programme des « Archives du sensible ») et « animation culturelle » développés (et à développer) par le Parc.

Étant donné la période limitée de mon travail d'enquête (de février à juin 2006), j'ai préféré focaliser ma recherche autour de ces deux situations spécifiques. Dans le cadre de ma réflexion, j'ai considéré ces contextes comme emblématiques des opérations de valorisation menées par le PNR et susceptibles de faire l'objet d'une analyse des modes opératoires acquis par la notion de « patrimoine immatériel » sur les terrains de son application. Les deux espaces sont devenus respectivement l'arène d'une construction patrimoniale du passé, l'île de La Nadière, et la manifestation d'une valorisation des limites contemporaines de l'identité se structurant autour d'une frontière devenue « introuvable »[2], Feuilla.

La Nadière, l'île antérieure.

Le littoral figure parmi les thématiques privilégiées par le PNR. Avec les transformations ayant affecté au cours des décennies ses étangs et leurs îles, il est un des milieux associant à la fois la valorisation des pratiques matérielles et la mise en exergue de la dimension symbolique de contextes perçus comme originaires, fondateurs de modes culturels de vie à archiver. En suivant cette perspective, l'îlot de La Nadière, de 5000 m^2, situé dans l'étang de Bages et Sigean et rattaché à la commune de Port-La Nouvelle, est devenu un lieu significatif de la mise en mémoires du territoire du Parc.

À partir du lancement de la fameuse « Mission Racine » en 1963, cette partie du littoral languedocien a été défigurée, du point de vue de la préservation de son environnement naturel. En effet, les aménagements touristiques procédant d'une volonté politique, annoncée par la Mission, avaient pour but la création d'une nouvelle Costa Brava dans le Sud de la France. La naissance de stations balnéaires comme Port Barcarès et Port Leucate a

impliqué la disparition d'une partie du milieu des étangs et de leurs « îles ». En ce sens, La Nadière fait aujourd'hui figure de contexte rescapé de l'exploitation touristique et immobilière du littoral et est devenue l'enjeu d'une politique culturelle « patrimoniale » visant la requalification du paysage et de ses symboles. De nos jours, d'après les mots d'un des chercheurs se consacrant à l'étude de l'histoire sociale de l'île, nous pouvons considérer la Nadière « par les valeurs patrimoniales qu'elle incarne, comme un "haut lieu" de la mémoire collective, sous-tendant des valeurs consensuelles d'une culture commune de l'étang »[3].

De la fin du 18e siècle jusqu'à la seconde guerre mondiale, La Nadière a été habitée par des familles de pêcheurs originaires de l'actuelle commune de Gruissan. Classée par la Préfecture comme site protégé en 1947, l'île a été investie, depuis les années 1960, par des activités ponctuelles de réhabilitation menées par une association, « Les amis de la Nadière ». Les diverses tentatives de conservation des anciennes maisons, dont la plupart sont à l'état de ruines, constituent un des aspects conflictuels que les aspirations diverses à une redécouverte et à une valorisation patrimoniale à venir de cet espace ont provoqués.

En vue de la constitution des « Archives du sensible », le PNR a signé une convention avec la commune de Port-La-Nouvelle, dans le but de finaliser un travail de documentation historique qui devrait aboutir à la publication d'un « Carnet du Parc » dont la rédaction a été confiée aux ethnologues Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès, et à Anne Laurent, auteur d'une étude sur l'histoire de l'île. Parallèlement, un film documentaire, qui, à travers la présentation de témoignages des anciens habitants et de nouveaux acteurs, met en scène les mémoires de trois générations de pêcheurs ayant eu un lien avec La Nadière a été réalisé par les mêmes Christiane Amiel, Jean-Pierre Piniès et par le cinéaste Jean-Michel Martinat.

Les politiques culturelles du PNR sont synthétisées par trois articles de sa Charte fondatrice : l'article 19) Préserver et valoriser le patrimoine archéologique, historique, ethnologique et vernaculaire ; l'article 20) Dynamiser la culture occitane et le patrimoine linguistique ; l'article 21) Soutenir et développer l'action culturelle.

La demande d'étude sur La Nadière procède plus précisément de l'article 19 où, selon les catégories de patrimoine matériel et immatériel, il est question de la connaissance des savoir-faire du territoire. À cet égard, il est intéressant de remarquer que l'immatérialité des biens à conserver, archiver et valoriser est mise en relation avec la dimension « orale » de leurs formes de transmission : « […] en mettant en œuvre un programme d'inventaire et de collecte du petit patrimoine bâti, du patrimoine matériel (archives, outils…) et *immatériel (mémoire orale)* qu'il est envisagé de collecter sur supports multimédias pour constituer des "archives sensibles du territoire accessible à tous" » (article 19,

paragraphe 3, Charte du PNR)[4]. Ainsi, une lecture de la Charte révèle que le patrimoine immatériel est investi de la vertu de sauvegarder et de mettre en scène comme en filigrane les singularités des lieux dont les mémoires orales sont (ou ont été) parfois les conservatrices. Leur originalité cachée, oubliée ou méconnue fonctionnerait comme caution des restes architecturaux à valoriser.

Cette opération de redécouverte présente des éléments susceptibles d'une comparaison avec la situation patrimoniale dogon : dans les deux contextes, il est question de sensibiliser les collectivités locales à leurs spécificités culturelles. La conservation intégrée au territoire se réalise comme une pédagogie mémoriale de l'appartenance. Informer, ou sensibiliser, signifie en effet communiquer aux habitants les outils susceptibles de les transformer en acteurs de leur territoire et en lecteurs « avisés » de leurs paysages, de leur « archéologie », qu'ils devraient apprendre à *reconnaître* et à *remémorer*. Nous observons l'idée, en jachère, d'une identité, historique et culturelle, à restaurer à travers la mobilisation d'objets considérés comme représentatifs.

Un projet conçu au sein du Parc prévoit le descriptif précis d'un dispositif muséographique consacré à l'île qui fonctionnerait sur le mode d'une exhibition permanente et aussi comme un centre d'interprétation. Ne pouvant pas être établi *in loco* à cause de la fragilité de l'environnement, cet espace devrait être installé à Port-La-Nouvelle. L'exposition serait centrée autour de l'archivage de sources documentaires – cartes, documents d'archives, photographies, cartes postales, pièces témoignant de la vie matérielle d'antan – relatives à la fondation de la communauté des pêcheurs ; la présentation du site géographique et halieutique ; l'existence quotidienne sur l'île ; l'histoire de la passerelle la reliant à la terre ferme ; la fin de son occupation permanente ; les trajectoires biographiques de ses derniers habitants ; les efforts pour sauvegarder le patrimoine bâti ; l'intérêt actuel des institutions ; la vision de l'île à travers les romans. Cette opération devrait être complétée par une longue-vue qui permettrait de « découvrir » l'île de loin ainsi que par une maquette qui devrait en donner une perspective panoptique. La vision muséale à partir du « continent » s'intègrerait à l'organisation ponctuelle, en partenariat avec les pêcheurs, de l'accueil sur le site d'un nombre limité de visiteurs, afin d'éviter les dommages potentiels dus à une sur-fréquentation. Les mêmes organisateurs envisagent également des programmes de « découverte accompagnée » réservés à quelques touristes et pourvus d'une finalité pédagogique supplémentaire à l'égard des groupes scolaires.

Autour d'une mise en contexte historique et géographique de La Nadière, les chercheurs interpellés en vue de la réalisation du projet d'exposition proposent de développer une double problématique : celle de l' « insularité emblématique » et de la « terre impossible »[5]. Cette thématique est liée à l'emplacement de l'île. Choisie par ses premiers habitants comme lieu d'une pêche

fructueuse, avec sa passerelle aujourd'hui détruite, La Nadière a été un espace à la dimension insulaire variable. Pour les descendants de ses derniers habitants, elle évoque une vie marquée par la pauvreté, la promiscuité de l'habitat, la précarité de l'installation lorsque les pluies, les inondations et le vent particulièrement fort obligeaient ses occupants à s'abriter à Port-La-Nouvelle. De cette ville portuaire, à la fois très proche et distante, l'îlot était le satellite pauvre. De nos jours, La Nadière apparaît être un lieu physique, particulièrement « photogénique », qui, à travers les restes de ses maisons, devrait conférer une visibilité particulière à la conservation d'archives sensibles promue par le PNR.

Après la fin de la guerre, qui a coïncidé avec le départ des dernières familles, la propriété des habitations de l'île est passée presque intégralement à l'association des « Amis de la Nadière », créée en 1963 par le docteur Pierre Conte. L'association a tenté jusqu'aux années 1980 une réhabilitation de l'île dont les quelques maisons qui venaient d'être partiellement rénovées avaient subi à plusieurs reprises des pillages. Aujourd'hui, l'île semble complètement à l'abandon, mais ses ruines font l'objet de temps en temps de travaux de restauration dont les déblais ajoutent à un délabrement désormais ancien. Ces travaux sont promus par le successeur du docteur Conte, Yves Durand, à la tête des « Amis de La Nadière » ; il a également hérité du fonds documentaire ayant appartenu au fondateur de l'association. Dans une déclaration publiée dans *Le Midi Libre*, cet agent immobilier de Sigean estime que l'île de la Nadière est « un patrimoine culturel régional, un lieu de mémoire authentique et privilégié qui mérite à plus d'un titre une place de choix dans cet environnement lagunaire exceptionnel, mais combien sensible, qu'il nous faut préserver »[6]. Toutefois, les modalités concrètes de « la restitution durable de l'habitat et la pérennisation du site »[7] envisagées dans un document de la même association demeurent pour le moment assez floues. Un projet de réhabilitation a été effectivement réalisé avec le financement du Conseil régional : un chantier de formation professionnelle destinée à 12 demandeurs d'emploi s'est déroulé sur 7 mois. En vue de sa mise en œuvre, un relevé architectural a été établi sous la supervision du Service départemental de l'architecture et du patrimoine (SDAP). À travers ce chantier de rénovation, l'Association annonçait que « la reconstruction d'une partie des maisons des pêcheurs permettrait de restaurer le village en lui donnant son identité et une activité liée à la vie de l'étang et à l'observation de la faune et de la flore »[8]. Aujourd'hui, « Les amis de la Nadière » sont propriétaires d'une trentaine de parcelles cadastrées dont la plupart avaient été léguées par des familles de l'île au docteur Conte. Dès les années 1960, lorsque les maisons étaient déjà à l'état d'abandon, ce don avait été fait en signe de reconnaissance pour les services rendus à la

communauté des pêcheurs par ce médecin considéré comme un bienfaiteur[9].

En 2003, lors des travaux de restauration conduits par l'association, des difficultés se sont manifestées. Ses organisateurs ne sont pas parvenus à trouver un financement pour 2004 et le chantier fut marqué par des relations difficiles avec les employés durant l'année 2005. Actuellement, les responsables de l'association restent vagues sur les actions futures de valorisation, à l'exception de leur demande concernant la nécessité d'un gardien demeurant sur l'île. Or, cette présence est interdite par la loi à cause du risque d'inondations.

Les « Amis de La Nadière » ont commencé également à envisager les possibilités d'une activité à vocation touristique et locative, mais celle-ci serait considérablement handicapée par les difficultés physiques, techniques et administratives d'accès à l'île par un large public. À cet égard, il est intéressant de remarquer la prolifération, sur la commune de Sigean, de nombreuses autres associations à vocation patrimoniale telles « L'association des amis du patrimoine culturel de Sigean et des Corbières Maritimes », « Les gardiens de la mémoire » et une nouvelle association dévouée à la connaissance et à la valorisation de l'île de l'Aute. Dans le cadre du projet des « archives du sensible », elles devraient toutes coopérer à la recherche de témoignages de la vie sur les îles et les rivages de l'étang sigeanais.

D'après l'architecte des bâtiments de France du SDAP, Soazick Le Goff-Duchateau, l'expert commandité par l'État pour étudier la faisabilité des travaux, le chantier, prévu sur quatre ans, devrait permettre une récupération avisée d'un lieu très fragile, ne pouvant faire l'objet ni d'occupations ni de visites touristiques. Tout en relevant que la rénovation présenterait des obstacles d'envergure et que la valeur immobilière des restes de cette « cité » des étangs est modeste, le SDAP reconnaît que l'intérêt architectural du site est éminemment lié à la dimension affective de ses retentissements mémoriels actuels. D'ailleurs, les problèmes inhérents à la propriété cadastrale ne sont pas négligeables. À cet égard, lors d'une réunion, la DRAC a recommandé la création d'une association foncière pour l'ensemble du site. Dans ce contexte, les limites factuelles et légales d'aménagement ajoutées à la fragilité physique des lieux sont constamment susceptibles de provoquer des conflits sur leurs usages patrimoniaux potentiels. Ainsi, la mission du SDAP est de garantir une restauration empêchant à la fois la disparition du bâti et la dégradation de son environnement. L'application de mesures limitant les flux des visiteurs doivent composer avec l'adoption d'une perspective pédagogique censée pouvoir illustrer le passé de la vie sociale des étangs et les aspirations de ceux qui se revendiquent comme les propriétaires légaux des constructions en chantier.

La commune de Port-La-Nouvelle s'est engagée en acquérant la première maison restaurée sur l'île après les travaux menés par l'association des « Amis de La Nadière ». Yves Bonhoure, adjoint au maire,

en charge de la conservation des îles de Sainte-Lucie et de La Nadière, m'a communiqué que tout en soutenant les actions de l'association présidée par Durand, les élus de Port-La-Nouvelle reconnaissaient les difficultés environnementales que la valorisation de l'île présente. Il évoquait le « dilemme » entre la tentation de l'ouverture touristique du site et le danger de son appauvrissement pour cause de fréquentation massive. À son avis, l'originalité et la « force » du lieu ne peuvent être préservées qu'à travers l'organisation d'un « cheminement unique », voire un itinéraire obligé, pour ses visiteurs.

Au cours de mon enquête, l'architecte des bâtiments de France m'a fait part des obstacles auxquels les services de l'État sont confrontés pour mener à bien une politique avisée de sauvetage de vestiges dont la valorisation manifeste, au niveau des équibres environnementaux, plusieurs contre-indications. Par exemple, rendre l'île accessible aux visiteurs s'oppose à l'activité de la pêche dans l'étang ; à cet égard, le SDAP est appelé à contrôler que la rénovation du bâti ne suscite pas des velléités immobilières. Ainsi, dans une perspective de valorisation patrimoniale, le même service doit à la fois encourager la mise en scène architecturale d'une mémoire retrouvée de ce lieu, à travers le relèvement et la réparation éventuelle des ruines, et constituer un bouclier juridique à leur exploitation commerciale.

Pour ce qui concerne le futur patrimonial de La Nadière, on peut s'interroger sur les intentions valorisatrices des « Amis de La Nadière » qui, tout en affirmant de ne pas avoir de projets immobiliers après la rénovation, envisagent d'être nommés gestionnaires du site par la commune de Port-la-Nouvelle. Ils affirment avoir déjà reçu des demandes d'utilisation des lieux comme espace de photographies de mode et d'expositions pour des artistes ou des artisans. D'après l'association en question, la Fondation Banque Populaire serait prête à financer la restauration du bâti à hauteur de 160 000 euros sur 3 ans. Cette Fondation a envoyé sur place, le 7 juin 2005, un architecte, qui a établi un rapport dans lequel il constate que le site est « très intéressant du point de vue de l'histoire et de l'ethnologie »[10]. Il préconise une mission d'étude pour « relever l'existant », effectuer une « analyse archéologique du site », une synthèse historique. Suite à cette mission, l'expert de la Banque constatait que « ce qui manque le plus semble être une vision claire de la finalité du projet et son soutien intellectuel » et qu'il est « indispensable d'avoir un projet global ». Le 18 juillet 2005, le sous-préfet a organisé une réunion. Lors de cette rencontre, le haut fonctionnaire a souhaité que la commune de Port-La-Nouvelle, avec l'aide du SDAP et du PNR, établisse un cahier des charges pour une étude de programmation (histoire du site, diagnostic précis, programmation envisagée, estimation financière). La commune serait le maître d'ouvrage et le SDAP coordonnerait du point de vue technique cette étude. Le PNR, dans l'objectif de suivre institutionnellement et scientifiquement la

création d'une exposition permanente à l'île de La Nadière, aurait comme tâche de soumettre également des propositions pour le cahier des charges et il propose de participer à la réalisation de l'étude (en allant solliciter, par exemple, des financements auprès de la DRAC et de la Région).

Sur un plan symbolique, on observe une situation polémique autour de La Nadière qui semble indiquer que la valorisation patrimoniale suscite des attitudes très contrastées selon les acteurs concernés. Quelques-uns des descendants des derniers habitants de l'île m'ont communiqué leur sentiment d'une expropriation, voire d'une menace implicite planant sur leurs mémoires les plus intimes. Au cours d'entretiens, j'ai remarqué de leur part une méfiance qui s'adressait davantage à l'encontre des écrits érudits actuels relatant l'histoire de l'île qu'aux usages immobiliers potentiels de ce bout de terre. En ayant renoncé à toute intention d'une nouvelle occupation physique de l'île, même ponctuelle, ils se considèrent plutôt comme les héritiers moraux de ses anciens habitants. D'une part, ils scrutent dans le travail des chercheurs la confirmation ou la preuve d'une aura émanant des traces tangibles, quoique à l'état de ruines, d'une histoire familiale marquée par la souffrance et la misère. D'autre part, ils semblent percevoir ces travaux de recherche comme des actes pouvant les déposséder d'une mémoire. Ils disent craindre que les entreprises patrimoniales n'édulcorent le vécu, fait de privations, de leurs proches. Ils se perçoivent implicitement comme les détenteurs « autochtones » d'un corpus mémoriel procédant de la parole de ceux-ci, disparus ou très âgés, que depuis longtemps ils ont pu récolter et voulu conserver. D'où l'impression d'exclusion du rôle hérité (mais aussi élaboré à travers leur activité de collecte de souvenirs oraux et écrits) de témoins et d'informateurs légitimes. Lors du processus d'archivage de l'histoire sociale de l'île, cette attitude émotionnelle a pu s'exprimer par une sensibilité accrue envers les reconstructions généalogiques : « ces gens-là [les derniers habitants] sont toujours vivants » m'a dit une descendante d'îliens. À travers cette remarque, elle voulait manifester le sentiment que des erreurs éventuelles dans la reconstruction des relations de parenté, loin de constituer des détails, pouvaient avoir dans son monde familial un retentissement important. Pour marquer son désaccord, avec les études et les initiatives déjà en place, la même interlocutrice a organisé durant l'été 2005 une exposition à Port-La-Nouvelle où, avec la participation d'une compagnie théâtrale, elle a mis en scène les objets censés représenter à son avis la mémoire de l'île dont elle se considère une des héritières.

Si dans la mémoire populaire, « la figure des *derniers* habitants revient comme un leitmotiv scandant la fin de l'épopée »[11], ce thème est ressenti comme un sujet « sensible » par certains acteurs locaux. Les conflits latents autour de ce micropatrimoine sont le miroir des enjeux identitaires et sociaux dont l'héritage immatériel du

passé révolu peut constituer un substrat mémorial encore actif, parfois virulent.

Dans son livre, *L'eredità immateriale*, Giovanni Levi a étudié la durée et les formes de diffusion d'un héritage reconnu au sein d'une communauté comme spirituel. Le texte de l'historien italien traite de croyances « magiques » et d'accusations de sorcellerie dans un village piémontais au 17e siècle[12]. Il montre que l'autorité de l'« immatériel » est un objet anthropologique significatif de l'intrigue à travers laquelle les acteurs d'un contexte historique *pensent* le pouvoir invisible à l'œuvre dans la transmission d'une qualité abstraite, mais sensible, dotée d'une efficacité sociale. De nos jours, la ville de Port-La-Nouvelle et le territoire du PNR sont devenus des arènes où s'expriment des agissements inhérents à l'histoire et à l'avenir de l'héritage patrimonial dont La Nadière est désormais le simulacre. Toutes proportions gardées et à une échelle phénoménologiquement plus réduite – heureusement beaucoup moins dramatique que le contexte décrit et interprété par Levi –, les usages potentiels du site de La Nadière rendent particulièrement sensibles des généalogies perçues comme immatérielles. Par le biais de l'identification au legs spirituel du passé ou de son appropriation cadastrale, discursive et symbolique, peuvent transiter des enjeux politiques ordinaires impliquant et opposant parfois entre eux les détenteurs « indigènes » de mémoires familiales (les descendants des derniers habitants de l'île) ; les valorisateurs d'une mémoire culturelle promue par le PNR de la Narbonnaise et sa responsable de la culture ; les chercheurs de témoignages historiques et ethnologiques, chargés par le PNR de produire un travail d'objectivation scientifique ; les entrepreneurs qui guettent des sources potentielles de retombées commerciales (l'association des « Amis de la Nadière ») ; les garants administratifs des travaux de restauration (l'adjoint au maire, en charge de l'île de la Nadière et de l'île de Sainte-Lucie ; l'architecte du SDAP).

Dans ce contexte, les clivages de la passation mémorielle entre générations incluent désormais la dimension patrimoniale et publique d'un bien auquel ceux qui sont affectivement, institutionnellement ou économiquement impliqués dans sa conservation reconnaissent une qualité « immatérielle » en tant que souvenir d'un autrefois à préserver. Ainsi, l'immatérialité reconnue consensuellement et mobilisée parfois conflictuellement est aussi un faire-valoir de stratégies locales de ré-acquisition métaphorique ou tangible d'un lieu aujourd'hui en perdition. Une telle transfiguration, malgré la fragmentation et la périodicité très espacée de ses diverses représentations sur le terrain, devrait se réaliser à travers l'édification patrimoniale d'une singularité « autochtone » significative du milieu lacustre d'antan et de son organisation sociale.

Autour du « futur passé » de La Nadière, la fragilité des équilibres semble relever de la réciprocité difficile entre les diverses demandes

avancées par les interlocuteurs que j'ai rencontrés. En reprenant l'intitulé du programme plus général émanant du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, nous pourrions en conclure qu'il s'agit certes d'« archives du sensible » mais aussi d'« archives sensibles » d'après l'ancien nom du même projet. La Nadière, île intérieure, entourée par les terres, est devenue aussi une île antérieure, une sorte de cité fantôme en miniature où l'imagination architecturale et muséale devrait rendre possible, un jour, la sauvegarde de ses restes et la jouissance de son aura. Si d'après les divers acteurs impliqués, l'atmosphère d'un temps révolu qu'on ressent en l'observant de près et de loin est susceptible d'une valorisation, les formes de celle-ci demeurent opaques. Leur réalisation incertaine apparaît brouillée par les aspects flous et ambigus des diverses approches culturelles, institutionnelles et familiales concernées. Activées par la conservation de ruines adoptées comme si elles étaient un réceptacle moderne d'un microcosme du passé, ces archives du sensible peuvent être considérées également comme des archives dont la sensibilité, dans un jeu de va-et-vient, se structure en relation avec la construction écrite ou visuelle de leur immatérialité patrimoniale. À travers la réécriture et la mise en scène de son histoire, le legs immatériel, conservé dans les archives et détaché du vécu d'antan, semble laisser préfigurer le développement futur des ressources matérielles et symboliques de sa mémoire durable.

Les pratiques patrimoniales déclenchées entre autres par l'implication du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée que nous avons tenté de cerner à travers le cas de La Nadière nous apparaissent marquées par la nécessité de faire adhérer la recherche d'un consensus politique local avec une reconnaissance publique, écrite et visuelle, de la portée invisible, intangible et pourtant « spectaculaire » (Kojève, *infra*) de l'héritage évoqué par les modes de vie aujourd'hui évanouis des pêcheurs d'anguilles de l'étang de Bages et Sigean. À travers la production de documents écrits et visuels, l'« archivage » de La Nadière ainsi que les projets immobiliers et muséaux censés transfigurer la dimension vénérable d'un temps révolu avivent les raisons d'être contemporaines d'un monde imagé comme ayant été « traditionnel ».

D'après Alexandre Kojève, « Toute Tradition proprement dite, c'est-à-dire ayant une valeur et une réalité *politiques*, est nécessairement *orale* ou spectaculaire, c'est-à-dire directe. Un écrit est, de par sa nature, *détaché* de son support matériel – de son auteur qui le fixe dans le temps […] »[13]. La mise en textes d'une société « traditionnelle » peut se révéler féconde d'usages politiques ; sur les terrains de l'ethnologie, comme l'exemple dogon le montre, nous pouvons également observer des phénomènes d'« oralisation » traditionaliste et de théâtralisation des écrits érudits ou littéraires. Pourtant, les mots de Kojève, interrogeant d'une manière quelque part provocatrice la relation de

l'écriture à la « tradition », nous invitent à réfléchir au processus d'immatérialisation de l'autorité du passé dans lequel toute « archive » est impliquée, à son *corpus* défendant.

La limite immatérielle à l'œuvre : la Fête de l'ancienne frontière occitano-catalane.

- Les lieux de la frontière.

À travers l'invention d'une frontière dorénavant immatérielle le paysage peut devenir la « Porte » d'un monde à valoriser. Cette vision, suggérée dans la Charte du PNR de la Narbonnaise, où il est question de développer le concept de « Porte de l'Occitanie », a été reprise dans le projet « Corbières, Porte d'Occitanie », coordonné par le Parc. Un tel programme a pour but la valorisation des vestiges de l'ancienne frontière occitano-catalane et de ses voies de circulation. Déclinant le succès de l'invention du pays cathare, l'inventaire des sites de cette ancienne frontière entre Espagne et France signale l'intention de développer des circuits touristiques focalisés autour de l'existence historique d'une frontière « millénaire » comme les restes de la ville fortifiée de Pech Maho sembleraient, d'après certains, le prouver. Cette limite, visible aujourd'hui à partir des châteaux de Leucate et de Fitou, sur le littoral, devrait amener ses usagers contemporains à mieux connaître l'aire des Hautes Corbières. Dans ce cadre, d'après les promoteurs de la mise en patrimoine de l'ancienne frontière, le musée des Corbières de Sigean est destiné à devenir un lieu d'interprétation et d'exposition.

En 2003, le PNR a confié à Marc Pala, membre de l'association des « Amis du patrimoine culturel de Sigean et des Corbières », géologue de formation, archéologue amateur et viticulteur, un rapport descriptif des vestiges archéologiques concernant les voies et les frontières dans les Corbières. Du point de vue des responsables de la politique culturelle du PNR, le thème de « l'ancienne frontière » est susceptible de devenir un sujet fédérateur pour les communes intéressées par son action. La connaissance du territoire de Marc Pala a été considérée comme cruciale pour la réalisation de ce programme à la fois d'étude et de valorisation des lieux. Un tel projet avait pour objectif un réexamen de la notion de frontière historique applicable à une requalification culturelle de l'aire. Associé à celui des routes la croisant, le thème de la frontière est censé répondre à cette logique du respect et de l'ouverture identitaire que le PNR a l'intention de privilégier. Espace marqué par l'histoire de conflits mais aussi d'échanges, la représentation de la limite du passé est construite par Pala autour de deux axes : l'axe est-ouest, signalant depuis la préhistoire l'existence d'une frontière entre les diverses peuples qui se sont succédé dans l'occupation du sol et l'axe nord-sud le traversant, dont la *via domitia* est le tracé éminent.

En 1258, le traité de Corbeil entre la France et le royaume d'Aragon établit les Corbières comme ligne de démarcation entre les deux pays. Pendant quatre siècles, jusqu'en 1659, lors du traité des Pyrénées, ces confins ont été maintenus. Aujourd'hui, le tracé de cette ancienne limite suit approximativement la démarcation des départements de l'Aude et des Pyrénées-Orientales et correspond à la partie sud du Parc. D'après Marc Pala, cette région est traditionnellement une terre de frontière(s) : ses limites physiques visibles, avec les diverses crêtes, sont devenues aussi, à partir de l'Âge du fer et du bronze en passant par le Moyen Âge, des limites « symboliques, ethniques et culturelles »[14]. Les vestiges d'un système de fortifications et de nombreuses voies de communication permettent encore aujourd'hui de relever les traces d'activités d'échanges comme le pastoralisme, le chaufournage, la verrerie, la charbonnerie. L'objectif de l'étude de Pala a été de fournir une documentation rappelant, « transversalement », les diverses périodes historiques ayant affecté la transformation de ce paysage. Ses observations directes sont enrichies par des fiches monographiques de sites ; un inventaire, des prises de vue et une bibliographie. Le classement des lieux suit le principe d'une distinction entre endroits à cacher au public pour les préserver, sites à restaurer ou à fouiller, sites à valoriser, sites à fouiller et à valoriser. Selon le PNR, à partir de l'exemple du pays cathare, ce travail qui permet une meilleure connaissance du territoire en lui conférant une identité historique originale, devrait, à terme, inciter les élus locaux à développer des politiques de valorisation.

Dans le texte de Pala, la frontière est donc traitée comme une limite physique qui est aussi un lieu de passage et de fondation. En ce sens, c'est la notion de « frontière poreuse »[15] que l'auteur privilégie. D'après le titre d'un paragraphe de son « Rapport d'étude» adressé au PNR, la frontière est conçue aussi comme un héritage. Ainsi, à travers l'inventaire commenté des lieux fortifiés, des postes de guet, des édifices religieux, des lieux-dits, des principales voies, la frontière est définie comme un espace de gravitation identitaire. Dans ce contexte, le renouvellement d'un regard historique et géographique sur un tel héritage devrait être scandé par des « […] étapes qui conduisent à une véritable valorisation, prélude d'une "exploitation raisonnable et raisonnée" qui s'adresse en premier lieu aux populations locales (appropriation du territoire, quête identitaire, maintien d'un art de vivre au pays…) et en second lieu aux touristes, adeptes d'un tourisme de terroir en quête d'authenticité territoriale »[16].

Au cours d'une rencontre à laquelle j'ai pu assister, en mai 2006, à l'occasion d'une manifestation dénommée « Le bistrot du Parc » sur le thème de l'« ancienne frontière », Marc Pala a précisé sa démarche affirmant que la frontière a été constamment réinventée. Il s'agirait donc d'une notion politique qui est aussi liée à l'imaginaire. Étant par définition poreuse, la frontière serait une

sorte de centre dynamique produit et alimenté par le croisement de la limite avec les chemins qui la traversent. En envisageant cette ligne de démarcation et de passage comme un espace qui se situe entre les principes de la fondation et de l'affrontement, il parle de son travail ethnoarchéologique comme d'une recherche/inventaire d'objets, de sites, de chroniques qui peuvent être des témoins du devenir de la frontière et des inventions successives qui l'ont perpétuée. Pala dirige également son attention vers des éléments discursifs, présents dans des documents d'archives, dans la littérature orale et utilisés encore localement, qui fonctionnent comme des « confusions volontaires »[17]. Repoussant les limites ou changeant les significations de lieux, de noms, d'objets censés être les supports des revendications identitaires ou foncières, ces matériaux de la topographie, parfois mythique, signalent une dynamique anthropologique à l'œuvre dans bien d'autres contextes où l'affirmation nationale et ethnique cohabite avec des relations d'hybridation. La relecture critique adoptée par Pala m'est apparue sciemment ambivalente : la conscience du caractère construit, voire factice ou fictif, des appartenances de la limite, se combinerait avec la recherche affichée d'une politique de patrimonialisation de la frontière impliquant la mise en scène d'une telle entité historique et géographique. Cette forme de théâtralisation archéologique du territoire implique également la reprise mémorielle des différences « culturelles » : entre Occitans et Catalans bien entendu mais aussi surtout entre les cultures d'un espace du passé, aujourd'hui imagé, et l'hégémonie linguistique et culturelle ironiquement dite « hexagonale ».

La limite qui fut politique, juridique et militaire devient une représentation contemporaine de l'idée archétypale d'une frontière physique naturelle investie à travers les différentes époques historiques de son invention. L'origine imaginée comme simultanément révolue et vivante devrait aujourd'hui conforter une stratégie de justification patrimoniale délibérée. En suivant cette perspective à double tranchant, où la fiction de la politique s'associe à la « vérité » morphologique des lieux, Pala poursuit une recherche inventive de la perpétuation d'une frontière disparue comme réservoir d'identifications contemporaines. La frontière disparue à jamais est re-créée comme le lieu anthropologique d'une fondation territoriale moderne incitant à un renouveau économique et culturel inspiré par la valorisation des identités et des produits locaux. Dans cette intention créatrice d'un territoire du PNR, réside la tentative de présentification – mémoriale, festive et touristique – de la limite politique révolue en ressource actuelle sur laquelle investir. À travers l'espace de la frontière perçu comme une étendue traversée par des échanges, Pala parle également d'une culture qui doit anticiper et soutenir le développement économique.

La rencontre de Fitou à laquelle j'ai assisté avait lieu dans la Cave coopérative. La mise en scène

d'un bistrot savant autour d'une dégustation de vins, en présence de nombreux élus, intégrait des modalités bien connues et expérimentées de valorisation : les produits du terroir, transformés en symboles d'une redécouverte à la fois érudite et informelle des valeurs de la convivialité seraient donc en mesure de requalifier le territoire en question. Ainsi, le Parc naturel régional de la Narbonnaise en Méditerranée devrait être le garant de la multiplicité de ses identités divisées, parfois anciennement frontalières mais unifiées ou synchronisées par la démarche patrimoniale. Ces identités sont perçues comme productrices d'une différenciation intermittente, adaptée à la logique variable de l'économie de la culture. Comme l'a fait remarquer Pala, s'adressant aux élus présents : dans le sillage de la construction d'un pays cathare, mais d'une manière qui devrait être moins ostensiblement marchande, « la frontière semble intéresser les partenaires ». Au demeurant, Pala a affirmé sa conviction de la nécessité d'*échanger* la thématique de la frontière : « cette thématique est un bon outil pour le développement local ». À ce propos, un des responsables de la Cave coopérative qui accueillait le « Bistrot du Parc » a stigmatisé d'une manière voilée le choix des vignerons catalans d'adhérer à la dénomination « pays catalan » et non à celle, considérée comme fédératrice, liée au terroir des « Corbières ». D'ailleurs, au cours du débat qui a suivi la communication, la notion d'autochtonie était utilisée couramment comme l'expression d'une ressource locale mobile, pouvant regrouper les diverses identités de l'ancienne frontière. Ainsi, cette notion était envisagée comme significative de la négociation implicite d'intérêts qui « peuvent coïncider avec ceux des touristes » (Pala).

- La fête.

La fête de l'ancienne frontière occitano-catalane a été créée à Embres en 1998, par l'association des « Amis du patrimoine », dont Marc Pala fait partie, puis organisée à Fitou et par la suite à Feuilla en collaboration chaque année avec une commune différente : Leucate, Sigean, Narbonne. Depuis 2003, elle se déroule uniquement à Feuilla. Ce petit village d'environ 80 habitants dont plus d'une dizaine sont de nationalité étrangère (surtout des Anglais), commune adhérente au projet de PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, se situe en pleine garrigue, à 35 kms au sud de Narbonne et à 10 kms du littoral, à la limite sud du territoire qui recouvre exactement la partie orientale de l'ancienne frontière.

Au départ, la manifestation était liée à l'idée de la randonnée au long de l'ancienne frontière. Aujourd'hui, l'axe randonnée, accompagné d'un commentaire érudit, est associé à d'autres composantes : la gastronomie, le conte, des activités ludiques et musicales variées. Cette journée avait aussi été conçue par le PNR pour rééquilibrer l'offre culturelle entre le littoral et la zone rurale, et donc pour y favoriser le tourisme selon le principe, maintes fois affirmé dans les documents que j'ai pu

consulter, du « développement durable ». Dans ces documents, la mise en valeur du patrimoine rural et des vestiges de la limite historique entre pays catalan et l'espace occitan s'associe avec l'intention de renouveler des liens culturels pouvant amener à une nouvelle construction du territoire. Parmi les partenaires culturels locaux qui sont en relation avec ce programme du PNR, il y a la communauté de communes de Sigean, les « Amis du patrimoine des Corbières », l'association « Musiques et danses en Languedoc-Roussillon », la Fédération française de randonnée pédestre, l'Institut d'études occitanes, Radio Lengua d'Oc.

Lorsqu'en 2003, la fête a eu lieu à Feuilla, la journée a trouvé un écho dans la presse locale et environ 800 personnes ont participé à l'événement marqué par une excursion pendant laquelle deux guides racontaient à une centaine de randonneurs l'histoire de cette frontière. Par la suite, un botaniste et un géologue ont effectué une lecture du paysage des Corbières. Au cours de la même journée, un banquet de cuisine catalane, des danses traditionnelles, la projection du film « Jour de fête » de Jacques Tati ont été proposés. D'après les estimations des services du PNR, 80% des maires de la communauté des communes des Corbières en Méditerranée étaient présents. Les manifestations successives ont répété avec de légères modifications le programme de cette édition de 2003 qui a eu lieu uniquement à Feuilla.

Au cours des années, la randonnée dont le parcours change chaque fois s'est affirmée comme un des moments les plus significatifs de la journée. Les itinéraires toujours nouveaux sont conçus par les organisateurs pour familiariser les visiteurs avec un milieu – la garrigue – redevenu sauvage après avoir été au cours des siècles fréquenté par des bergers, des militaires, des contrebandiers, des bûcherons. En revivant cet espace de la limite à traverser, les marcheurs sont confrontés aussi à une nouvelle limite, peut-être la plus concrète du point de vue physique : celle d'une barrière végétale qui a fini par renfermer un espace désormais abandonné par rapport à la densité des échanges d'antan. D'ailleurs, les opérations préalables de débroussaillage pour rendre les anciens chemins à nouveau praticables représentent pour les bénévoles impliqués dans la préparation de la fête de Feuilla une initiation à la microtoponymie d'un territoire qui auparavant était très partiellement « aménagé » et connu seulement par les chasseurs de la région.

Bien au contraire de toute frontière véritable, la mise en patrimoine de la frontière occitano-catalane mue l'ancienne limite en espace où le passé est en quelque sorte invoqué comme un moyen de transit vers la destination contemporaine de l'aire intéressée. Nous retrouvons ici, me semble-t-il, la perception de l'« origine » en tant que *terminus ad quem* et non pas comme *terminus a quo* proposée par mon interlocuteur béninois (voir *supra*). Sur l'ancienne frontière occitano-catalane, cette transformation en une invitation au voyage

ethnologique et archéologique se révèle être le mobile d'une contemplation paisible de siècles d'affrontements politiques ou, plus modestement, fonciers. En ce sens, elle produit également un effet de mise en loisir des archives du présent. Les regards du touriste ou du randonneur scrutent une nature ensauvagée rendue accessible à nouveau par les coups de sécateur et de faucille qui ont préalablement ouvert le chemin. Aujourd'hui, cette nature devrait suggérer à ses visiteurs l'existence de chemins et de modes de vie disparus. Ainsi, elle semble acquérir le statut d'une petite « aire culturelle ». Penchés sur ses traces matérielles éparses, les randonneurs ont la possibilité de remémorer ponctuellement – le temps d'une balade au cours d'un jour férié – des histoires qui, transmises durant la marche par leurs « derniers » détenteurs et pisteurs, semblent émaner de l'immatérialité conquise des temps anciens.

Récemment, les responsables de la manifestation ont essayé également d'associer d'une manière informelle la commune catalane « mitoyenne » d'Opoul dans les Pyrénées-Orientales à l'organisation de la fête. En vue de la consolidation potentielle de cette association, la situation du village abandonné de Perillos apparaît intéressante. Habité dans le passé aussi par des gens originaires de Feuilla, mais situé du coté catalan, près d'Opoul, Perillos a fini par être imaginé comme une synthèse de l'histoire de l'ancienne frontière. L'hybridation des identités est également présente dans le langage parlé *in loco* : un mélange de français, occitan et catalan. Dernièrement, au cours de la journée en plein air du dimanche de Pentecôte, Perillos est devenu le lieu de retrouvailles conviviales entre les habitants des communes limitrophes de Feuilla et Opoul, situées respectivement des deux côtés de l'ancienne frontière et correspondant à l'actuel partage administratif entre l'Aude et les Pyrénées-Orientales. En passe de devenir un rendez-vous rituel de rencontre entre des groupes d'Occitans et de Catalans, ce village aujourd'hui partiellement en ruines, mais animé par des initiatives culturelles saisonnières, représentait pour mes interlocuteurs locaux un lieu symbolique de la continuité historique séparant et associant les deux identités.

Perillos est un espace formellement « vide » qui se prête à être rempli de nouvelles pratiques métaphoriques. Lieu commun mais abandonné, reflétant comme en abîme le temps révolu de l'ancienne frontière, « Perillos est la limite », comme me l'a communiqué un interlocuteur, fervent défenseur de son appartenance à la culture catalane. Par cette expression, il voulait probablement signifier que Perillos a été le foyer d'un processus d'hybridation identitaire. Aujourd'hui, cette limite est un des espaces d'un temps ponctuellement retrouvé à travers l'organisation d'apéritifs, de pique-nique, de parties de pétanque. Il s'agit de « moments forts », ludiques, scandés par les moqueries réciproques que les Catalans et les Occitans s'échangent et qui parfois dans le passé comme encore de nos jours

(lors des matchs de rugby par exemple) pourraient éventuellement se corser. Au cours des situations festives auxquelles j'ai participé, ce genre d'interactions m'a fait penser à une version locale qui, sans lui ressembler du point de vue de la comparaison strictement ethnographique, évoque la dynamique des relations dite « à plaisanteries » étudiée par les ethnologues dans de nombreuses sociétés africaines. Parmi des groupes se reconnaissant comme alliés ou partageant les mêmes milieux, ces relations impliquent la possibilité de s'adresser impunément des remarques facétieuses, parfois obscènes, qui à travers leur réitération consolident des liens où la familiarité des rapports est inextricablement mêlée à l'affirmation d'une différence. Or, sur l'ancienne frontière languedocienne, les acteurs des (auto)représentations identitaires se reconnaissent à travers leurs appartenances à des entités linguistiques et culturelles qui seraient sans aucune équivoque possible distinctes et pourtant indiscutablement très proches. D'ailleurs, lors de ces rencontres conviviales, j'ai eu l'impression que pour les Occitans qui y participaient la confrontation avec les représentants d'une identité catalane bien vive, réactivée au cours des dernières décennies par l'essor politique et économique de la Catalogne du Sud, « espagnole », stimule leur sentiment d'appartenance culturelle. La question de l'ouverture patrimoniale de la limite historique est considérée par certains élus comme un enjeu économique et politique potentiel en vue d'un développement. Pourtant, d'après les interlocuteurs que j'ai pu rencontrer en 2006 au cours des mois qui ont précédé l'organisation de la fête à Feuilla, la construction de cette tendance ne va pas de soi. D'ailleurs, en dehors des échanges que j'ai pu observer à Perillos, qui restent encore limités à un cercle restreint d'intervenants, la participation des Catalans à la Fête de l'ancienne frontière demeure problématique. La mise en valeur d'une identité commune et séparée en même temps ne se montre pas aisée à représenter du fait notamment d'une certaine méfiance du coté catalan à l'égard d'une manifestation qui semblerait produire un phénomène d'appropriation identitaire de la part occitane. La journée de Feuilla est donc ressentie par certains des Catalans que j'ai pu questionner comme une manifestation festive « *gabach* » (c'est-à-dire non catalane), promue par un PNR basé dans l'Aude et consacrée à la promotion de sa politique patrimoniale *via* la question de la culture occitane. À leur tour, à plusieurs reprises, mes interlocuteurs audois m'ont signalé les difficultés d'impliquer massivement les habitants des villages catalans voisins à l'événement.

Lors de mes rencontres avec Henri Fouran, le maire de Feuilla, et Catherine Hublau, la présidente du comité des fêtes et de la fête de l'ancienne frontière, nous avons discuté de cette idée de frontière vivante dans les mémoires locales et « dramatisée » par l'action de Marc Pala et du PNR. Si le minuscule village de Feuilla est devenu en tant que centre de la

Fête, un lieu emblématique d'une histoire oubliée redécouverte, d'après le maire, la valorisation de l'ancienne frontière a été perçue par ses habitants comme une petite investiture émanant du Parc. Toutefois, cette forme de reconnaissance n'aurait pas coïncidé avec une réactivation identitaire très forte. La présence de plusieurs étrangers – la présidente du comité de la fête étant elle-même suisse – semble favoriser une perception éminemment festive ou patrimoniale de l'appartenance « ethnique » mise en scène par l'évènement. En ce sens, pour les anciens et les nouveaux habitants de Feuilla, la fête s'affirme plutôt comme un lieu emblématique d'un dédoublement de l'idée même de frontière et la *fête* qui lui est consacrée « se traite elle-même comme patrimoine et spécialise certains de ses acteurs dans ce traitement »[18].

Séparant et unissant le pays catalan et l'entité occitane et en même temps définissant cette dernière par rapport à l'identité nationale, la mise en scène de l'ancienne frontière occitano-catalane apparaît pouvoir produire un effet de « différence culturelle » qu'implique *de facto* la relation avec une autre frontière culturelle : celle qui concerne les usages contemporains de l'occitanité et la réalité française et européenne. Au demeurant, j'ai pu moi-même remarquer que ma présence sur place en tant que chercheur en mission pour le ministère de la Culture et travaillant en collaboration avec les responsables du PNR était perçue, avec une satisfaction très discrète, comme la preuve d'un intérêt que des instances extérieures (et notamment aussi « européennes », et du fait, peut-être, de ma nationalité italienne) adressaient à cette manifestation.

Si le PNR ou plutôt son action culturelle, productrice d'un territoire patrimonial, représente une source de matérialisation de l'héritage immatériel dont l'identité occitane devait constituer un des vecteurs, il semble intéressant de mieux cerner le rôle des militants occitans. De nos jours, la fête de l'ancienne frontière ne semble pas se prêter à des revendications concrètes, mais elle reste un lieu de mobilisation d'éléments identitaires potentiellement transposables dans des contextes plus « politiques ». La participation de nouveaux résidents, d'origine étrangère, de Feuilla à la manifestation de soutien de la diffusion de l'apprentissage de la langue occitane dans les écoles, qui a eu lieu à Carcassonne en octobre 2005, ainsi que l'implication de Marc Pala lui-même, en tant qu'adjoint à la culture à la mairie de Sigean, dans la création d'une *calandreta* (école dispensant son enseignement en occitan) qui devrait être installée dans la commune, constituent deux exemples des interactions actuelles entre les espaces festifs et pédagogiques du patrimoine et les mouvements d'affirmation de la culture occitane. Cet argument m'est apparu évident lors de ma rencontre avec Alain Rouch, responsable de l'Institut d'études occitanes de Carcassonne. Ce centre est un lieu de croisement entre l'éducation, la

recherche sur la culture occitane et les demandes communautaires de valorisation du terroir.

Tout en stigmatisant l'absence d'outils permettant une communication véritable de la langue et de l'histoire de la civilisation occitanes, Rouch considère que la fête de l'ancienne frontière représente une forme de récupération d'un passé historique où l'opposition d'antan se décline selon le registre d'une solidarité régionaliste dans une perspective qu'il considère comme anticentralisatrice. Mais, confirmant ce qu'il m'avait déjà été dit à Feuilla, il a remarqué que d'éventuels interlocuteurs catalans ne s'engagent pas dans cette manifestation : « ils regardent plus vers le sud » dit Rouch, c'est-à-dire vers la Catalogne « espagnole ». Aujourd'hui, pour ceux qui se revendiquent comme militants occitans, l'affirmation d'un espace de la différence culturelle semble ne pas nécessiter la dualité avec l'entité catalane que l'idée de la frontière malgré tout véhicule. Toutefois, Alain Rouch précisait que les groupes d'artistes occitans ne sont jamais invités aux festivals consacrés à la culture catalane. À ce propos et pour faciliter les relations à venir, il proposait l'idée d'une nouvelle randonnée traversant (et non plus longeant) l'ancienne frontière et sollicitant donc un investissement participatif et identitaire plus important de la part des Catalans. D'après les intentions de son organisateur principal, Marc Pala, cette idée sera très probablement mise en pratique au cours de la randonnée de 2007. Néanmoins, au cours de l'édition 2006 de la fête à laquelle j'ai pu assister, la présence d'une fanfare catalane, d'un groupe d'habitants d'Opoul, qui déjà lors de la journée de la Pentecôte à Perillos avaient eu des échanges conviviaux avec ceux de Feuilla et le succès de la conférence d'un historien catalan, spécialiste de la frontière, Alain Ayat, pourraient indiquer le début de rapports plus suivis entre Catalans et Occitans en matière de valorisation patrimoniale d'un territoire « frontalier » commun. D'ailleurs, tout en analysant l'histoire des échanges et des migrations de chaque coté de l'ancienne frontière, le même chercheur critiquait l'adhésion inconditionnelle à l'entité catalane espagnole dont, selon lui, sont devenus tributaires les représentants politiques roussillonnais. Ces derniers « oublieraient » ainsi les singularités linguistiques et culturelles ainsi que les échanges transfrontaliers dont leur région a été historiquement le foyer.

On peut tenter d'esquisser une brève comparaison avec La Nadière : dans les deux cas, ces lieux en marge des flux touristiques font l'objet d'une redécouverte et d'une mise en scène. Il s'agit de contextes où les reflets du passé sont construits comme des éclairages contemporains d'époques révolues. L'action culturelle se met en scène comme œuvre de requalification du territoire. En recomposant l'espace telle une mosaïque de « situations fortes », ces opérations nécessitent le déploiement de formes patrimoniales ou ludiques de certains de leurs éléments considérés comme représentatifs. Comme pour La Nadière, nous

assistons à Feuilla à une production transversale de la valeur d'exotisme d'un microcosme censé représenter la confluence d'une histoire ancienne avec la cristallisation pédagogique ou festive de son souvenir. Le village de Feuilla ou l'îlot de La Nadière, du fait de leur fragilité environnementale mais aussi de la rareté des flux de visiteurs qui les investissent, deviennent ainsi des musées intermittents où l'imaginaire historique miniaturisé peut se muer en une mémoire périodiquement restaurée.

Notes :

[1] Christian Jacquelin, « Les archives sensibles du territoire du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée », Drac Languedoc-Roussillon, 2004 : 7.

[2] Sur la notion de « frontière introuvable », voir Christian Bromberger et Alain Morel, « L'ethnologie à la preuve des frontières culturelles », pp. 3-24 ; Thomas K. Schippers, « Trouver la bonne distance », pp. 27-37, *in* Christian Bromberger et Alain Morel (dir.), *Limites floues, frontières vives*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2000.

[3] Anne Laurent, « Proposition d'étude en réponse à la commande du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée », 2004 : 7.

[4] C'est moi qui souligne.

[5] Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès, « Projet d'exposition L'île paradoxale », PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, sans date, p.1-2.

[6] Cité par Anne Laurent, « En quête de l'île mystérieuse…l'île de La Nadière sur l'étang de Bages-Sigean », Présentation du projet de recherche (en vue de la préparation du DEA en sociologie-anthropologie), Université de Perpignan, 2003 : 3. Au cours de mes enquêtes dans la région, j'ai sollicité un entretien avec Yves Durand. Ce dernier n'a pas souhaité me rencontrer, m'indiquant que je pouvais récolter toutes les informations disponibles auprès du PNR.

[7] Cf. Association « Les amis de La Nadière », Projet « Musée Village Historique de Pêcheurs », document interne à l'Association, 2004.

[8] Association « Les amis de La Nadière », Projet « Musée Village Historique de Pêcheurs », *op. cit*., page non numérotée.

[9] Cf. Anne Laurent, « La communauté de pêcheurs de l'île de La Nadière. Étude de référence documentaire », PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, 2005.

[10] « L'île de la Nadière. Projet d'étude de programmation », document de travail, PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, sans date, p.1.

[11] Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès, « Projet d'exposition L'île paradoxale », PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, sans date, p. 2.

[12] Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento,* Torino, Einaudi, 1985.

[13] Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité,* Paris, Gallimard-NRF, 2004 [1942].

[14] Communication verbale.

[15] Marc Pala, *Voies et frontières à l'époque médiévale dans les Corbières orientales*, Rapport d'étude, PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, 2005 : 2.

[16] I*dem* : 5.

[17] Marc Pala, communication verbale.

[18] Daniel Fabre, « L'Histoire a changé de lieu », *op. cit.* : 32, note 17.

Conclusions

Dans un texte sur la société grecque ancienne, Louis Gernet apercevait dans les deux niveaux du « caché » et de l'« apparent » un rapport d'inférence entre les aspects invisibles d'un patrimoine et la présence d'un héritage, expression visible d'un substrat tout à la fois secret et concret[1]. Le visible aurait occulté le non-connu tandis que l'invisible aurait sauvegardé la continuité d'une propriété. Gernet notait que le mot τεκμηριου que l'on peut traduire par l'*apparent* en tant qu'*indice*, « symbolise à sa manière un tournant, une nouvelle civilisation juridique : dès lors que le système primitif des preuves décisoires a fait place à un régime de libre administration de la preuve, l'inférence dite rationnelle du "visible" au "non visible" (au fond, celle du fait au droit) est devenue constante et obligatoire »[2]. L'apparence du bien serait fondée sur une « non-apparence », dimension cachée légitimant la conversion d'un patrimoine en héritage se perpétuant comme « fortune visible ». Chez les Grecs, il y aurait donc une relation entre les lois de succession patrimoniale d'un bien et les signes garantissant la transmission matérielle de sa valeur économique. Gernet écrivait plus loin : « Dans l'un et l'autre domaine, on a pu reconnaître, au fond, un jeu d'opposition entre valeurs. Sans doute, quand on passe de l'un à l'autre, la dialectique du visible et de l'invisible comporte-t-elle une inversion : c'est la fortune visible qui est d'abord la fortune "réelle" (le mot est resté dans le droit), au lieu que c'est l'être invisible qui est l'être véritable »[3].

D'après les versions françaises des documents procédant de l'Unesco et des autres instances responsables du patrimoine mondial de l'humanité, la formule « patrimoine immatériel » entretient une relation particulière avec son « homologue » anglo-saxon de « *intangible héritage* ». En fait, la traduction de ce qui devrait être la même idée semblent réaliser moins le transfert linguistique d'une équivalence que la tentative de parachèvement sémantique d'un concept, par ailleurs, fluctuant. Si, comme l'a souligné Mariannick Jadé, «…le terme francophone "intangible", qui porte l'idée de permanence, ne peut pas être retenu car ces formes d'expression restent en constant état de flux »[4], l'interaction interne au couple *intangible*/*immatériel* nous aide, peut-être, à mieux cerner la complexité relative non seulement à la construction institutionnelle et programmatique du patrimoine immatériel (pour continuer à utiliser l'expression française), mais également les contradictions inhérentes aux élaborations et aux représentations plus générales du patrimoine culturel. Dans les contextes disparates où elle se produit, l'idée d'un être ou d'une portée

« invisible » de la tradition est donc évoquée à travers des signes ou des fragments rendant manifestes et actuelles les qualités intrinsèques d'un espace anthropologique. Mais, il s'agit non seulement d'une dialectique irrésolue entre l'apparent et l'invisible, pour reprendre la référence au texte de Gernet, mais aussi entre les dimensions permanentes et mouvantes des imaginaires mémoriaux. Toute mémoire sociale se structure autour de l'idée d'une authenticité en perdition relative à l'expérience ou à la propriété d'un bien physique et symbolique du passé. Cette transmission pose implicitement la question relative aux modalités de la chaîne patrimoniale aptes à définir, transporter et transfigurer les matériaux culturels qui émergent, selon les circonstances, comme représentatifs d'un héritage.

L'immatérialité reconnue par les acteurs du patrimoine opère également comme un miroir qui reflète les conditions évolutives des procédures et des savoirs locaux à l'œuvre dans l'édification d'un thème culturel d'une société donnée. L'action créatrice d'éléments désignés comme significatifs, qui deviennent à la fois des indices patrimoniaux et des preuves « traditionnelles », exprime l'intérêt exercé sur le « bien » par des opérations de conservation du paysage, de l'architecture dite vernaculaire, de phénomènes rituels, et par la reprise rhétorique et dynamique à la fois de mythes fondateurs ou savants que les représentants attitrés des communautés intéressées suscitent et se réapproprient. De son côté, l'intangibilité censée résister aux mutations de toute société humaine soulève la question de sa perte potentielle qui justifierait l'intervention protectrice d'instances internationales comme l'Unesco et ses organismes de consultation. En fait, la découverte et la mise à/au jour des origines peuvent préfigurer la sauvegarde d'une « perte durable » du passé, c'est-à-dire de la caducité d'une tradition qui, pourtant, n'en vient jamais à son extinction. La patrimonialisation d'un bien ordonne son « développement durable » ainsi que sa conversion de *source* de valeurs en *ressource* qui devrait consentir aux sujets qui se revendiquent être les « propriétaires » d'affronter les défis d'une modernisation que, d'une manière apparemment paradoxale, il faudrait poursuivre et atteindre tout en s'en protégeant. Cette posture permettrait d'éventer donc les menaces d'une paupérisation homogénéisant l'étendue des connaissances intellectuelles et techniques ainsi que la durée symbolique de la culture.

La notion d'« immatériel » m'est apparue parlante pour nombre des interlocuteurs que j'ai rencontrés au cours de mon travail sur des terrains très différents et éloignés. Tout comme dans les phénomènes de qualification du patrimoine dit matériel, la perception de l'immatérialité du passé (« traditionnel ») est l'effet produit par une distanciation intellectuelle, qui est aussi mémoriale, instituant l'idée d'appartenance opérationnelle ou d'adhésion morale à une entité culturelle du passé

ou à des faits historiques. Mon enquête autour d'une prétendue spécificité du « patrimoine immatériel » se termine momentanément par l'hypothèse que les acteurs des contextes faisant l'objet de mon étude ont conscience que la visibilité, la dicibilité, la tangibilité de leurs « mémoires culturelles »[5] reposent sur des supports matériels précaires et parfois assumés (ou revendiqués) comme immémoriaux. Ce clivage, entre un autrefois à devoir restituer et la rareté (ou les vides) des traces ayant survécu à cet ailleurs temporel presque disparu, est perçu par les acteurs en question comme nécessaire à la valorisation patrimoniale. Pour ses héritiers contemporains, l'immatérialité du passé, se présente alors comme une caution intellectuelle et morale permettant l'invention d'une réactualisation jouée et vécue de ce passé. Mais, le « réel » du patrimoine immatériel se raccorde également avec la distanciation faite de silences, d'oublis, de fictions, de superpositions temporelles ou d'approximations dont les « mémoires vivantes » (pour reprendre une formule en vogue dans les textes officiels sur le patrimoine) sont les vecteurs. Ainsi, un ensemble paradoxal de documents semble se constituer à l'intérieur d'une économie de la tradition culturelle et de l'imaginaire historique. L'immatérialité exprimerait ainsi les modalités fluctuantes, contradictoires et conflictuelles à travers lesquelles s'affirment les intentions collectives et individuelles de *faire-savoir* le passé.

Les archives de l'altérité ethnographique agencent une forme de sécularisation, c'est-à-dire la font passer dans une autre temporalité historique : la représentent implicitement comme une entité significative d'une éclipse culturelle. De cette éclipse, de cette disparition paradoxalement progressive mais jamais définitive, le chercheur, le conservateur, l'« érudit local », l'animateur culturel seraient des témoins – et en l'occurrence des pédagogues – producteurs de documents, d'écrits, d'objets, de pratiques d'apprentissage. L'édification de ce corpus nous apparaît corrélée à une entreprise de reconstruction du passé, perçue comme moderne et volontaire. Ses représentations sociales et ses usages politiques se voudraient en même temps fidèles à une authenticité presque révolue et capables de relever les défis du développement.

Les acteurs locaux du patrimoine répètent sans cesse à leurs usagers et à leurs observateurs que la densité anthropologique de l'autrefois est désormais passée sans pourtant être expirée. Cette rhétorique semble ordonner les écarts nécessaires à l'appropriation de « ce qui a été » et à son affirmation comme héritage public. Une relation d'intermittence se produit entre des temporalités distinctes mais virtuellement synchronisées : la quasi-disparition du passé semble communiquer avec son accomplissement sous forme de patrimoine. Une telle relation est « immatérielle » dès qu'elle apparaît jointe à des processus d'immémorialisation.

Par « immémorialisation », nous pouvons définir une activité de mythification des traces matérielles d'une entité culturelle dont le passé *presque* disparu

– son contexte structurant d'antan – serait *désormais* du patrimoine. En tant que référence en train de devenir légendaire et pourtant menacée par l'oubli, ce passé n'est pas forcément immémorial par défaut de repères généalogiques, mais peut l'être par excès de réitération discursive : il n'arrive pas à cesser. À cause de la mise au jour des représentations symboliques des « biens » dont des collectivités données seraient les héritières, ce passé n'arrive pas non plus à commencer. Car, son identification historique avec une époque déterminée est brouillée par des fictions qui établissent une relation entre le retentissement contemporain de sagas ou d'épopées et les origines imaginées comme dynamiques, perçues donc comme opérationnelles en vue du « développement durable » d'un espace socioculturel donné.

Les acteurs du temps exhumé et exposé se situent dans l'intervalle séparant et mettant en communication à la fois l'époque actuelle et celle qui a fait naître objets, savoirs, gestes et rituels anciens, aujourd'hui évoqués en tant que vecteurs d'une portée immatérielle. Ponctuellement, les archives réanimant des espaces traditionnels devraient permettre aux héritiers et aux visiteurs de biens devenus « sensibles » de parcourir à rebours cette distance. D'une manière paradoxale, ce legs d'un temps devenu immémorial, composé d'anachronismes performatifs est l'effet d'un échange entre les collectivités locales (avec leurs élites intellectuelles et politiques) et les instances extérieures qui interviennent dans la production du territoire de leur patrimoine. La valeur ajoutée détenue par le passé présentifié finit par englober l'idée que le développement des lieux passerait par la synchronisation contemporaine des qualités et des usages – souvent touristiques – de la tradition culturelle.

Au cours de mes enquêtes en pays dogon, au Mali, j'ai observé une négociation visant à empêcher à des morceaux choisis du passé de s'achever. Les agents du patrimoine, l'État malien, l'Unesco, le Pnud, offrent la possibilité de doter la zone d'infrastructures, d'une planification territoriale ; alors que les collectivités locales doivent s'engager dans la valorisation de leur propre « tradition », en imaginant les façons et les lieux, qui dans leurs villages et dans leurs alentours méritent d'être sauvegardés et visités par les touristes. On demande, par exemple, aux communautés de rétablir et de conserver les danses traditionnelles et tous les éléments qui peuvent devenir des vestiges culturels.

La constitution progressive des objets d'un savoir (scientifique ou patrimonial) et la désagrégation d'un monde supposé être traditionnel aux prises avec la nécessité du développement économique expriment la tentative utopique de produire une concordance entre des temporalités éloignées dans un espace – protégé parfois par des « zones-tampon »[6] (au sens concret ou figuré) – les unifiant. Cette crise se monumentalise par la construction d'une durée et sa mise en relief sous

forme d'une appartenance identitaire. Il s'agirait moins d'utiliser le passé que ses composantes hétéroclites qui, considérées comme significatives, consentent aux acteurs sociaux de *passer* dans le présent. Il s'agirait, en effet, moins d'inventer des origines que de construire un savoir-faire et un faire-savoir constitués de notions stables et opératoires auxquelles, s'ils sont sollicités, les individus puissent attribuer la qualification et la signification de « traditionnelles », de « syncrétiques » ou de « modernes ». Ces définitions ritualisent et masquent l'actualisation constante de diverses façons d'appréhender le devenir.

Mais, tout en l'utilisant comme ressource politique et économique, on peut empêcher également ce passé de « commencer ». À Ouidah, les mémoires les plus intimes des descendants des anciennes familles d'esclaves sont « seules », c'est-à-dire qu'elles sont tues, non partageables au-delà de la rhétorique commémorative et patrimoniale. De telles mémoires sont oblitérées par les usages multiples et dynamiques que les hommes ont dû faire de la condition ancienne de leurs ancêtres. L'état servile et les avatars de la captivité s'inscrivent dans un processus qui ne peut pas être édifié comme héritage : l'esclave et ses descendants se doivent de ne plus l'être. Car, comme Claude Meillassoux l'a fait remarquer : « l'affranchissement est un secret » (voir *supra*). Dans une société où les origines claniques et familiales jouent un rôle prépondérant, on ne peut pas vouloir conserver la tache, la marque de la sujétion d'antan. Aujourd'hui, la mémoire de ce « patrimoine » est éminemment historique mais distanciée, exilée dans les silences et les non-dits. Tout en étant culturalisée en tant que produit touristique ou marchandise symbolique à vendre aux bailleurs de fonds et aux visiteurs afro-américains se reconnaissant dans la « diaspora noire », elle est reléguée dans un tréfonds immémorial. Sur un plan local, n'étant pas transmissible comme une généalogie fondatrice de droits, sa valeur immatérielle fournit un support paradoxal – parce qu'intangible, invisible, difficilement dicible – à l'héritage culturel à construire et à valoriser.

Différemment, en pays dogon, la fonction symbolique de l'immatériel est assumée par la dimension mythico-naturelle du bien : le cadre grandiose des falaises avec ses villages perchés qu'on pourrait imaginer comme sculptés par un démiurge divin ; les images d'un univers « animiste » traversé par une trame touffue de correspondances symboliques ; les significations des gestes et des objets de la vie quotidienne avec leurs prétendus secrets conservant une vision du monde que les dignitaires du savoir dogon auraient révélés aux ethnologues ; l'« oralisation » des écrits érudits et littéraires, c'est-à-dire la diffusion d'une vulgate ou d'une stéréotypisation pouvant désormais faire office de repère traditionnel.

Le patrimoine immatériel est aussi le réservoir symbolique de ce qui aurait pu disparaître, englouti par les changements de l'histoire : l'« animisme »

du paysan dogon assujetti d'abord aux conquérants musulmans et par la suite aux colonisateurs français. Mais, aussi, pour reprendre les contextes présentés au cours de cette réflexion : la honte de l'esclavage affectant le statut des lignages descendants des anciens captifs dans les villes côtières du Bénin ; la menace constante de la sorcellerie dont les pratiques du vodûn peuvent être les moyens ; la misère matérielle et l'isolement social de la vie des pêcheurs d'anguilles de La Nadière ; les oppositions « ethniques », la brutalité des rapports d'antan sur l'ancienne frontière occitano-catalane, les subterfuges de la contrebande. Investie aujourd'hui par un regard empreint d'une coloration nostalgique, la construction de la réalité patrimoniale semble procéder d'origines assumées comme immémoriales. Ces contextes apparaissent comme traversés par la croyance diffuse en l'immatérialité transmissible, toujours vivante quoiqu'en perdition, de leurs contenus. La mise au présent du passé qu'opère l'archivage des documents peut produire un effet de sublimation. Ainsi, autour de la rhétorique de l'immatériel, nous est donnée la possibilité d'observer des entités « vaincues » qui font l'objet d'une conquête généalogique les adoubant du prestige qui leur est dû en tant que stigmates de l'histoire, condition nécessaire à la construction de leur « qualité épique »[7]. Cette qualité, qui aujourd'hui est définie aussi comme étant immatérielle, est associée à des modalités d'immémorialisation. Ces formes, esthétiques et mythiques, de la remise en imaginaire (évocation) des époques révolues, dissimulent les rapports de forces entre les héritiers et les entrepreneurs du passé, en constante négociation à l'intérieur de ces espaces politiques. Matérialiser les significations dont les objets et les lieux sont censés être les réceptacles et mettre en images leur matérialité en perdition. Tel paraît être le paradoxe du patrimoine, ou plutôt de la patrimonialisation comme opération de « magie sociale » par laquelle on confère une valeur ajoutée aux choses et à leurs symboles, demandant aux uns cette part de *mana* qui manque aux autres, et *vice-versa*. En même temps, il faut souligner que du point de vue des acteurs sociaux impliqués, le terme de « paradoxe » n'est que partiellement approprié, si nous assumons que les modes opératoires de l'arène patrimoniale ne procèdent pas d'une logique démonstrative au sens scientifique ou juridique mais qu'ils s'inscrivent plutôt dans une économie symbolique et matérielle fondée sur les apparences d'une « fortune visible » (voir Gernet *supra*). Ce n'est pas l'apurement d'une vérité que les paroles, les actes et les écritures de l'héritage immatériel visent, mais la transmission (à ceux qui veulent/doivent la recevoir) de faits accomplis devenus presque immémoriaux, c'est-à-dire de faits dont le souvenir est inextricablement lié à l'affirmation d'une amnésie structurelle affectant leur « part maudite », perdue ou oubliée. Si, au cours du temps, cette partie résiduelle du passé a pu être mise à l'écart ou dévaluée, elle peut être aujourd'hui valorisée comme créatrice d'aspirations identitaires et économiques.

Au-delà des considérations sémantiques inhérentes aux couples matériel/immatériel ou immatériel/intangible qui nous amènent à la conclusion inéluctable que tout patrimoine est supporté à la fois par des objets et des symboles, l'immatériel est un des masques de l'érosion de mondes sociaux imagés ou de pratiques culturelles réelles. Lorsque les collectivités et/ou les individus ressentent la nécessité que les temporalités antérieures – censées avoir exprimé la plénitude, parfois tragique ou mythique, d'une relation révolue des hommes avec les milieux de leur existence – soient en quelque sorte retrouvées, cette perte progressive peut être instituée durablement comme patrimoine désormais immatériel.

Notes :

[1] Cf. Louis Gernet, « Choses visibles et choses invisibles », *in* Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, François Maspero, 1976 : 405-414. [1re éd. : Revue philosophique, 1956, 146 :79-86.]
[2] *Ibid.* : 407.
[3] *Ibid.* : 412.
[4] Mariannick Jadé, « Le patrimoine immatériel. Nouveaux paradigmes, nouveaux enjeux », *La Lettre de l'OCIM*, 2004, 93 : 6.
[5] Voir Jan Assmann, *op. cit*.
[6] Expression, dénotant l'aménagement des sites patrimoniaux, couramment utilisée dans les documents émanant de l'Unesco et de l'Icomos.
[7] Siegfried Kracauer, *L'histoire des avant-dernières choses,* Paris, Stock, 2006 : 100 [éd. orig. : 2005].

Références bibliographiques.

Christiane Amiel et Jean-Pierre Piniès,
« Projet d'exposition *L'île paradoxale* », PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, sans date.

Jan Assmann,
La memoria culturale, Torino, Einaudi, 1997 [1992].

Marc Augé,
Le voyage impossible. Le tourisme et ses images, Paris, Payot & Rivages, 1997.

Association « Les Amis de La Nadière »,
Projet « Musée Village Historique de Pêcheurs », document interne à l'association « Les Amis de La Nadière », 2004.

Roger Bastide,
1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 1970, 21 : 65-108.

Zygmunt Bauman,
Memories of Class. The Pre-History and After-Life of Class, London, Routledge & Kegan, 1982.

Henri Bergson,
Matière et mémoire, *in Œuvres*. Paris, PUF, 1970 [1896].

Christian Bromberger, Alain Morel,
« L'ethnologie à l'épreuve des frontières culturelles », pp. 3-24, *in* Christian Bromberger, Alain Morel (dir.), *Limites floues, frontières vives*, Paris, Éditions de la MSH, 2000.

Gaetano Ciarcia,
« Notes autour de la mémoire dans les lieux ethnographiques », *Ethnologies comparées*, 2002, http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r4/g.c.htm

_____ *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.

Marcel Cohen,
« Sur l'ethnologie en France », *La pensée*, 1962, 105 : 85-96.

Marcel Detienne, (dir.),
Transcrire les mythologies, Paris, Albin Michel, 1994.

Division du Patrimoine Culturel,
Le Sanctuaire Naturel et Culturel de Bandiagara, Bamako, Ministère des Sports, des Arts et de la Culture, 1988.

Drac Languedoc-Roussillon,
« Ethnologie et Territoire. Réflexion sur diverses interventions en liaison avec le Parc Naturel Régional de la Narbonnaise », Drac Languedoc-Roussillon, Montpellier, 2005.

Marie-Carmen Garcia, William Genieys,
L'invention du Pays Cathare. Essai sur la constitution d'un territoire imaginé, Paris, L'Harmattan, 2005.

Ernesto De Martino,
Furore simbolo valore, Milano, Feltrinelli, 1980.

Florence de Méredieu,
Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne, Paris, Larousse, 1994.

Daniel Fabre,
« Le patrimoine, l'ethnologie », pp. 59-72, *in* Pierre Nora (dir.), *Science et conscience du Patrimoine. Actes des Entretiens du Patrimoine*, Paris, Fayard, 1997.

_____ « L'Histoire a changé de lieu », pp. 13-41, *in* Alban Bensa et Daniel Fabre (dir.), *Une histoire à soi*, Paris, Éditions de la MSH, 2001.

Louis Gernet,
« Choses visibles et choses invisibles », pp. 405-414, *in* Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, François Maspero, 1976. [1re éd. : *Revue philosophique*, 1956, 146 :79-86.]

Marcel Griaule,
Les saô légendaires, Paris, NRF Gallimard, 1943.

Milton Guran,
Agudás. Os "brasileiros" do Benim, Rio de Janeiro, Nova Frontera, 2000.

Maurice Halbwachs,
La mémoire collective. Paris, PUF, 1968 [1950].

_____ *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, Paris, PUF, 1971 [1941].

Paulin J. Hountondji,
« Introduction », pp. 1-34, *in* Paulin J. Hountondji, (dir.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 1994.

Christian Jacquelin,
« Les archives sensibles du territoire du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée », Drac Languedoc-Roussillon, 2004.

_____ « Questions sur un territoire », Séminaire « Ethnologie, patrimoine et territoires », Lahic-Drac Languedoc-Roussillon, 2005.

Eric Jolly,
La bière de mil dans la société dogon, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris X, Nanterre, 1995.

Mariannick Jadé,
« Le patrimoine immatériel. Nouveaux paradigmes, nouveaux enjeux », *La Lettre de l'OCIM*, 2004, 93 : 27-37.

Alexandre Kojève,
La notion de l'autorité, Paris, Gallimard-NRF, 2004 [1942].

Siegfried Kracauer,
L'histoire des avant-dernières choses, Paris, Stock, 2006 [éd. orig. : 2005].

Anne Laurent,
« En quête de l'île mystérieuse…l'île de La Nadière sur l'étang de Bages-Sigean », Présentation du projet de recherche (en vue de la préparation du DEA en sociologie-anthropologie), Université de Perpignan, 2003.

_____ « Proposition d'étude en réponse à la commande du PNR de la Narbonnaise en Méditerranée », PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, 2004.

_____ « La communauté de pêcheurs de l'île de La Nadière. Étude de référence documentaire », PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, 2005.

Robin Law,
Ouidah. The Social History of a West African Slaving "Port", Athens, Ohio University Press, 2004.

Giovanni Levi,
L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento, Torino, Einaudi, 1985.

Jean-Louis Luxen,
« La dimension immatérielle des monuments et des sites avec références à la Liste du patrimoine de l'Unesco », 14e Assemblée générale et symposium scientifique de l'Icomos, Victoria Falls, Paris, Unesco, 2003.

André Malraux,
Le musée imaginaire, Paris, Gallimard, 1965.

Bernard Maupoil,
La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves, Paris, Institut d'Ethnologie, 1943.

Claude Meillassoux,
Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1986].

Jean-Pierre Naugrette,
« Les métamorphoses du musée : art et voyage dans la fiction de Robert Louis Stevenson », pp. 37-55, *in* Jean-Pierre Naugrette, *Lectures aventureuses*, La Garenne-Colombes, Éditions de l'Espace Européen, 1990.

Marc Pala,
« Voies et frontières à l'époque médiévale dans les Corbières orientales », Rapport d'étude, PNR de la Narbonnaise en Méditerranée, 2005.

Parc Naturel de la Narbonnaise en Méditerranée,
La Narbonnaise en Méditerranée. Regards croisés sur un parc naturel régional, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006.

Jean Rouch,
« Le renard fou et le maître pâle », *in Systèmes des signes*, Paris, Hermann, 1978 : 3-24.

Thomas K. Schippers,
« Trouver la bonne distance », pp. 27-37, *in* Christian Bromberger, Alain Morel (dir.), *Limites floues, frontières vives*, Paris, Éditions de la MSH, 2000.

Victor Segalen,
Les Immémoriaux, Paris, Plon, 1956 [1907].

Victor Turner,
Dramas, Fields and Metaphors, Ithaca/London, Cornell University Press, 1974.

Unesco ,
Résolution 27 C/3.13, 27e Session de la Conférence générale de l'Unesco, Paris, Unesco, 1993.

_____ *La chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière*, Paris, Éditions Unesco, 1998.

_____ Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel et immatériel, Paris, Unesco, 2003.