

Postface

Les contributions rassemblées dans cet ouvrage montrent bien que les sens attribués à cette notion de patrimoine sont multiples. Il serait vain, ici, de vouloir les épuiser ce qui reviendrait à courir, comme le dit Sophie Goedefroit, « le risque de s'égarer dans la diversité des pratiques, des particularités pour ne fournir *in fine* qu'un discours confus et totalement désincarné de la réalité ». Le point important est que cette notion, chez nous, fait consensus et que le flou de son contenu permet justement aux acteurs qui « disent » le patrimoine, avec des perceptions, des objectifs et des pratiques diversifiés, de se ranger sous une même bannière. Elle implique une responsabilité de conservation, édictée en norme, au risque de figer ce qui fut évolutif, d'arasier les différences de perception pour n'en retenir qu'une, et s'appliquer à des échelles spatiales qui sont loin d'être toujours concordantes.

Cependant tout ne fait pas patrimoine. Ainsi que l'affirme J. E. Bidou (2001), les objets ne deviennent patrimoniaux que par la culture et le premier patrimoine est la langue qui véhicule les représentations, les cadres métaphysiques et plus généralement les constructions symboliques. Au langage, j'ajouterai tout ce qui n'est pas dit mais s'affirme, s'intériorise et se transmet de manière inconsciente à travers les attitudes et les affects. Qu'ils soient matériels ou idéels, les objets patrimoniaux n'acquièrent en effet ce statut qu'avec un supplément de sens qui les distingue des héritages, eux aussi transitant entre générations. Jugés avoir fondé de manière métaphorique l'identité du groupe – même si les faits historiques contredisent en partie cette authenticité – les patrimoines sont jugés indispensables à transmettre pour faire exister cette communauté, la singulariser aux yeux de ses membres ainsi qu'aux yeux des autres. Plusieurs acteurs sont en effet en cause : les titulaires d'un patrimoine construisent ou affirment leur identité singulière autour d'objets qu'ils reconnaissent comme patrimoniaux alors que cette qualité peut leur être déniée à l'extérieur du groupe ou peut aussi être revendiquée par d'autres acteurs. Les exemples de situations conflictuelles entre la quête de reconnaissance d'identités locales et la construction nationale ou à propos du multi-usage d'une ressource sont nombreux.

Plusieurs sensibilités à l'égard du passé s'affrontent dans ces processus de construction de patrimoines. Chez nous, la patrimonialisation a quitté la sphère des monuments et du remarquable pour s'appliquer aux objets du quotidien des cultures rurales qui disparaissent. La génération qui les valorise n'est pas celle qui les a utilisés et bien souvent, en leur temps ces objets n'ont pas été perçus comme patrimoniaux ni leur usage comme particulièrement valorisant. Ils ont pu au contraire être emblématiques de situations de misère ou de violence qu'il valait mieux fuir et oublier mais qu'un travail de mémoire peut revaloriser, dotant ces objets d'un statut totalement nouveau. Tout comme la tradition, le patrimoine n'est en rien figé mais lié à une culture, à une époque, à des « créateurs ». « Éminemment plastique » comme le qualifiait I. Chiva (1995 : 112), il se constitue par le choix d'objets qui y entrent tandis que d'autres en sortent en fonction d'enjeux sociaux complexes, obligeant à se pencher sur les conditions de sa reconnaissance.

Étendu aux objets naturels, le patrimoine s'est forgé en fonction de la menace d'érosion de la biodiversité essentiellement non domestique. Mise à part la FAO qui a porté attention aux cultivars et aux races animales en tant que ressources génétiques constitutives d'un « patrimoine commun de l'humanité » (souvent conçu comme un réservoir destiné à l'amélioration de l'existant), peu de choses ont, dans un premier temps, été dites sur les paysages, sur les « produits de terroirs » et variétés locales qui reviennent actuellement sur le devant de la scène politique internationale avec le fameux article 8 j de la Convention de Rio et le « privilège des agriculteurs ». Dans le discours des naturalistes, le patrimoine naturel est constitué par tout ce qui a préexisté à l'homme, bien qu'il soit imparfaitement connu, soumis à l'évolution, à des rythmes d'extinction « naturels » et que de solides batailles aient lieu autour des « états de référence ». Son évaluation est effectuée selon des critères de rareté, d'endémicité, de menace, etc., qui légitiment et hiérarchisent les actions de conservation selon des échelles spatiales et des choix parfaitement diversifiés (Delavigne, 2000).

Son érosion est généralement perçue comme résultant de l'action destructrice des hommes avec le retour lancinant de termes comme dégradation, menace de disparition, rupture des équilibres, pression anthropique, surexploitation due au braconnage comme à la pauvreté, etc. C'est une situation de crise, construite en termes sociétaux par

les naturalistes qui appellent dans l'urgence à des solutions efficaces. Mais je me hâte d'ajouter que la raréfaction d'espèces, de variétés ou d'espaces hautement valorisés par des cultures locales, ainsi que les conflits autour de leur usage, peuvent aussi être à l'origine de pratiques conservatoires ou patrimoniales endogènes ; nombre d'articles en témoignent ici.

Dans ce lien avec la nature, le maintien de la biodiversité et le développement durable – notions également hautement polysémiques et posées comme des évidences – la patrimonialisation s'exporte. Cette préoccupation est dominante sur la scène politique et juridique mondiale avec une première logique de protection d'espaces pour protéger des espèces, des écosystèmes, plus récemment des ressources génétiques. Puis avec l'évidence que la protection des espèces considérées comme « patrimoniales » par les naturalistes devait être découplée de la protection des espaces – car les aires protégées sont, de fait, souvent habitées ou utilisées par les populations riveraines –, il est devenu nécessaire de faire coexister protection et usages locaux ; autrement dit, de faire construire localement en patrimoine ces espèces et leurs milieux de vie. Au risque bien entendu de marginaliser les acteurs locaux, de donner lieu à des manipulations symboliques fortes, des conflits de représentations, d'usages, de pouvoirs. C'est-à-dire en posant le problème en termes sociaux plutôt que biologiques.

Les anthropologues ont pu affirmer, dans une synthèse quelque peu polémique, que la nature n'existe pas, qu'elle est une création sociale. Loin de nier le donné écologique et mésologique à la fois préexistant et évolutif, il s'agissait d'affirmer que celui-ci est et a été façonné par des hommes vivant en société. Pensant leur nature et la place qu'ils y occupent, la découpant en catégories, lui attribuant des valeurs (y compris esthétiques et hédonistes souvent moins clairement exprimées), ils l'ont utilisée mais aussi transformée en fonction de leurs savoirs, de leurs techniques, de leur système social, pour satisfaire des besoins à une époque donnée. En somme (et comme le paysage), la nature est de l'écologie et du social en relation et bien souvent elle est pensée à l'intérieur du système social. C'est bien cette idée qu'expriment les Indiens d'Amérique du Sud dont parle Odile Hoffmann, qui récusent la dissociation entre patrimoine naturel et patrimoine culturel.

Ce filtre des perceptions et des représentations culturelles prend toute son importance dans l'analyse de pratiques locales de conservation

de certains objets naturels. De nombreux articles montrent bien ici que les exemples de conservation, de gestion patrimoniale, voire de patrimonialisation d'éléments naturels dûment sélectionnés, sont orientés d'abord vers la société. Les règles, les attitudes et les pratiques n'ont pas une fonction de conservation de la biodiversité en soi. Elles sont enchâssées dans une vision globale de la place de l'homme dans le monde (et donc de sa place vis-à-vis et dans la nature) ou des relations existant entre les groupes. Elles permettent aussi la reproduction « de patrimoines naturels culturellement préservés » selon l'heureuse formule de Stéphan Dugast, et rendent durable l'utilisation de ce qui est perçu, ici et maintenant, comme des ressources. Et lorsque cette notion est revendiquée par des groupes se posant, à tort ou à raison, comme autochtones et gestionnaires « durables » de leur environnement naturel, c'est bien en termes de confrontation identitaire ou d'ethnogenèse que les choses sont effectivement posées.

Dépassant le cadre culturaliste, cependant efficient, on peut également interroger le lien entre patrimonialisation et maintien de la biodiversité, ce dernier terme étant d'ailleurs généralement non qualifié et par ailleurs évalué à des échelles qui entremêlent le global et le local. Car il est évident que l'on ne conserve pas « la » biodiversité mais que des choix sont opérés. On assiste à un découpage sectoriel d'espèces ou d'espaces parce qu'ils font sens pour certains acteurs, qu'ils soient locaux ou étrangers, scientifiques, politiques ou simples citoyens. L'exemple, certes ultime, rapporté par Chantal Blanc-Pamard, de la patrimonialisation de l'Allée des baobabs à Madagascar, paysage parfaitement dégradé, montre bien que les représentations sont toujours à l'œuvre dans l'appréciation de cette biodiversité.

Dès lors, il est nécessaire de s'interroger sur les conditions dans lesquelles s'élaborent – se transforment ou se délitent – de tels patrimoines. Pour l'Afrique spécifiquement, le lien entre patrimoine et territoire pose ces problèmes. Qu'ils soient villageois, claniques, lignagers ou étatiques, les territoires constituent des « lieux » dans l'acception de Marc Augé. Tout à la fois identitaires (on est de l'endroit où l'on est né, de l'endroit où est enterré son cordon ombilical), sacralisés par des rituels (qui ne sont plus toujours actualisés lorsque les religions changent mais peuvent aussi être réinvestis comme les rituels *vodun*), connus et pratiqués intimement, objets de règles d'accès et d'usage qui reflètent les relations entre membres et entre groupes

(éventuellement en creux, comme celles concernant les vols de bétail, analysées par Armelle de Saint-Sauveur), ils sont donnés comme inaliénables et devant être transmis intacts des ancêtres aux descendants. Et pourtant les groupes ont migré, abandonnant leurs territoires d'origine, sans pour autant en perdre la mémoire, pour s'en créer d'autres, à nouveau patrimonialisés. Le patrimoine serait alors moins le territoire que l'acte territorialisé de fondation et d'alliance qui détermine des droits et des devoirs sur un espace. Et pourtant, les confrontations actuelles entre autochtones et étrangers se posent à nouveau en terme d'accès à des territoires-patrimoines aussi bien qu'à des ressources patrimonialisées, liées par exemple à des berceaux de race comme le rapporte ici Jean Boutrais.

Les acteurs qui « disent » le patrimoine naturel, qui en construisent une nouvelle représentation et les ordonnent en discours, édictent dans le même temps des règles de « bonne » gestion et d'encadrement de son accès et de son utilisation. Toutes les autres sont alors rendues illicites (et les anciennes pratiques de chasse ou de prélèvement deviennent du braconnage). Bien souvent lorsqu'il s'agit d'une création exogène, ce nouveau droit peut conduire à une désappropriation des groupes usagers, légitimée par une réappropriation nationale, internationale ou encore, comme dans le cas des baobabs, de la part d'acteurs privés inscrits dans une logique marchande. Mais cette formalisation peut également participer localement à la sélection d'emblèmes permettant à des groupes d'éprouver leur identité dans l'entre soi (avec des enjeux idéologiques et politiques) avant même de la faire connaître aux autres, et de l'inscrire dans la durée.

C'est bien dans ces processus à l'œuvre, dans le jeu des différentes catégories d'acteurs en situation de confrontation, de dialogue, de construction ou de reconnaissance identitaire, dans les argumentaires mis en avant autant que dans les pratiques territorialisées les plus quotidiennes que cette notion de patrimoine prend sa valeur heuristique. C'est l'analyse des effets sociaux de l'appropriation de cette notion, consciente ou non, exprimée ou non, qui en fait sa richesse. À l'expression condition de ne pas voir du patrimoine là où il n'existe pas, sauf à être un des acteurs des processus actuels de la patrimonialisation.

Anne Luxereau
CNRS/IRD-Bouaké

Bibliographie

Je me bornerai ici à ajouter quelques titres aux listes, déjà fournies, proposées par les auteurs.

AUGÉ M., 1992 —

Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris, Seuil, La librairie du xx^e siècle.

BIDOU J. E., 2001 —

Communication au colloque « Patrimoine et développement dans les pays tropicaux ». IX^e Journées de Géographie tropicale, La Rochelle 13-15 septembre 2001. Actes à paraître.

CHIVA I., 1995 —

« Patrimoine culturel, naturel et aménagement du territoire ». *In Patrimoine culturel, patrimoine naturel*, Paris, La Documentation française (colloque de l'École nationale du Patrimoine) : 108-117.

DELAVIGNE A.E., 2000 —

Les espèces d'intérêt patrimonial et la « patrimonialisation » des espèces. Étude bibliographique. Rapport, Paris, MATE-MNHN.

DELBOS G., 1999 —

« Ressources et milieux naturels "patrimoine commun de l'humanité" : le dessous des cartes », *in* GRAVARI-BARBAS M. et GUICHARD-ANGUIS S., *Symposium Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à la fin du xx^e siècle*, Paris IV-Unesco, résumé de communication.

DUBOST F., 1994 —

Vert patrimoine. Paris, Éd. de la MSH,

coll. Ethnologie de la France, Regards sur le patrimoine, Cahier 8.

JOLLIVET M. (éd.), 1992 —

Sciences de la nature, sciences de la société. Les passeurs de frontières. Paris CNRS : 287-296.

Larrère R., 1997 —

« Biodiversités », *in* LARRÈRE R. et LARRÈRE C. (éd.), *La crise environnementale*, Les Colloques n° 80, Paris (France), 13-15 janvier 1994, Inra : 145-159.

Lenclud G., 1994 —

« Qu'est-ce que la tradition ? » *In* DETIENNE M., *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel : 25-44.

Micoud A., 1992 —

« La patrimonialisation généralisée interprétée comme un symptôme », *In Usages sociaux de l'ethnologie dans les pays européens*, Communication aux rencontres du 30 juin-3 juillet 1992, Le Creusot (texte dactylographié, 13 p.)

ORTIZ C., 1992 —

La question du patrimoine. *Ethnologie française*, 30 (2) : 241-249.

WEBER J., 1996 —

« Conservation, développement et coordination : peut-on gérer biologiquement le social ? ». *In Gestion communautaire des ressources naturelles renouvelables et développement durable*, Harare, Communication au Colloque Panafricain, 24-27 juin 1996, 19 p.