

Vu de Wallonie...

FRANÇOISE LEMPEREUR

Université de Liège

Comment une francophone de Belgique aborde-t-elle le patrimoine immatériel de l'Amérique française analysé sous la plume de chercheurs québécois ou français ? Avec curiosité tout d'abord car, si le travail de Laurier Turgeon à l'Université Laval m'est familier – pour avoir collaboré avec lui et son équipe entre 2005 et 2009 –, la plupart des études réalisées pour cette revue ont pour cadre des terrains nouveaux ou des angles de vue inédits sur des terrains connus. Avec intérêt aussi, car une remise en question épistémologique est parfois nécessaire autour de concepts ou de méthodes qui nous sont devenus tellement proches qu'ils nous paraissent évidents. Comprendre par exemple comment la « spectacularité », honnie des ethnologues, peut se lire de façon positive dans les rassemblements amérindiens bouscule notre perception de la pratique rituelle traditionnelle et nous oblige à poser la question de sa transposition éventuelle en d'autres lieux et pour d'autres pratiques. Avec plaisir surtout, car le sujet est une invitation au voyage, un voyage immatériel certes mais combien attachant ! Devant le nombre (12) et la diversité des contributions recensées dans ce numéro d'*Ethnologie française*, j'ai cependant choisi de ne m'attacher qu'aux articles dont la portée internationale me paraît la plus évidente, car, s'il est passionnant de marcher dans les pas des Québécois en Floride, de découvrir la communauté russe de Rawdon ou d'entrer dans l'intimité des demeures arméniennes de Montréal ou de Québec, il m'a paru plus utile d'examiner les textes plus directement liés aux politiques, aux méthodes et aux enjeux du patrimoine culturel immatériel.

Le comment et le pourquoi

L'introduction de Laurier Turgeon peut être considérée à la fois comme une clé de lecture de l'ouvrage et comme un « manifeste pro-patrimoine immatériel ». D'emblée, l'auteur affirme que celui-ci « représente aujourd'hui un enjeu majeur dans les manières de penser et de pratiquer le patrimoine », dans l'espace étudié et même « ailleurs dans le monde ». En sept pages, il trace l'histoire et le développement du concept et nous entraîne dans une

réflexion qui dépasse largement le cadre de l'ethnologie. Ainsi, il montre le foisonnement d'initiatives politiques qui ont surgi durant cette dernière décennie pour assurer au patrimoine immatériel un statut d'acteur du développement et d'agent actif dans le maintien de la diversité culturelle mondiale. Ces initiatives ont induit un « nouveau régime de patrimonialité » qui favorise non plus une simple préservation de sites, de monuments, de coutumes mais bien une transmission dynamique qui, renversant les rapports hiérarchiques, attribue la responsabilité de la sauvegarde patrimoniale aux communautés détentrices elles-mêmes. Évoquant le « désir de mémoire » à travers des initiatives visant le tourisme et des modifications profondes dans la conception de la muséologie, Laurier Turgeon affirme que « la notion de patrimoine immatériel comporte une valeur heuristique qui permet d'éclairer les relations entre le matériel et l'immatériel et de développer une conception plus globale et plus riche du patrimoine » (p. 393). Cette vision sous-tend la prise en compte des « valeurs d'usage social » des sites et objets matériels en jeu et impose donc une nouvelle approche scientifique du patrimoine, essentiellement interdisciplinaire, qui déconstruit la relation cartésienne entre la pensée et le monde matériel et forge un nouveau rapport dialectique entre ces deux pôles. L'auteur termine son article en justifiant le choix de l'Amérique francophone et de ses communautés minoritaires comme laboratoire de cette nouvelle approche car, selon lui, c'est la mobilité des immigrants qui aurait accentué sur le sol américain l'aspect immatériel de leur culture. Cette idée permettrait sans doute d'expliquer *a contrario* la moindre importance de l'oralité dans certaines régions d'Europe, dont la Flandre, la Wallonie : la sédentarité et le manque de grands mouvements migratoires y auraient favorisé un développement de l'immobilier et la production d'objets, au détriment d'une culture orale, jugée moins nécessaire. Cet apparent truisme mériterait une réflexion et une expérimentation plus approfondie. J'y veillerai.

L'introduction de Laurier Turgeon est, à mon avis, le premier texte en français qui fasse une synthèse aussi concise et aussi réfléchie sur les enjeux d'une nouvelle politique patrimoniale et je ne peux qu'adhérer à sa prise de position et à sa volonté de placer le patrimoine culturel immatériel au centre des préoccupations actuelles. Nous retrouverons d'ailleurs cette volonté tout au long de l'ouvrage, déclinée selon trois axes : politique, méthodologique et scientifique.

L'utilisation politique du patrimoine immatériel

L'axe politique est surtout présent dans ce numéro d'*Ethnologie française* à travers les deux textes de Laurier Turgeon et dans l'analyse que font Sara Le Menestrel et Jacques Henry des conséquences des ouragans Katrina et Rita

en Louisiane. On peut y comprendre que la seule prise en compte des patrimoines mobilier et immobilier ne suffit plus aujourd'hui à dicter des conduites de « bonne gestion » sociétale et que des valeurs de solidarité, de bien-être, de transmission intergénérationnelle, d'identité culturelle, *etc.*, doivent y être impérativement associées et, parfois même, les supplanter. Ainsi, face à une standardisation et à une délocalisation de la production alimentaire, est née une réaction de patrimonialisation qui, au Québec comme dans de nombreux pays occidentaux, a pris la forme d'une valorisation de produits du terroir. Leurs modes de production, de consommation et de conservation s'efforcent d'ajouter une dimension historique et locale à une éthique de gestion des ressources et agissent « comme un levier du développement régional » (p. 481). L'article que consacre Laurier Turgeon à ces pratiques est une synthèse bien documentée sur les causes de l'émergence des produits du terroir dans l'économie mondiale, québécoise en particulier. Je regrette cependant qu'il n'analyse pas de façon critique cette stratégie qui fait la part belle à un concept aujourd'hui largement décrié par les ethnologues : l'authenticité¹.

Le texte de Sara Le Menestrel et de Jacques Henry utilise la dénonciation d'une gestion déplorable des ouragans Katerina et Rita, survenus en Louisiane en 2005, pour forger une remarquable étude sociologique sur la réaction de deux communautés locales face aux conséquences de ces catastrophes naturelles. Ils observent, à partir d'entretiens avec des témoins et diverses sources médiatiques et scientifiques, la différence de statut que les Cajuns du sud-ouest de la Louisiane et les « Noirs pauvres » de la Nouvelle-Orléans accordent à la figure du rescapé (*survivor* en anglais). Les Cajuns se définissent comme blancs et ruraux ; ils vantent leurs réseaux d'entraide et attribuent leur force dans l'épreuve à une solidarité exemplaire qu'ils revendiquent comme une spécificité propre à leur communauté, au même titre que leur fierté d'être autonomes, résistants face à l'adversité et capables de s'adapter à toute situation, en référence au Grand Dérangement dont ils furent victimes en 1755. Ils y opposent le chaos qui a régné, lors du passage de *Katrina*, en milieu urbain, particulièrement dans les quartiers noirs de la Nouvelle-Orléans. Pourtant, après examen des données factuelles, Sara Le Menestrel et Jacques Henry affirment que la violence des Noirs, dénoncée au moment de la catastrophe par la presse nationale et internationale, n'était qu'intoxication médiatique, démentie officiellement peu après. Ils montrent qu'au contraire

1. Pour la liaison entre produits du terroir et authenticité, voir notamment l'étude d'Arnauld Chandivert, « Territoire et identité : le cas du pays Couserans (Ariège-Pyrénées) », dans *Ethnologies comparées*, n° 8, printemps 2005, p. 1-27 (<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>). Pour la notion théorique d'authenticité, voir, dans ce numéro 3/2010 d'*Ethnologie française*, le texte d'Habib Saidi sur les touristes québécois en Tunisie.

la population noire des quartiers pauvres de la Nouvelle-Orléans a eu les mêmes comportements solidaires que les Cajuns et que, malgré son surnom de « vulnérable », elle revendique le même statut de « *survivor* », avec le même souci de « devenir sujet de récit, de prise de parole, de revendications », le même désir de reconstruire et surtout, en plus, une envie « de contrer la stigmatisation dont elle est l'objet et d'affirmer sa citoyenneté remise en cause » (p. 506). Cet article, fort éloigné de mes propres sujets d'étude, m'a néanmoins beaucoup intéressée car, même s'il définit le caractère identitaire des Cajuns comme une « continuité de leur mémoire historique », il amorce l'insertion d'une réflexion sur le patrimoine immatériel dans le champ, trop souvent fermé jusqu'ici, de la recherche sociologique.

Exposer l'immatériel

Le texte d'Yves Bergeron sur les musées de société en Amérique du Nord est, à mes yeux, particulièrement intéressant d'un point de vue épistémologique car, outre le fait qu'il offre une histoire bien documentée (mais synthétique et facile à lire) de l'évolution de la muséologie, il permet de décrypter la raison d'une réalité souvent observée et rarement expliquée : la différence entre musées de société européens et nord-américains. Constatant que ces derniers « accordent une place centrale aux objets ethnographiques qui ouvrent les portes de l'interprétation de la culture populaire, centrée notamment sur le patrimoine immatériel » (p. 401), alors que les autres accordent la primauté aux chefs-d'œuvre formels, l'auteur attribue ces politiques contradictoires à une conception fondamentalement différente de la finalité muséale : en Amérique et plus particulièrement au Québec, le musée est lieu d'interprétation et de communication, alors qu'en Europe, il est lieu de contemplation, de délectation – et de conservation. De plus, le premier est d'abord l'œuvre de citoyens et d'associations et est géré en grande partie par des bénévoles, alors que le musée européen est une institution, financée et gérée par le gouvernement. À partir de ces différences, Yves Bergeron définit le statut de l'objet de part et d'autre de l'Atlantique et montre qu'à l'ouest de celui-ci, l'objet est davantage un instrument pour comprendre l'homme qui l'a forgé ou qui le possède, un témoin d'une société, plutôt qu'une œuvre ou un chef-d'œuvre en soi et que c'est sa valeur patrimoniale qui l'emporte sur sa valeur artistique ou commerciale. Il emprunte à Jean Davallon le concept de *musealia* qui veut que les objets de collection soient moins considérés comme des choses que comme des êtres de langage et des supports de pratiques sociales et plaide pour une liaison indissociable des patrimoines matériel et immatériel dans les pratiques muséologiques. Je ne peux évidemment que souscrire à cette demande qui conforte mon souhait de ranger

la muséalisation au nombre des médiations possibles pour la transmission du patrimoine culturel immatériel. Si nous parvenons à changer dans ce sens les mentalités des muséographes et des visiteurs, même l'exposition de certains chefs-d'œuvre dans les musées de société européens s'en trouvera justifiée puisque le chef-d'œuvre sera alors considéré comme l'aboutissement d'un processus de savoir-faire et non plus comme une œuvre désincarnée.

L'article de Marie Renier, intitulé « Classer, nommer, montrer. Histoire des collections canadiennes-françaises et amérindiennes (1933-1998) », envisage lui aussi diverses tendances muséologiques, sous l'angle historique essentiellement. Il concerne avant tout un lectorat québécois, alors que le texte d'Olivier Maligne consacré aux patrimoines amérindiens, bien que non centré au départ sur l'exposition muséale, met le doigt sur un problème rencontré par tous ceux qui, ici et ailleurs, cherchent à exposer des éléments d'une culture dont ils ne sont pas issus : l'importance de la valeur symbolique de l'objet patrimonial. Ainsi, l'artefact muséalisé, retiré du circuit quotidien, n'est plus manipulé que par des spécialistes qui ont désormais autorité pour en dire le sens et la valeur, il est entouré de prescriptions quant à son intégrité matérielle et surtout est pourvu d'une représentativité qui l'apparente à un objet « sacré » – sans pour autant être « religieux ». On ne peut s'empêcher de rapprocher ces objets chargés de raconter et de représenter une culture, manifestations concrètes « d'une identité essentialisée et naturalisée » (p. 427) des *musealia* dont parle Yves Bergeron. Ils méritent une attention toute particulière et j'aimerais que, comme pour les Faux Visages, les sacs-médecines ou les pipes cérémonielles des Amérindiens que les muséologues québécois ne traitent qu'avec des rituels (soustraction au regard, offrande, *etc.*), dûment approuvés par un comité d'experts et de représentants issus de la communauté culturelle détentrice de ce patrimoine, tous les conservateurs de musée ethnographique ou de musée de société du monde adoptent de telles règles méthodologiques et déontologiques.

Une idéologie du patrimoine immatériel

Le texte d'Olivier Maligne pourrait tout aussi bien être qualifié de « politique » et d'« idéologique » que de « méthodologique », car il décrit les dispositifs de contrôle mis en place par les communautés amérindiennes pour valoriser leur patrimoine et, simultanément, comporte plusieurs réflexions, entre autres sur les notions de sacralité et de sensibilité culturelle – nous venons de le voir –, sur la « spectacularisation » des pratiques sociales et sur l'importance significative de la soustraction au regard de certaines pratiques patrimoniales. L'auteur y affirme d'emblée que « la valeur et les usages du patrimoine se construisent essentiellement à travers des effets de sens et de mise en

représentation » (p. 425) et, pour justifier cette affirmation, il analyse l'action rituelle et l'efficacité symbolique des pratiques rituelles. Il montre aussi que ce sont les pratiques les plus identitaires, celles dont la valeur symbolique est jugée la plus élevée, qui sont soustraites à la représentation externe et que les dispositifs de monstration tels que festivals, *powwow*, etc., sont agencés de telle façon que « la spectacularisation du rituel passe par la ritualisation du spectacle ». Tout se passe, écrit Olivier Maligne, comme s'il existait d'une part une *culture-à-montrer* « qui se définit dans l'ordre du spectacle et de l'art (ou encore de la diplomatie) » et une *culture-pour-soi*, « dont l'authenticité et la valeur identitaire semblent liées à la possibilité de la préserver du regard et de l'exploitation commerciale » (p. 432). Même s'il s'agit d'une ritualité nouvelle, composée à la fois de réactivation de rites anciens, de transformation de ceux-ci, d'adaptation de ritualités étrangères à la communauté concernée et même d'invention, elle est justifiée par un désir de reconnaissance et d'inscription des autochtones dans une société contemporaine multiculturelle où chacun doit trouver une place. J'aimerais à l'avenir transposer cette analyse, que je trouve particulièrement pertinente, à des terrains qui me sont plus familiers, comme par exemple, certaines communautés d'immigrés en Belgique ou celles de ruraux en régions touristiques, en Ardenne ou en Bretagne. Je pense qu'une telle étude pourrait aider ces populations, souvent déchirées entre des tendances identitaires et des intérêts politiques ou commerciaux, à envisager plus sereinement leur inscription dans la société contemporaine.

Dans la catégorie que j'ai définie ci-dessus comme l'axe « idéologique » de l'ouvrage, je placerai aussi les articles de Habib Saidi sur les touristes québécois en Tunisie, de Martine Roberge sur le carnaval de Québec et de Jocelyn Gadbois sur le nain de jardin, alors que les textes de Marie-Blanche Fourcade sur les musées domestiques de la communauté arménienne, de Daniela Moisa sur les Russes de Rawdon et de Célia Forget sur les Québécois de Floride, me paraissent plus conventionnellement ethnographiques, malgré leurs sujets inédits.

En confiant à Laurier Turgeon et à ses collaborateurs le numéro 3 de l'année 2010, la revue *Ethnologie française* a bien compris que l'analyse du patrimoine immatériel de l'Amérique française présentait un intérêt pour l'ensemble de la communauté scientifique francophone et pas seulement pour les Américains d'expression française. Après lecture, cet intérêt me semble double, car la vision des ethnologues américains permet à la fois d'aborder de nouveaux terrains et de repenser l'approche ethnologique de pratiques culturelles qui font en Europe l'objet d'études plus conventionnelles – le tourisme, les diasporas, la muséologie, les fêtes populaires –, en les replaçant presque à chaque fois dans des contextes inattendus voire singuliers : qui eût

cru qu'une catastrophe naturelle pouvait générer l'émergence de stéréotypes identitaires basés sur une historicité revendiquée (p. 496) ? Qu'un carnaval pouvait s'appuyer sur son « caractère commercial et touristique » (p. 493) pour asseoir sa vitalité au sein de la communauté qui l'a vu naître ? Que des nains de jardin pouvaient contribuer à parachever le deuil d'une grand-mère (p. 518) ?

Ma curiosité, mon intérêt et mon plaisir satisfaits, suis-je pour autant convaincue par les prises de position développées ici par les différents auteurs et plus particulièrement par Laurier Turgeon ? Dans l'ensemble, oui. Comme tout au long de ma collaboration avec le Célat de l'Université Laval, je reste cependant dubitative sur l'adéquation du concept de « patrimoine » développé Outre-Atlantique. Moins riche en traditions multiséculaires que l'Europe, le Nouveau Monde a tendance à associer la patrimonialisation à des traditions récentes, voire à des pratiques non traditionnelles que s'approprient les acteurs sociaux. L'article de Martine Roberge est explicite sur ce point. Le carnaval de Québec, écrit-elle, « n'a pas été institué au départ comme patrimonial ; il est progressivement devenu symbole d'appartenance et de fierté pour la population de Québec qui se l'est appropriée » (p. 493). Elle ajoute que ses organisateurs ont développé, à la fin des années 1990, une stratégie pour revitaliser la fête en s'appuyant sur des traditions propres à celle-ci et par là, assurer la transmission de l'événement.

Dans ce cas, le problème patrimonial est, à mes yeux, moins lié à l'institution de la fête qu'à l'ingérence d'une « organisation » qui, dans une certaine mesure, offre des « traditions » à un public local pour justifier un événement avant tout touristique. À la différence du carnaval de Binche (Belgique) par exemple, où la conscience patrimoniale repose sur un sentiment collectif d'appartenance identitaire et sur plusieurs siècles de pratiques rituelles, le carnaval de Québec – qui, reconnaît l'auteur, ne répond pas aux critères généralement admis de définition d'un carnaval traditionnel² –, n'est pas (encore ?) inscrit dans une véritable transmission intergénérationnelle. Alors que la population binchoise est entièrement responsable de ses traditions et peut donc les adapter si besoin aux réalités socioculturelles contemporaines, la population québécoise est tributaire d'une « machine » économique et touristique qui, certes, lui offre des opportunités de s'approprier une fête d'hiver qui repose sur des pratiques locales, mais qui « évacue le côté spontané du divertissement populaire » (p. 492) et, de ce fait, la prive d'une forme d'autogestion de ces pratiques.

J'ai longuement travaillé sur la notion de patrimoine, matériel ou immatériel, et si, au terme de ma recherche, j'ai opté pour une vision élargie

2. Pour la définition de celui-ci, voir l'article de Samuel Glotz, « Le Carnaval traditionnel », dans *Tradition wallonne*, t. 5, 1989, p. 419-422.

d'un patrimoine inscrit dans l'action et dans l'actualité, je reste attachée à une notion qui me paraît fondamentale et que je sens moins importante chez mes collègues québécois : la transmission orale et gestuelle des contenus. L'approche documentée des contenus patrimoniaux permet de déjouer la tentation de réification de l'immatériel, préjudiciable à la transmission des valeurs initiales³. Elle favorise aussi la compréhension des interventions patrimoniales qui agissent sur la production et la reproduction culturelles, selon le principe de réflexivité⁴. Elle montre enfin et surtout que pour assurer le futur, le présent se nourrit de passé. C'est l'essence même de la tradition, basée sur une transmission trans-générationnelle et sur des rituels qui, en reliant les individus aux générations précédentes, renforcent les liens sociaux et « rendent possibles l'existence et la continuité d'une vie sociale ordonnée⁵ », tout en étant capables d'être polysémiques et de s'accompagner du changement social⁶.

Certes, il existe un paradoxe, car le corpus patrimonial immatériel est rarement conforme à la perception de « réalité théorique » que pourraient en avoir les observateurs extérieurs. Cela est dû précisément au caractère même de l'acte de transmission qui opère des choix dans la mémoire collective, ne retenant que les critères socialement utiles (la fonctionnalité) ou esthétiquement et anthropologiquement efficaces (l'émotion, la beauté perçue, le souvenir d'un proche, *etc.*), ceux qu'a identifiés Dominique Laplane dans son analyse du « significatif⁷ ». De plus, à travers la performance, les porteurs de patrimoine transmettent ces contenus avec d'autres dont ils ne vérifient pas la réalité historique ou la pertinence ; ils font donc preuve, le plus souvent inconsciemment, de créativité.

Je reconnais que, même au sein de l'UNESCO, la notion de « liaison aux générations précédentes », que je préfère appeler « transmission inter- ou trans-générationnelle », ne fait pas l'unanimité. Le compte rendu de la réunion d'experts sur les inventaires du patrimoine culturel immatériel de mars 2005 indique qu'« un élément qui a été transmis par au moins deux ou trois générations peut être considéré comme enraciné ». Pour moi, deux passages de relais sont pourtant souvent insuffisants pour parler de transmission, alors

3. Dans le cas du carnaval de Binche, documenter le masque du gille permet d'affirmer que son port par d'autres acteurs, dans d'autres circonstances que le carnaval binchois, constitue une dévalorisation patrimoniale.

4. Voir à ce sujet : Barbara Kirshenblatt-Gimblett, « Le Patrimoine immatériel et la production métaculturelle du patrimoine », dans *Museum international*, n° 221-222 (vol 56, N° 1-2, 2004), p. 53-66.

5. Marylène Pathou-Mathis, *Néanderthal : une autre humanité*, Paris, Perrin, 2006, p. 150.

6. Martine Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998 ; rééd. Armand Colin, coll. « Sciences sociales », 2005, p. 5.

7. Dominique Laplane, *La Pensée d'outre-mots*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1997, p. 152.

que l'ethnologie québécoise se satisfait souvent d'un seul⁸. La dimension temporelle n'est pas seule en cause mais bien le *caractère patrimonial* du contenu transmis, essentiellement défini par « un sentiment d'identité et de continuité ». Un simple processus d'appropriation patrimoniale est un gage d'intérêt pour le patrimoine, mais ne se rapporte pas à une continuité identitaire liée au passé. C'est la même différence que met en évidence l'UNESCO lorsqu'elle définit la « culture populaire » et la « culture traditionnelle » : toutes deux accordent au groupe culturel la possibilité de choisir les pratiques, les expressions et les représentations qui le différencient des autres groupes, mais elles divergent quant à la référence au passé, propre à la seule culture traditionnelle.

Peut-être les Québécois ont-ils raison de focaliser leurs travaux sur un « patrimoine vivant », qui ne recouvre pas seulement un « patrimoine hérité du passé », mais je reste quant à moi persuadée qu'un ancrage ancestral est nécessaire à la définition d'un « patrimoine ».

8. Voir notamment l'Inventaire des ressources ethnologiques du Québec sur www.irepi.ulaval.ca.