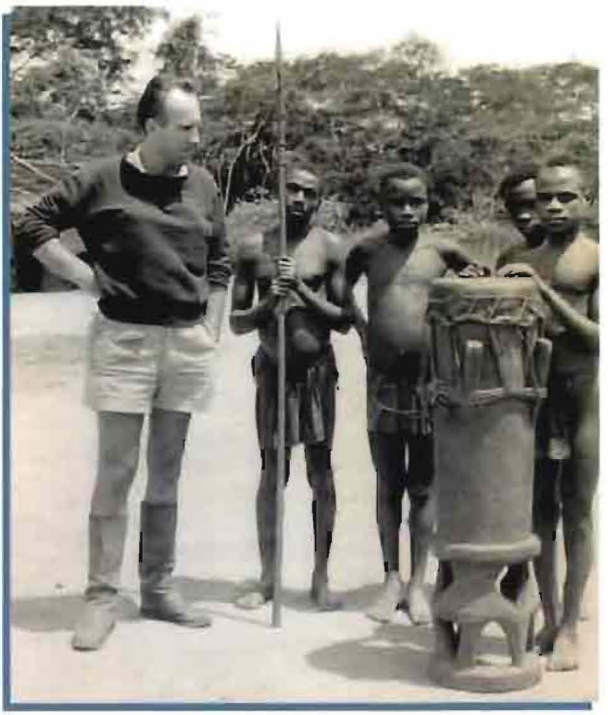
FABRIC-ACTEURS DE PATRIMOINE

Implication, participation et postures du chercheur dans la patrimonialisation



Sous la direction de
Charles-Édouard de Suremain
et Jean-Christophe Galipaud

L'Étrave/IRD

FABRIC-ACTEURS DE PATRIMOINE

Implication, participation et postures du chercheur dans la patrimonialisation

FABRIC-ACTEURS DE PATRIMOINE

Implication, participation et postures du chercheur dans la patrimonialisation

Sous la direction de
Charles-Édouard de Suremain
et Jean-Christophe Galipaud

L'ETRAVE

INTRODUCTION
FABRIC-ACTEURS, RECHERCHE, PATRIMOINE : UNE RELATION SOUS HAUTE TENSION

CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN

Charles-Édouard de Suremain, anthropologue à l'UMR 208 PaLoc « Patrimoines Locaux & Gouvernance » (IRD-MNHN), travaille sur la question de la patrimonialisation et de ses liens au développement à partir de terrains latino-américains. Membre du comité directeur de la revue en ligne Anthropology of Food *(http://aof.revues.org/), il coordonne le projet ANR* FoodHerit *sur la patrimonialisation de l'alimentation (http://foodherit.hypotheses.org/).*

Cet ouvrage collectif se propose de conduire une réflexion critique sur l'implication, la participation et les postures scientifiques du chercheur en sciences sociales travaillant sur les phénomènes de patrimonialisation dans des pays du Sud. Le propos ne consiste pas à interroger directement la construction, la diffusion ou l'appropriation globale de la notion de « patrimoine matériel et immatériel » selon l'Unesco (Bortolotto 2011 ; Berliner & Bortolotto éd. 2013) ; il ne s'agit pas non plus d'explorer la diversité des patrimoines, ce que Davallon (2006) appelle les « objets patrimoniaux ». Il ambitionne en l'occurrence d'analyser la place et le rôle du chercheur qui accompagne le développement du patrimoine, depuis la conception, la mise en scène, jusqu'à la mise en valeur.

À titre opératoire, est entendue ici par patrimonialisation le processus qui conduit des ressources matérielles, symboliques ou

immatérielles à être sauvegardées, partagées et transmises aux générations futures au terme d'un travail de construction complexe. Ce travail mobilise un ensemble de valeurs, de représentations, de discours et de pratiques à connotation identitaire, politique, culturelle et territoriale que partagent divers acteurs institutionnels, individuels ou collectifs (Guillaud *et al.* à paraître). Ainsi que d'autres auteurs l'ont déjà montré (Heinich 2009 ; Berger 2005 ; Labadi & Long éd. 2010), la patrimonialisation est le plus souvent conduite sous l'égide d'une pluralité d'acteurs hétérogènes susceptibles d'entrer en conflit les uns avec les autres : institutions internationales, ministères, groupes de recherche scientifique ou chercheur isolé, sans oublier les acteurs locaux (leaders, villages, quartiers, populations, associations...). Il est bien entendu que ces acteurs sont pleinement partie prenante de l'émergence, de la consolidation ou du rejet des processus patrimoniaux (*Civilisations* 2012 ; Givre 2012 ; Bondaz *et al.* 2012). Si ces processus sont fréquemment associés à des projets de développement et de tourisme, la référence à la notion de patrimoine reste quant à elle plus ou moins explicite et institutionnalisée (Alfieri 2005 ; Arial de Vidas 2007 ; Bortolotto 2014 ; Bondaz *et al.* 2014 ; Zamant 2014).

L'objectif de cet ouvrage est de diriger la focale sur les chercheurs qui opèrent dans un cadre institutionnel, avec des fonds publics ou privés, et dont l'implication, la participation et les postures scientifiques par rapport à la patrimonialisation sont variables. Il s'agit donc d'aller au-delà de la question, déjà fort complexe, de la « politisation » ou de « l'instrumentalisation » du chercheur par rapport au fait patrimonial (Rautenberg 2003 ; Tornatore 2007*a* et *b*). Il s'agit de s'interroger plus avant sur les latitudes théoriques, méthodologiques et éthiques dont il dispose, compte-tenu de son ancrage disciplinaire, de ses « relations de partenariat » (Suremain 2014) et du contexte plus large de l'étude dans laquelle s'inscrit sa recherche[1].

1. L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps à ces questions, en particulier lorsqu'il est question de développement. *Cf.* entre autres Albert (1995), Baré éd. (1995), Atlani-Duault & Vidal (2009), Vidal (2010), Rautenberg (2010), Lavigne-Delville (2011) et Suremain (2013) pour un état de l'art actualisé.

Cet ouvrage se veut didactique et réflexif dans son appréciation critique de la fonction du chercheur dans la patrimonialisation ou dans ce que nous proposons d'appeler les « configurations patrimonialistes »[2]. Même si plusieurs auteurs se sont penchés sur cette problématique (Fabre 1997 ; Cormier-Salem & Roussel 2000 ; Juhé-Beaulaton & Cormier-Salem *et al.* éd. 2013), force est de constater qu'elle n'a jamais été vraiment traitée de manière systématique. À l'évidence, le chercheur n'est plus un simple pourvoyeur de connaissances (un « pointeur de patrimoine » comme l'écrivent Garine & Langlois *et al.* 2005), si tant est qu'il se soit un jour strictement limité à cette fonction. Il ne se borne pas non plus à jouer les intermédiaires au service d'une institution ou d'une population (à l'instar de certains « courtiers du développement » selon l'expression de Biershenk & Olivier de Sardan *et al.* éd. 2000). Il ne constitue pas non plus un maillon parmi d'autres de la « chaîne patrimoniale » (Heinich 2009) ou de la « technologie patrimoniale » (De Jong & Rowlands éd. 2007). Selon les contextes, la position du chercheur échappe à toute classification univoque : il est tantôt associé à la co-construction de projets patrimoniaux, avec ou sans les populations locales, tantôt sollicité pour justifier et valider scientifiquement des initiatives publiques ou locales ; il assume parfois la veille institutionnelle ou assure le suivi de la valorisation de la patrimonialisation. Dans la plupart des cas, il n'y a cependant pas de ruptures franches entre ces différents rôles, mais bien une intrication, voire une certaine complémentarité entre eux. À ce point qu'il pourrait même exister une sorte de continuum constitué de deux pôles dont les extrêmes théoriques seraient l'« instrumentalisation » du chercheur d'un côté et la « participation militante » du chercheur de l'autre. Les contributions de l'ouvrage illustrent la tension permanente entre ces deux pôles, et répondent ainsi à la question centrale de savoir quels sont les ajustements théoriques, méthodologiques et éthiques auxquels procède le chercheur lorsqu'il travaille *sur* ou *pour* la patrimonialisation.

2. Pour reprendre l'expression de « configuration développementiste » employée par Olivier de Sardan (1997).

À partir de l'analyse détaillée de plusieurs projets de recherche et d'interventions conduits dans les pays du Sud (en Afrique, Amérique latine et Asie), l'ouvrage ambitionne de capitaliser l'expérience de douze chercheurs pour tenter de répondre à un certain nombre de questions transversales. À sa façon, mais toujours à partir de sa propre expérience de terrain de longue durée, chaque auteur explicite ses interrogations par rapport à son implication et celle de sa discipline, à sa participation et à ses postures scientifiques à l'occasion de sa recherche sur le patrimoine. Certains auteurs ont participé à une valorisation patrimoniale à l'échelle locale, d'autres ont répondu à une demande d'évaluation ponctuelle, d'autres encore ont mené une recherche exploratoire... Dans leur chapitre, les contributeurs apprécient les contours de leur activité scientifique et les limites de leur expertise, en mettant l'accent sur les positions scientifiques et éthiques successives, et parfois contradictoires, qu'ils ont négociées, subies ou sciemment adoptées. Le projet de l'ouvrage n'est pas de construire des *success stories* après-coup dans l'intention de défendre et d'illustrer des initiatives patrimoniales dont le chercheur aurait été le porteur ou le promoteur, mais bien d'apprécier la façon dont il se situe dans des processus de recherche et d'intervention concrets qui émergent de son terrain et auxquels il est associé d'une façon ou d'une autre.

L'hypothèse selon laquelle le chercheur prend part à la patrimonialisation est à l'origine du néologisme « fabric-acteur » que je propose d'employer ici pour désigner la marge de manœuvre dont il dispose quand il contribue, plus ou moins directement et volontairement, à la patrimonialisation. La notion de « fabrication » s'inspire clairement de l'usage qui en est fait dans les travaux historiques de Hosbawm & Ranger éd. (1992) sur l'« invention de la tradition » : il s'agit d'une construction à la fois sociale, culturelle et politique orchestrée par des acteurs institutionnels, collectifs ou individuels à un moment donné qui permet d'inscrire un phénomène dans l'histoire. D'une certaine manière, la fabrication du patrimoine procède d'une série de choix et d'actions, parfois contraints et implicites, parfois bricolés, qui mobilisent à la fois la mémoire, le territoire, les ressources matérielles, immatérielles et

symboliques, la transmission ou encore l'anticipation de l'avenir (Pouillon 1977 ; Lenclud 1987), ce qu'Hartog (2003) appelle les « régimes de temporalité ».

Pour autant, les fabric-acteurs de patrimoine ne forment pas un groupe social homogène aux objectifs clairement précis et fixés à l'avance qui défendrait à tout prix ses propres intérêts, lesquels seraient par ailleurs transparents et convergents. Les fabric-acteurs ne sont pas assimilables à de simples médiateurs convaincus et agissant sciemment pour le compte de puissants opérateurs performatifs des pays du Nord à l'initiative de nombreuses patrimonialisations. Les fabric-acteurs ne sont pas non plus des médiateurs toujours objectifs dont la bienveillante neutralité permettrait de relayer sans heurts les initiatives spontanées de populations locales dont ils défendraient par principe la cause pour des raisons autant idéologiques que militantes. Dans cet ouvrage, les contributeurs s'entendent pour considérer que le chercheur navigue entre diverses instances de décisions et réseaux d'influence dans le monde scientifique : équipes, laboratoires, partenaires, instances d'évaluation auxquels il se rattache, mais aussi bailleurs de fonds qui financent ou commanditent la recherche, et les populations locales dont il est la plupart du temps l'invité et le défenseur. Loin de débarquer sur des rivages pour eux exotiques et affranchis de tout enjeu de pouvoir, les fabric-acteurs s'insèrent dans de multiples arènes de négociations enchevêtrées et situées à différentes échelles (Bortolotto éd. 2011 ; Csergo 2011 ; Tornatore 2012). Alors qu'il engage à la fois sa personne et sa discipline, la position complexe et incertaine du chercheur à l'égard de la patrimonialisation n'est peut-être finalement pas si éloignée de celle de l'anthropologue qui doit sans cesse problématiser sa position sur le terrain à mesure qu'il construit son objet d'étude (Leservoisier éd. 2005).

L'implication, la participation et les postures du chercheur sont variables. Elles ne se posent pas de façon identique selon les époques, les sociétés, les formes de patrimoine (vivant, naturel, immatériel…), le rapport au passé, au futur, à la conservation et, sans nul doute, les disciplines. Au demeurant, les expériences rela-

tées ici renvoient à diverses tensions sur lesquelles l'ouvrage se propose de réfléchir. L'une de ces tensions se rapporte aux relations complexes entre recherche et expertise : quels sont les liens entre la nature de la demande formulée au chercheur et les résultats présentés par celui-ci ? Comment s'opère la restitution des analyses dès lors que survient un conflit d'interprétation entre les acteurs de la patrimonialisation ? Une autre question renvoie aux liens entre le politique et la démarche scientifique : y-a-t-il concurrence, connivence ou collaboration ? Quelles sont les dynamiques politiques induites par le chercheur ? Une autre tension concerne la réinterprétation des résultats de la recherche par les acteurs de la patrimonialisation à des fins politiques, culturelles ou identitaires : jusqu'où le chercheur peut-il aller dans la fonction de « traducteur culturel » qu'on lui assigne habituellement ? Les questions auxquelles renvoient ces tensions recouvrent et dépassent l'analyse en termes de logiques d'acteurs. Elles interrogent les limites de la participation du chercheur à patrimonialisation et, à un niveau conceptuel, permettent de revisiter la notion de co-construction : quelles sont, dans chaque contexte singulier, les postures scientifiques adoptées par le chercheur ? Quels enseignements généraux peut-on tirer sur le lien entre fabric-acteurs, recherche et patrimoine ?

Chaque contribution met l'accent sur l'histoire de la patrimonialisation dans la recherche ou l'intervention à laquelle les auteurs ont participé personnellement. Tant et si bien que la question de la professionnalisation des recherches sur le patrimoine se pose pour chaque cas. De même, les contributeurs réfléchissent de manière critique aux méthodes et aux approches qu'ils ont mobilisées. Ils s'attachent également à analyser la nature des demandes qui leur ont été adressées par d'éventuels bailleurs ou des populations locales : ils expliquent quelles sont les raisons de leur intérêt pour ces demandes, et également les limites de leurs réponses. Certains auteurs abordent directement les controverses éthiques et politiques posées par la patrimonialisation et qu'ils n'avaient pas nécessairement anticipées. L'analyse de ces configurations patrimonialistes offrent ainsi des clés conceptuelles, théoriques et

méthodologiques plus générales pour mieux comprendre les pratiques et les enjeux de la recherche sur la patrimonialisation. Les contributions invitent finalement à réfléchir plus largement sur la façon dont les recherches sont pensées, mises en œuvre et valorisées par les chercheurs avec la participation plus ou moins reconnue, affirmée et revendiquée des autres acteurs parmi lesquels figurent les populations locales.

Les chercheurs à l'épreuve du patrimoine : présentation des contributions

L'ouvrage s'ouvre avec la contribution du sociologue Raúl Matta sur les dimensions politiques de la patrimonialisation alimentaire au Pérou. À partir de l'étude de deux projets de patrimonialisation, l'auteur s'interroge sur les conditions locales d'émergence du concept de « patrimoine alimentaire » dans ses liens avec les différents acteurs, notamment les chercheurs, qui contribuent à l'utiliser, à le diffuser et parfois à l'instrumentaliser à des fins de reconnaissance politique, scientifique ou identitaire. Raúl Matta analyse la place variable et inconfortable du chercheur, notamment ses relations antagoniques avec les porteurs de projets (ministères, Unesco, commanditaires privés, communautés indiennes, ONG…).

Le deuxième texte, proposé par la sociologue Julie Liard, introduit un changement de focal. À l'échelle du XX^{e} siècle, il examine la façon dont les travaux archéologiques et ethnologiques ont contribué à façonner une image exotique et esthétisante de l'altérité des Indiens mayas lacandon et des ruines de Bonampak dont ils vivent partiellement. Dans cette configuration, le chercheur, qui encadre épisodiquement la formation des guides, se heurte à des séries de certitudes que les différents acteurs de la patrimonialisation (Indiens eux-mêmes, administrateurs du site, guides, tours opérateurs, visiteurs…) n'ont nul intérêt à remettre en cause ou à nuancer.

Le troisième texte, co-écrit par l'anthropologue Mathieu Salpeteur et l'archéologue Geoffroy de Saulieu, offre un contre-

point à l'idée selon laquelle le chercheur disposerait de latitudes importantes pour influencer le cours du patrimoine. Les auteurs soulignent « la force des logiques qui sous-tendent localement tout processus de patrimonialisation », à savoir l'organisation sociale, les systèmes de pensée, les régimes de temporalité, le rapport à la nature et aux non-humains ou encore les rapports de pouvoir qui sont à l'œuvre dans les sociétés. La patrimonialisation est travaillée et « filtrée » par les forces du local, ce qui contribue à minimiser le poids du chercheur sur sa reconnaissance.

Le quatrième texte, écrit par l'archéologue Jean-Christophe Galipaud, souligne la situation politique historiquement changeante de l'archéologie à Vanuatu et en Nouvelle-Calédonie. Plus ou moins volontairement, le chercheur se transforme en détenteur de « l'histoire authentique » avec son lot de manipulations par les acteurs locaux. Longévité historique, antécédence, authenticité sont autant de notions récupérées par les acteurs à des fins de fabrication de l'histoire au profit de politiques locales. Inévitable, cette configuration demande au chercheur une réflexivité critique permanente pour produire des connaissances susceptibles d'engager la réflexion sur l'émergence de « nouvelles identités nationales non polémiques ».

La cinquième contribution, co-écrite par l'anthropologue Romain Simenel, l'archéologue Gwenola Graff et le géographe Mohammed Aderghal, interroge les façons dont l'Égypte et le Maroc ont investi la recherche en sciences sociales après la décolonisation. Les auteurs s'appuient sur l'évolution du statut de la concession, du terroir et de la tribu en tant qu'unités d'observation minimale des scientifiques. Ils montrent que le redécoupage et la recomposition de ces unités au gré des politiques renvoie à la volonté des États de contrôler recherche et chercheurs, et aussi d'entretenir l'incertitude quant aux frontières avec l'expertise. Les auteurs exhortent à une pratique réflexive de la recherche, consciente du contexte politique plus large dans lequel elle s'inscrit.

Le sixième texte, proposé par l'archéologue Alain Marliac, prolonge ces réflexions en proposant de partir d'une nouvelle définition du patrimoine qui permettrait de clairement circonscrire

le champ d'action de la recherche. Trop souvent pris entre la défense et l'illustration de savoirs locaux et autres visions du monde singulières, d'une part, et les savoirs scientifiques positifs, de l'autre, le chercheur se doit de trouver le bon « niveau de coopération » entre les différents acteurs concernés. L'auteur étaie sa proposition à partir de l'étude de chantiers archéologiques au Cameroun.

La septième contribution, écrite par l'ethnomusicologue Nolwenn Blanchard, vient nuancer les trois précédentes en revenant sur la mise en patrimoine d'un fonds d'archives orales au Gabon initié dans les années 1960. Ce processus fait actuellement l'objet d'une analyse en terme de « patrimoine culturel immatériel » selon les critères définis par l'Unesco. L'auteur montre ainsi l'évolution des approches institutionnelles du patrimoine et des rapports du chercheur à son objet de recherche, en soulignant l'importance particulière des supports numériques qui contribuent à cette évolution.

Le huitième et dernier texte, co-rédigé par la géographe Marie-Christine Cormier-Salem et la socio-anthropologue Julie Riegel, livre une analyse de la position du chercheur dans le contexte des projets de conservation liés à la biodiversité. À l'évolution constante des normes internationales, s'ajoutent les nombreuses réglementations nationales qui s'inscrivent dans des contextes locaux de lutte pour les ressources et le pouvoir. Si, comme le préconisent les auteurs, la place du chercheur dans cette configuration est souvent ambiguë et mouvante, il s'agit pour lui de rester constructif par rapport à ses interlocuteurs, réflexif par rapport à sa pratique et critique quant aux enjeux éthiques de son implication dans la recherche.

L'ouvrage a pris naissance dans la foulée des discussions qui animent le séminaire scientifique de l'UMR 208 PaLoc (IRD-MNHN) « Fabric-Acteurs de patrimoine. Implication et participation des chercheurs dans les processus de patrimonialisation au Sud », coordonné par Marie-Christine Cormier-Salem, Yves Girault, Dominique Guillaud, Dominique Juhé-Beaulaton et

Charles-Édouard de Suremain. Les éditeurs remercient tout particulièrement Dominique Guillaud (directrice de l'UMR 208) de son soutien pour que le projet d'ouvrage devienne réalité. Ils remercient également les lecteurs anonymes qui ont procédé à l'évaluation attentive et commentée de chaque texte.

Références bibliographiques

ALBERT B. 1995. « Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée' ? Ethnographie, minorités et développement » (87-118), *in* Baré (éd.), *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France.* Paris : Karthala.

ALFIERI C. 2005. « Vivre et penser la nature chez les Boco-Vore (Burkina Faso). Une forme implicite de patrimonialisation ? » (335-360), *in* Cormier-Salem M.-Ch., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J.-B. & Roussel B. (éd.), *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales.* Paris : IRD.

ARIEL DE VIDAS A. 2007. « La (re?)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena » (315-338), *in* Hoffmann O. & Rodríguez M.T. (éd.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia.* México : CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD.

ATLANI-DUAULT L. & VIDAL L. 2009. *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques.* Paris : Armand Colin.

BARE J.-F. éd. 1995. *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France.* Paris : Karthala.

BERGER L. 2005. « L'expert, l'entrepreneur et le roi. Chronique d'une négociation conflictuelle autour de l'implantation d'un site industriel sur des terres ancestrales sacrées » (135-174), *in* Cormier-Salem M.-Ch., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J.-B. & Roussel B. (éd.), *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales.* Paris : IRD.

BERLINER C. & BORTOLOTTO C. (éd.) 2013. « Le monde selon l'Unesco », *Gradhiva* 18, numéro spécial.

BONDAZ J., GRAEZER BIDEAU F., ISNART C., LEBLON A. (éd.) 2014. *Les vocabulaires "locaux" du patrimoine. Traductions, négociations et transformations.* Fribourg : Études d'anthropologie sociale de l'université de Fribourg.

BORTOLOTTO C. 2011. *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie.* Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BORTOLOTTO C. 2014. « Le transfert d'un standard international. Le patrimoine culturel immatériel vu par la France », *in* Bondaz J., Graezer Bideau F., Isnart C. & Leblon A. éd. (107-122), *Les vocabulaires "locaux" du patrimoine. Traductions, négociations et transformations.* Fribourg : Études d'anthropologie sociale de l'université de Fribourg.

BOURDIN A. 1984. *Le patrimoine réinventé.* Paris : Presses Universitaires de France.

BONDAZ J., ISNART C. & LEBLON A. (éd.) 2012. « Au-delà du consensus patrimonial. Résistances et usages contestataires du patrimoine », *Civilisations* 61(1), numéro spécial.

CORMIER-SALEM M.-CH. & ROUSSEL B. 2000. « Patrimoines naturels : la surenchère », *La Recherche* 333 : 106-110.

BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.-P. & OLIVIER DE SARDAN J.-P. 2000. *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets.* Paris : Apad-Karthala.

CSERGO J. 2011. « Le "repas gastronomique des français" à l'Unesco : éléments d'une inscription au patrimoine culturel immatériel de l'humanité » [www.lemangeur-ocha.com].

DAVALLON J. 2006. *Le Don du patrimoine. Une approche communicationnelle de la patrimonialisation.* Paris : Hermès & Lavoisier.

DE JONG F. & ROWLANDS M. éd. 2007. *Reclaiming Heritage. Alternative Imaginaries of Memory in West Africa.* Walnut Creek : University College London.

FABRE D. 1997, « Le patrimoine, l'ethnologie », *in* Nora P. (éd.), *Science et conscience du patrimoine. Actes des Entretiens du Patrimoine* (59-72). Paris : Fayard-Éditions du Patrimoine.

GARINE É., LANGLOIS O. & RAIMOND C. 2005. « Le territoire est-il bien un patrimoine ? Étude comparative de deux sociétés de la Haute Bénoué (Dii et Duupa, Nord-Cameroun » (177-235), *in* Cormier-Salem M.-Ch., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J.-B. & Roussel B. (éd.), *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales.* Paris : IRD.

GIVRE O. 2012. « Savoirs et pouvoirs, stratégies et tactiques dans 'l'arène patrimoniale' du nestinarstovo », *in* Bondaz J., Isnart C. & Leblon A. (éd.), « Au-delà du consensus patrimonial. Résistances et usages contestataires du patrimoine », *Civilisations* 61(1) : 103-120.

GUILLAUD D., JUHE-BEAULATON D., GIRAULT Y. & CORMIER-SALEM M.-C. (éd.) À paraître. *Ambivalences patrimoniales : mises en scène et jeux d'acteur.* Montpellier : IRD-Latitudes 23.

HARTOG F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps.* Paris : Seuil.

HEINICH N. 2009. *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère.* Paris : MSH.

HOBSBAWM E. & RANGER T. (éd.) 1992. *The invention of tradition.* Cambridge : Cambrige University Press.

JEUDY H.-P. (éd.) 1990. *Patrimoine en folie.* Paris : EHESS.

JUHE-BEAULATON D., CORMIER-SALEM M.-CH., DE ROBERT P. & ROUSSEL B. (éd.) 2013. *Effervescence patrimoniale au Sud. Entre nature et société.* Paris : IRD.

LABADI S. & LONG C. (éd.). *Heritage & Globalisation.* London and New York: Routledge.

LAVIGNE-DELVILLE Ph. 2011. *Vers une socio-anthropologie des interventions de développement comme action publique.* Mémoire d'HDR. Université de Lyon II.

LENCLUD G. 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain* 9 : 110-123.

LESERVOISIER O. (éd.) 2005. *Terrain ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête.* Paris : Karthala.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1997. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social.* Paris : APAD-Karthala.

POUILLON J. 1977. « Plus ça change, plus c'est la même chose », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 15 : 203-211.

RAUTENBERG M. 2000. « Ethnologie appliquée, ethnologie impliquée ? Une question pour la recherche anthropologique » (179-190), *in* Fritsch P. (éd.), *Implication et engagement. Hommage à Philippe Lucas.* Lyon : Presses universitaires de Lyon.

RAUTENBERG M. 2003, *La rupture patrimoniale.* Grenoble : Éditions à la croisée.

SUREMAIN CH.-É. (DE) 2011. *L'implication constructive. Anthropologie, recherche, développement.* Mémoire d'HDR. Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.

SUREMAIN CH.-É. (DE) 2014. « De la "situation de partenariat" à la "relation de partenariat". Quelle place pour l'anthropologie ? », *in* Vidal L. (éd.) *Expériences du partenariat au Sud. Le regard des sciences sociales* (241-253). Marseille : Éditions de l'IRD.

TORNATORE J.-L. 2007*a*, « Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale. De quelques manières de s'accommoder au passé », *in* Meyer V. & Walter J. (éd.), *Formes de l'engagement et espace public*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy [http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00122998].

TORNATORE J.-L. 2007*b*, « Qu'est-ce qu'un ethnologue politisé ? Expertise et engagement en socio-anthropologie de l'activité patrimoniale », *ethnogtaphiques.org*, 12 [http://www.ethnographiques.org/2007/ Tornatore].

TORNATORE J.-L. 2012. « Retour d'anthropologie : "le repas gastronomique des Français". Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale », *ethnographiques.org*, 24 [http://www.ethnographiques.org/2012/ Tornatore].

VIDAL L. 2010. *Faire de l'anthropologie. Santé, science et développement*. Paris : La Découverte.

ZAMANT V. 2014. « Subtiles divergences. Le patrimoine carioca entre "paisagem cultural" et "paysage culturel" », *in* Bondaz J., Graezer Bideau F., Isnart C., Leblon A. éd. (87-106), *Les vocabulaires "locaux" du patrimoine. Traductions, négociations et transformations*. Fribourg : Études d'anthropologie sociale de l'université de Fribourg.

VISAGES CONTRASTÉS DE LA PATRIMONIALISATION ALIMENTAIRE AU PÉROU : ACTEURS, LOGIQUES, ENJEUX

RAÚL MATTA

Sociologue, titulaire d'un doctorat en sociologie de l'université Sorbonne Nouvelle, Paris 3. Chargé de recherche à l'université de Göttingen (DFG Project « Food as Cultural Heritage »), membre associé à l'UMR 208 PaLoc et au projet ANR FoodHerit.

RÉSUMÉ – Ce chapitre aborde la question de la patrimonialisation alimentaire au Pérou en fonction d'expériences de recherche récentes menées par l'auteur. Il essaie de porter un regard diachronique sur l'émergence du concept de « patrimoine alimentaire » et d'interroger la place du chercheur en fonction de ses motivations et intérêts vis-à-vis de ceux mobilisés par les porteurs plus ou moins institutionnels du patrimoine alimentaire, et d'apporter une réflexion critique sur son investissement à la lumière du courant des *critical heritage studies*. L'analyse s'appuie sur l'étude de deux projets de patrimonialisation alimentaire qui, par leur ampleur et objectifs, sont fortement contrastés, voire opposés.

MOTS-CLÉS – patrimoine alimentaire, place du chercheur, porteurs du patrimoine, Unesco, patrimoines locaux, Pérou

ABSTRACT – *Contrasting Faces of Food Heritagization in Peru : Actors, Logics, Issues.* This chapter explores the issue of food heritagization in Peru on the basis of the author's recent research experiences. It

tries to develop a diachronic approach on the emergence of the concept of « food heritage », to question the researchers' status according to their motivations and interests vis-à-vis to those of heritage stakeholders, and to provide a critical consideration of their investment in the light of critical heritage studies. The analysis draws on the study of two projects of food heritagization which, by reason of their scope and aims, are strongly contrasted, or even opposed.

KEYWORDS – food heritage, researcher's status, heritage stakeholders, Unesco, local heritage, Peru

1. INTRODUCTION : DE L'ESSOR DES PATRIMOINES ALIMENTAIRES

Les aspects culturels de l'alimentation, même s'ils ne sont que récemment considérés comme méritant un traitement patrimonial[1] par des instances politiques, économiques et scientifiques à plusieurs échelles, sont cependant très en vogue suite à leur inclusion et leur rôle prééminent dans un nombre croissant de programmes politiques et culturels qui encouragent la dynamisation, la particularisation et la valorisation des espaces ruraux et urbains. Les patrimoines alimentaires émergent le plus souvent comme des initiatives locales en résonance avec les politiques publiques d'aide au développement, devenant ainsi des objets d'analyse et de compréhension des sociétés répondant à des aspirations contemporaines profondes : quêtes d'identité, d'intégration territoriale, politique et culturelle, et aussi de visibilité dans l'économie mondialisée.

Nous définissons le patrimoine alimentaire comme l'ensemble des éléments matériels et immatériels[2] des cultures alimentaires

1. Le traitement patrimonial implique, entre autres, les actions suivantes : protection juridique, conservation préventive, sauvegarde (transfert, transmission) et médiation culturelle.

2. Les cultures alimentaires sont les usages socialisés et protocolaires dont les hommes conçoivent la satisfaction de leurs besoins alimentaires.

considérés par un groupe social comme un héritage partagé, comme un bien commun. Plus précisément, il « comprend l'ensemble des produits agricoles, bruts et transformés, les savoirs et savoir-faire mobilisés qui leur sont associés (techniques culturales et culinaires) ainsi que les modes de distribution alimentaire. Il renvoie également aux manières de tables, aux formes de sociabilité, à la symbolique alimentaire et aux objets de la table » (Bessière & Tibère 2010 : 1). Dans les aspects relatifs à sa mise en œuvre, le patrimoine alimentaire implique la sélection, la décontextualisation (ou recontextualisation), l'adaptation et la réinterprétation d'éléments d'une culture alimentaire en particulier. Il s'agit donc d'une construction historique, sociale et culturelle qui ne peut être expliquée que par le rôle qui lui est attribué et par les intérêts qu'elle est censée servir (Espeitx 2004). En combinant « préservation et innovation, stabilité et dynamisme, et reproduction et création » (Bessière 1998 : 27), le patrimoine alimentaire est destiné à promouvoir de nouvelles significations sociales pouvant être mobilisées aussi bien à des fins politiques, économiques, culturelles, religieuses ou quotidiennes.

Les études sur les patrimoines alimentaires, bien que relativement récentes, offrent pourtant un vaste éventail de questions abordées par différentes disciplines et champs d'étude (anthropologie, histoire, sociologie rurale, ethnobotanique, études touristiques…), selon diverses approches et méthodologies, et à partir de différentes régions du monde. Si l'on doit tirer une première conclusion sur le nombre croissant de travaux sur le sujet, c'est bien que les patrimoines alimentaires, considérés à la fois comme « actifs globaux » et « ressources locales » (Alvarez 2008), sont des constructions sociales complexes, servant des objectifs de nature diverse. La façon dont ce patrimoine prend forme est en ce sens liée aux besoins et opportunités identifiés par des populations, par des groupes sociaux organisés et par des États. Afin d'obtenir une meilleure compréhension du phénomène – ainsi que de ses principaux enjeux –, nous envisageons ici les champs d'application de la patrimonialisation alimentaire en tant qu'ils ressortissent de deux catégories (parmi d'autres possibles), en nous appuyant sur la

littérature la plus exhaustive sur le sujet. La première catégorie regroupe les relations entre le patrimoine alimentaire, le tourisme et les pratiques culturelles – ces dernières étant comprises comme des activités de consommation et de participation qui participent à la définition des styles de vies ; la deuxième regroupe les relations entre les patrimoines alimentaires et les identités sociales, lesquelles s'expriment notamment en termes de revendication.

Patrimoine alimentaire, tourisme et pratiques culturelles

Le patrimoine alimentaire a été amplement reconnu comme une ressource pour le développement touristique aussi bien dans les zones rurales que dans les zones urbaines. Par exemple, dans les campagnes d'Occident, et particulièrement en Europe, les patrimoines gastronomiques (Poulain 2000) ont été mobilisés comme des outils stratégiques, économiques, politiques et sociaux en phase avec les transformations sociales et démographiques des dernières décennies : éveil de la conscience écologique, développement de toutes sortes de réseaux, essor des mobilités, vieillissement de la population, équilibre relatif entre les niveaux de vie de la ville et la campagne, etc. L'une des plus importantes est le renouvellement démographique des campagnes où, à une population paysanne plutôt homogène, ont succédé des groupes hétérogènes de « nouveaux ruraux », confortés par le développement des communications (retraités aisés) ou bien contraints par les changements des systèmes de production ayant sonné le glas de la « ville industrielle » (employés, cadres). Cette nouvelle configuration et le développement de réseaux de transports ont entraîné la redéfinition de l'offre culturelle et touristique des campagnes dans le but de les rendre plus attractives ; à la fois modernes et « authentiques ». C'est dans ce contexte que les patrimoines gastronomiques, en manipulant simultanément les discours de la tradition, de l'authenticité et de la contemporanéité, revêtent un statut patrimonial qui leur confère une importance et une légitimité notoires parmi les initiatives de développement rural et local. Les exemples où le tourisme culturel et le patrimoine alimentaire s'entrelacent sont nombreux dans le

monde. Nous ne citerons ici que quelques-uns parmi les plus représentatifs, tels que les « sites remarquables du goût » en France (Bessière 1998), les « routes du vin » en Espagne et en Argentine (Barrera & Bringas 2009), les « routes gastronomiques » un peu partout au Mexique[3], ou bien les « routes sur les côtes du Paraná » au Brésil (Gimenes 2011).

En ville, le patrimoine alimentaire s'affiche de façon évidente au sein des pratiques alimentaires hors foyer. L'expansion du marché gastronomique à une échelle globale a encouragé la concurrence entre anciennes et nouvelles constructions culinaires. Chefs hautement qualifiés et consultants gastronomiques s'emploient à adapter des savoirs culinaires locaux et « traditionnels » aux exigences de la restauration de prestige (Pilcher 2012 ; Matta 2013). Les constants « jeux sur la tradition » opérés par chefs et restaurateurs (Suremain & Matta 2013) donnent lieu à des constructions patrimoniales nouvelles comme la *Nordic Food* (Thorlstrup Hermansen 2012), aussi bien qu'à des expressions gastronomiques « postmodernes », tels le courant *Nuevo Latino* (Fonseca 2005) et la « cuisine novo-andine » (Matta 2013).

Toujours dans ses rapports avec les pratiques culturelles, le patrimoine alimentaire s'exprime aussi via la particularisation des productions agricoles locales. Ces processus ont été décrits à la fois comme des innovations qui redéfinissent les conditions de production et de consommation alimentaire, et comme des marqueurs d'identité sociale et de qualité environnementale (Bessière & Tibère 2010 ; Thomas 2012). Une vaste littérature sur le sujet a été consacrée à une forme de production extrêmement localisée : les produits dits du terroir (Bérard & Marchenay 1995 ; Bérard, Marchenay & Delfosse 2004). À ce titre, il a été démontré que la mise en place d'Indications Géographiques (IG) contribue à la révélation et à la valorisation des ressources territoriales (Katz *et al.* 2008 ; Boisvert 2005). Le territoire (et par extension, ses produits)

3. Pour un aperçu des différentes routes gastronomiques promues par le gouvernement mexicain, voir http://rutasgastronomicas.sectur.gob.mx/

peut donc bénéficier de la création d'une réputation positive bâtie sur le lien entre qualité et origine (Thomas 2012) et de la mise en place d'activités culturelles et économiques dont il est le fondement, telles que le tourisme culturel et gastronomique ou l'associativité autour d'une appartenance régionale et locale.

Patrimoine alimentaire, identités et communautés

D'éminentes études sociologiques et anthropologiques ont montré comment les cultures alimentaires prennent forme au sein de relations sociales de type asymétrique au sein d'une nation ou entre elles (relations coloniales ou hégémoniques, par exemple), ainsi que leur rôle historique dans le maintien de frontières sociales entre castes (Appadurai 1988), classes sociales (Bourdieu 1979) et groupes ethniques (Douglas 1984 ; Goody 1984). Dans cette même veine, des recherches plus récentes ont dévoilé la façon dont les cultures alimentaires continuent à produire et à façonner des idéaux identitaires nationaux et régionaux (Ayora 2012 ; Caldwell 2010 ; Crenn 2011 ; Ferguson 2010 ; González 2001 ; Hiroko 2008 ; Ray 2008). Ainsi, depuis la mise en œuvre de la Convention Unesco pour la sauvegarde du patrimoine immatériel (2003), de nombreux États ont initié des démarches pour patrimonialiser certains aspects de leurs cultures alimentaires respectives de ce cadre (Csergo 2011 ; Cang 2012 ; Matta 2011 ; Medina 2009 ; Reguant-Aleix & Sensat 2012 ; Tornatore 2012). Les bénéfices d'une telle démarche sont essentiellement l'accroissement de l'orgueil national et de la renommée internationale des pays porteurs des candidatures. Cependant, les effets des labellisations Unesco ayant trait aux patrimoines alimentaires sont encore à déterminer.

En tant que vecteur d'expression identitaire, les patrimoines alimentaires interrogent les régimes d'historicité : l'effet de continuité entre le passé et le présent, la perpétuation et la permanence à travers le temps (Moulin 1975). Autrement dit, ils appellent à rendre compte non seulement des dynamiques d'actualisation, d'adaptation et de réinterprétation des éléments du passé d'une société donnée, mais aussi la façon dont ces éléments sont investis d'une

nouvelle signification, aussi bien dans des localités stables (Tibère 2009 ; Bessière & Tibère 2010) que dans des contextes de migration et diaspora (Crenn, Hassoun & Medina 2010).

Les patrimoines alimentaires peuvent aussi surgir comme des lieux de contestation. Certains auteurs ont abordé cette problématique depuis la perspective du changement des habitudes alimentaires, arguant que l'intérêt de type nostalgique et parfois mythifié envers des nourritures « traditionnelles » est une réponse à l'introduction massive de produits de l'industrie agroalimentaire dans les foyers et dans la restauration (Poulain 2002 ; Contreras & Gracia 2005 ; Suremain 2008). La résistance et le conflit se profilent également comme des voies fécondes pour expliquer la patrimonialisation alimentaire dans les sociétés du Sud. Tel semble être le cas en Amérique latine où la valorisation des pratiques alimentaires est venue renforcer des revendications identitaires en termes d'ethnie ou de différence culturelle (PRATEC 2000 ; UMSP 2006) depuis que certains États, ONG et organisations *indígenas* et paysannes sont engagés dans diverses tentatives de « réparation » face aux inégalités historiques dont souffrent les « minorités ».

Le défi : patrimonialiser un « fait social total »

La diversité des travaux et approches mentionnés ci-dessus représente bien la variabilité du phénomène général de patrimonialisation dans son rapport avec les défis majeurs auxquels le monde est aujourd'hui confronté. Mais aussi et surtout, elle fait état d'une complexité qui rend le positionnement du chercheur difficile à cerner. Et ceci d'autant plus que, au-delà du défi commun à toute recherche empirique – à savoir se (dé)placer soigneusement et dialogiquement sur le continuum qui sépare une posture « objectivante » d'une posture participante (Genard & Roca i Escoda 2010) –, la patrimonialisation implique, pour pouvoir être appréhendée dans sa complexité, un estompement du fossé qui sépare la recherche sur le patrimoine de la pratique professionnelle de la conservation (Winter 2013).

En tant qu'objet de recherche, le patrimoine alimentaire rend l'articulation entre objectivité et subjectivité particulièrement complexe pour le chercheur, pour autant qu'il recouvre un champ de savoirs et d'expertise très élargi (il concerne aussi bien des professionnels, des spécialistes de la culture et des grands chefs que des usagers quotidiens et cuisiniers « profanes »). Cette caractéristique, ainsi qu'un contexte propice à l'essor d'études sur le patrimoine, font que les aspects patrimoniaux de l'alimentation soulèvent aujourd'hui des enjeux qui nuancent l'approche conservationniste qui prévaut jusqu'à présent dans les études sur le patrimoine (ACHS 2011).

Sur le plan ontologique, le patrimoine alimentaire se compose de pratiques qui répondent aussi bien à des besoins physiologiques (se nourrir) qu'à des besoins relationnels (resserrage de liens sociaux). S'agissant donc d'un patrimoine vivant et quotidien, les enjeux de sa conservation et de sa sauvegarde se heurtent souvent à ceux de sa reproduction et de sa modification dans le temps. Autrement dit, la sélection du patrimoine implique nécessairement un certain degré de momification et de réification de l'objet sous forme de marchandise (*commodification*) qui rend problématique la question de sa gestion. On se demandera, dans ce sens, dans quelle mesure les communautés « porteuses » ont la possibilité de contrôler la signification de leur patrimoine. Plus encore, la nature évolutive du patrimoine alimentaire convoque une configuration d'acteurs vaste et variée (ministères, chambres consulaires, chercheurs, syndicats, associations paysannes, associations professionnelles, cuisiniers). Évoluant dans cette complexité, le patrimoine alimentaire devient un objet fuyant, difficilement accessible, cernable et contrôlable (en termes de sa gestion dans le temps) tant pour les professionnels du patrimoine et les chercheurs que pour les propres communautés.

Cela dit, le patrimoine alimentaire impose la pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité dans le but de dévoiler sa raison d'être et sa portée politique à travers le prisme des relations qui constituent l'alimentation comme fait social total, soit « les relations qui existent entre l'alimentation, ses conséquences biologiques, la culture

matérielle et les différents systèmes symboliques qui caractérisent une société » (De Garine 1988 : 23).

Les cas d'étude présentés ci-dessous sont le résultat de recherches menées au Pérou entre 2011 et 2014. Ils visent à rendre compte des logiques d'acteurs identifiées lors de l'émergence de la patrimonialisation alimentaire dans ce pays, ainsi que des positionnements des chercheurs par rapport aux enjeux identifiés. Aujourd'hui, au Pérou, les pratiques alimentaires sont au centre d'un « discours du développement » qui prône que l'agro-biodiversité et les savoirs culinaires existants sur le territoire national. Dans la mesure où ils s'appuient sur un équilibre entre « tradition » et adaptation aux marchés internationaux, ces discours sont censés avoir des effets positifs tant sur le plan économique que sur celui des identités (Matta 2013). Les pratiques alimentaires et culinaires, jusqu'ici cantonnées aux fonctions sociales et nutritionnelles à une échelle plutôt réduite – celle des cercles de socialisation – devraient désormais apporter des réponses d'ordre économique (la cuisine entendue comme objet touristique, moteur de l'emploi et du développement) et d'ordre politique (la cuisine entendue comme vecteur d'affirmation identitaire). Les deux cas choisis reflètent, de façon assez distincte, l'irruption des pratiques alimentaires dans le champ idéologique au cours des dix dernières années.

2. *Cocina peruana para el mundo* : le patrimoine culinaire péruvien et l'Unesco

Le succès international d'un certain nombre de chefs péruviens est à l'origine du boom gastronomique qui a fait de la cuisine péruvienne un objectif touristique presque aussi important que le Machu Picchu. Au Pérou, le mot « cuisine » est aujourd'hui dans toutes les bouches. Il évoque en même temps la diversité entière d'un pays, des savoirs culinaires variés, une appartenance identitaire, mais aussi des sentiments de fierté nationale, des opportunités d'emploi, et le développement économique et social

du pays. En somme, grâce aux chefs à succès, d'abord, et à la communication d'État et des médias ensuite (Matta 2014 ; Wilson 2011), la cuisine péruvienne fait l'objet d'un véritable consensus. Dans ce contexte, dès 2008, un projet de candidature pour l'inscription de la cuisine péruvienne dans la Liste du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Unesco fut entamé. Je ne reviendrai pas ici sur les conditions qui ont favorisé l'érection de la cuisine en patrimoine culturel ; cela a déjà été traité ailleurs (Matta 2011, 2013). En revanche, une analyse rapide du processus de candidature nous permettra de cerner le jeu d'acteurs patrimoniaux, ainsi que de mieux connaître la place accordée aux chercheurs au sein de ce processus.

En 2009, l'Unesco donna son accord pour intégrer les pratiques alimentaires et culinaires à la liste représentative du patrimoine culturel immatériel (PCI) – au même titre que les danses rituelles, les musiques ou les langues. La délégation du Pérou à l'Unesco, avec le support de la délégation mexicaine et française, ont été à l'origine de cette initiative[4], malgré la réticence initiale de certains hauts fonctionnaires de cet organisme international, suite aux débats d'opinion « cocardiers et élitistes » suscités par les premières annonces du projet de candidature français, trop centrées sur l'excellence gastronomique (Csergo 2011). Et pourtant à Lima, dès 2008, un dossier de candidature de la cuisine péruvienne à la liste du PCI était en cours de préparation. Conformément aux procédures habituelles, le ministère de la Culture (à l'époque appelé Institut national de la culture) eut la responsabilité d'établir les lignes directives et de gérer le dossier d'expertise. Une première version du dossier fut par la suite adressée pour vérification à la délégation du Pérou à l'Unesco, le seul interlocuteur valide entre l'État péruvien et cette institution. La délégation du Pérou, nous le verrons, n'a cependant pas donné son accord pour que le dossier soit évalué par les membres de l'Unesco. Un deuxième dossier fut préparé dans ce sens, mais cette responsabilité fut confiée à d'autres acteurs.

4. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?meeting_id=00112

La description qui s'ensuit de cette situation, qui est l'une des issues possibles à un processus aussi complexe que celui de définir et délimiter un patrimoine, révèle le rôle, le positionnement et les marges de manœuvre des chercheurs qui acceptent de s'investir dans des démarches officielles d'identification, de particularisation et de mise en valeur du patrimoine.

Le premier dossier de candidature a donc été pris en charge par la Direction du Patrimoine Immatériel du ministère de la Culture. Celle-ci a mobilisé ses propres experts et nommé une chercheure externe à la tête du projet de candidature. Anthropologue et professeur à l'université catholique de Lima, Gisela Cánepa n'avait pourtant aucune expérience de recherche sur des sujets ayant trait aux pratiques alimentaires. Cette désignation a suscité une controverse parmi des spécialistes de la cuisine et de l'alimentation au Pérou (sociologues, historiens et cuisiniers autoproclamés chercheurs), certains d'entre eux se sentant plus compétents pour accomplir la tâche. Les plaintes des chercheurs et des cuisiniers auprès du ministère restèrent cependant sans effet : la nomination de Cánepa (secondée par des jeunes chercheurs de son université) fut confirmée en raison d'une expertise acquise lors de collaborations antérieures en tant qu'évaluatrice de dossiers d'inscription soumis par la Direction du Patrimoine Immatériel. Lorsqu'elle fut convoquée, la chercheure s'est cependant montrée réticente à accepter la mission. Son attitude initiale dénotait un sens du devoir envers la discipline anthropologique : un dossier technique comme celui-ci impliquait d'« inventer des traditions » reconnut-elle (entretien du 17 mars 2014). Bien qu'elle eût finalement accepté de mener la candidature à terme, ses doutes par rapport à cet engagement professionnel qui la conduirait à créer une cuisine nationale et patrimoniale de toutes pièces ont subsisté tout au long de la rédaction du document. Dans le but de dissiper au mieux tout malaise éthique, l'équipe d'anthropologues travailla le dossier de façon à introduire de la complexité et de la profondeur dans l'argument. De longues pages furent donc produites à cet égard[5], à la fois

5. Au moment de la rédaction du premier dossier, l'Unesco n'avait pas encore établi le format des dossiers de candidature à la liste du PCI, aujourd'hui limité à une vingtaine de pages.

pour rendre compte du potentiel intégrateur de la cuisine péruvienne et de son rôle – dont les exemples sont nombreux au cours de son histoire – dans la production de classifications, de hiérarchies et de distinctions sociales. En somme, le document s'appuyait sur une approche historique et anthropologique relativement exhaustive qui, au-delà de placer l'accent sur les aspects culturels de la cuisine péruvienne – notamment la cosmologie et les rituels, la transmission des savoirs et des techniques – soulevait les enjeux de pouvoir et d'hégémonie propres aux sociétés coloniales à travers le prisme des pratiques alimentaires.

Les principales idées avancées dans ce dossier soulignent la préoccupation face à un risque potentiel de dépossession de savoirs locaux, nuisible aux pratiques alimentaires et agricoles des populations rurales. Ainsi, le document souligne la nécessité que les mesures de promotion de la « cuisine traditionnelle » et de la diversité agricole se fassent dans l'intérêt des dépositaires de savoirs culinaires « traditionnels ». Dans ce même ordre d'idée, le texte suggère que l'apparition de nouvelles formes culinaires et gastronomiques se revendiquant du patrimoine culinaire péruvien soit en quelque sorte compatible avec les formes et structures culinaires déjà en place, ces dernières étant entendues comme des aspects centraux de la mémoire des communautés. Finalement, des effets de mise en valeur gastronomique par le biais du patrimoine ont aussi été identifiés : le document lance un appel afin que la formalisation du système culinaire péruvien – se traduisant, par exemple, en une multiplication d'écoles de cuisine, de publications et d'émissions de télévision – ne réponde pas uniquement aux attentes d'un marché cosmopolite et mondialisé. Jusqu'ici, les grands critères de sélection déterminés par l'Unesco semblaient être remplis[6].

Toutefois, le processus de candidature fut interrompu : la délégation péruvienne à l'Unesco décida de ne pas soumettre le dossier. La mission diplomatique conclut que le dossier n'était adapté ni aux

6. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=00022

critères ni au format adopté par l'Unesco. Au-delà d'avoir été jugé « trop anthropologique », trop « culturaliste », la principale critique adressée à l'encontre du document était que l'objet patrimonial n'était pas suffisamment délimité.

« La cuisine péruvienne » étant un élément trop vaste – national, plutôt que communautaire – les mesures de sauvegarde seraient en conséquence difficiles à identifier et à mettre en œuvre. Le risque de non-acceptation du dossier était donc élevé. La décision de la diplomatie est, comme toujours dans ces cas-là, incontestable.

Le projet a été repris un an plus tard, en 2010, mais sa coordination a été transférée à d'autres institutions. Dans ce contexte, le nouveau vice-ministre de la Culture (et responsable du patrimoine culturel et des industries culturelles), Bernardo Roca-Rey, est devenu le promoteur de la candidature à la liste du PCI. Roca-Rey est lié au pouvoir politique péruvien en raison d'une longue carrière au sein de la direction du groupe de presse et de médias *El Comercio*, et de son appartenance à la famille propriétaire du groupe, probablement l'une des plus influentes du pays. Le vice-ministre est aussi un critique gastronomique reconnu et un cuisinier adulé à qui l'on attribue la création du courant novo-andin (Matta 2013). Mais surtout, à ce moment, il était à la tête d'APEGA (*Sociedad Peruana de Gastronomía*), un lobby gastronomique composé de restaurateurs, chefs cuisiniers, experts en matière de développement et directeurs de centres de formation hôtelière[7].

Sous l'impulsion du vice-ministre, la configuration des porteurs du dossier de candidature changea drastiquement. APEGA prit désormais les rennes du projet et y imprima sa vision développementaliste. Le lobby fut assisté pour la définition des mesures de sauvegarde par le Centre pour le Développement Durable de l'université Cayetano Heredia. Le journal *El Comercio* effectua un travail de communication pour informer et sensibiliser les citoyens sur les

7. APEGA est une association fondée en 2007 qui a pour objectif de promouvoir la cuisine péruvienne comme source d'identité nationale et comme moteur de développement économique: http://www.apega.pe/apega/-que-es-apega-S1/C1.html

bienfaits de cette initiative[8]. Finalement, une campagne de collecte de signatures, appelée « Cocina Peruana para el Mundo », fut mise en place par le ministère de la Culture et APEGA afin d'obtenir le soutien de la société civile (Wilson 2011).

Malgré le fait qu'il ait été décidé que l'objet patrimonial demeurerait le même (la cuisine péruvienne), la mission diplomatique trouvait plus pertinent le positionnement d'APEGA que celui des chercheurs ayant rédigé la première version du document. La direction du patrimoine immatériel du ministère de la Culture et les chercheurs de l'université catholique furent ainsi dépossédés du dossier, et n'eurent plus accès aux informations sur le déroulement de la candidature.

Suite à la prise en charge du dossier par APEGA, les problématiques liées à la sauvegarde du patrimoine ont été envisagées d'une manière différente. L'accent s'est déplacé de la diversité culturelle – mise en exergue dans le premier dossier – vers des préoccupations concernant la biodiversité agricole du pays. Des entretiens réalisés auprès de l'instance diplomatique et des consultants de la nouvelle version du dossier ont montré la prévalence de motivations liées à la promotion internationale de la cuisine péruvienne par le rayonnement de « ses » produits agroalimentaires[9]. Une telle conception envisage la sauvegarde du patrimoine alimentaire par le biais de mécanismes de reproduction inscrits dans une logique de marchandisation de l'ethnicité (Comaroff & Comaroff 2009). C'est dans ce sens que les personnes interviewées ont estimé la prédictibilité et la standardisation de produits traditionnels – ou de ceux en fonction

8. Cf. par exemple, http://elcomercio.pe/gastronomia/peruana/calificacion-internacional-que-esta-haciendo-peru-que-nuestra-gastronomia-sea-patrimonio-humanidad-noticia-679141, http://elcomercio.pe/gastronomia/peruana/que-gastronomia-peruana-nombrada-patrimonio-humanidad-noticia-730854 et http://elcomercio.pe/gastronomia/peruana/peru-oficializo-pedido-que-nuestra-gastronomia-seapatrimonio-humanidad-noticia-1311137

9. Entretiens réalisés à Lima, le 7 juillet 2011 avec le diplomate chargé du montage du deuxième dossier de candidature et le 15 juillet 2011 avec un chercheur en biologie de la conservation qui conseilla APEGA sur des sujets concernant la sauvegarde de la biodiversité alimentaire. Étant donné que ces deux informateurs occupent toujours des postes liées à la fonction publique, je tiens à préserver leurs noms dans l'anonymat.

desquels le Pérou peut obtenir un avantage compétitif – comme bénéfiques en vue de leur commercialisation internationale. L'hygiène dans la manipulation des aliments a également été discutée, notamment lorsque les problématiques liées au tourisme gastronomique et à la promotion des produits alimentaires sur les marchés d'exportation ont été abordées. Un dernier aspect surgit au cours des conversations et concerne la reconnaissance et le traitement juste et équitable des agriculteurs, jugé essentiel pour cette stratégie de sauvegarde par développement.

Au vu de ces considérations, il est possible d'observer que la notion de sauvegarde a été formulée comme un synonyme de « développement durable », un concept qui – jusqu'à récemment – n'appartenait ni au domaine, ni à la rhétorique de la « culture », mais à ceux de l'écologie, des sciences, et des études rurales et du développement.

S'appuyant sur ces idées fortes, la nouvelle candidature préparée par APEGA et la délégation diplomatique fut envoyée à l'Unesco en mars 2011. Un an plus tard, un premier rapport d'évaluation de la Division des Expressions Culturelles et du Patrimoine de l'Unesco signala un certain nombre de points du dossier méritant d'être corrigés, reformulés ou tout simplement ignorés. Le but de cette contribution n'étant pas d'analyser la candidature en profondeur, je me limiterai à présenter les principales remarques adressées par les évaluateurs. La première déplore la faible délimitation de l'objet patrimonial et de la communauté concernée par celui-ci : « la cuisine péruvienne » était en principe recevable, mais, en contrepartie, elle se devait de présenter des caractéristiques précises et en nombre limité, tandis que la façon dont l'ensemble de la société péruvienne pourrait bénéficier des mesures de sauvegarde devait aussi être spécifiée. La deuxième remarque est plus problématique, pour autant qu'elle porte sur l'orientation même de la candidature. Les experts de l'Unesco ont jugé que le dossier visait nettement à faire connaître la cuisine péruvienne à l'échelle mondiale dans le but quasiment exclusif de ne promouvoir que les multiples activités économiques et commerciales qui lui sont associées. Dans ce sens, il a été recommandé aux porteurs péruviens de

le soumettre à nouveau sous un nouveau format. Or, il n'y a pas eu de suite pour cette candidature.

3. Les *mikunas* : « semer pour manger »

Ce cas d'étude, en raison de son champ d'application et de l'envergure des acteurs concernés, se situe aux antipodes de celui qui vient d'être présenté. Les données ont été récoltées au cours d'un travail de terrain exploratoire, réalisé en 2012 dans la province de Lamas, département de San Martín, en Amazonie péruvienne. Si la notion de patrimoine n'a jamais été évoqué au cours de ce terrain, nous verrons que l'exercice de « mémoire alimentaire »[10], appelé *mikuna*, constitue une démarche qui s'inscrit bien dans une logique patrimoniale, en ce qu'elle implique des activités d'identification et de classification d'aliments, de transmission de génération en génération de savoir-faire culinaires, ainsi que des revendications socio-politiques et identitaires au niveau local.

Deux fois par an, chaque communauté indigène de la province de Lamas participe à une *mikuna*[11], une rencontre qui ressemble à un festival culinaire au cours duquel des aliments sont exposés et des plats sont cuisinés en temps réel. L'organisation des *mikunas* est soutenue par l'ONG Waman Wasi, dans le cadre de son projet *Sembrar para comer* (semer pour manger). L'ONG assiste les communautés dans la préparation des calendriers des *mikunas*, dans la logistique de l'évènement et offre parfois un appui financier pour acheter des aliments nécessaires à la préparation des plats et des ingrédients qui n'ont pas pu être achetés ou récoltés par les membres des communautés eux-mêmes. Le 21 avril 2012, je participais à la *mikuna* de la communauté Mishkyyaquillu de Shapumba. Après une heure de route en voiture depuis le village de Lamas, j'arrivais

10. Pour explorer le lien entre mémoire collective et nourriture (ou mémoire et alimentation), voir Holtzmann (2006) et Sutton (2008).

11. *Mikuna* veut dire « manger » en langue quechua.

accompagné de membres de l'ONG à la place principale du village communautaire : un terrain sportif où l'on peut à la fois pratiquer le football, le volleyball et le basket.

À même le terrain, plusieurs femmes déploient des bâches sur lesquelles elles posent un grand nombre d'aliments variés en provenance de leurs plantations ou de leurs greniers comme s'il s'agissait de gibier. La plupart de ces aliments m'étaient inconnus, d'autres m'étaient plus familiers en raison de mes voyages précédents en Amazonie. Dans tous les cas, très peu d'entre eux – pratiquement aucun – ne correspondaient aux représentations et images que « la cuisine péruvienne » vise à promouvoir : trop « étranges », encore trop éloignés du restaurant, certains de ses aliments auraient d'ailleurs donné du fil à retordre aux chefs avant-gardistes, spécialistes de la réappropriation et de la « re-signification » d'aliments « exotiques ». Sur les bâches, sont exhibées diverses sortes de légumes, de maïs, de bananes, de poissons de fleuve, de gibier à plumes, d'escargots de terre, de rongeurs de la région (*majaz, añuje, pericote de monte*), de fruits sylvestres et de graines. Le riz, essentiel au régime

Pericote de monte
(Rat des bambous d'Amazonie),
Mikuna, Lamas
© Raúl Matta

Pesée et notation des aliments, Mikuna, Lamas © Raúl Matta

alimentaire amazonien, est acheté à l'extérieur car il ne fait pas partie de l'agriculture communautaire, d'une trop petite échelle. Il en est de même avec les haricots. Ainsi, les responsables de la *mikuna*, toujours des femmes, s'organisent pour que le riz et les haricots ne manquent pas. Chacune doit donc apporter une quantité fixée d'avance (ce jour-là, entre un et deux kilos) qui est pesée et notée à leur arrivée sur le lieu. Une fois tous les aliments disposés sur les bâches, les femmes s'organisent en groupes intergénérationnels en fonction des plats qu'elles ont décidé de préparer. Elles s'assoient par terre en cercles ou en demi-cercles, préparent les fourneaux, traitent les aliments et discutent entre elles. Les plus âgées apprennent aux plus jeunes les manières de faire. Cependant, les compétences culinaires sont sans cesse renouvelées au sein même des générations : les femmes les plus anciennes n'hésitent pas à échanger leurs points de vue sur les préparations ou à se corriger entre elles, tandis que les jeunes font de même de leur côté. Les observations menées lors de la *mikuna*

Préparation de plats, Mikuna, Lamas © Raúl Matta

révèlent clairement que les femmes sont les garantes de la transmission des savoirs culinaires. Dans le même temps, les hommes attendent à l'écart des lieux de cuisson. Certains d'entre eux fabriquent des bâtonnets à partir de branches d'arbres sur lesquels sont enfilés des aliments tels que les graines de *macambo* ou des *suri* – des gros vers blancs (larves du coléoptère *Rynchophorus palmarum*) qui vivent dans le stipe du palmier –, afin de les griller comme des brochettes. Les femmes qui ne cuisinent pas s'occupent à remplir et à faire passer des pots de chicha, la boisson traditionnelle composée de maïs fermenté. Lorsque les différentes préparations sont prêtes, un échantillon de chacune est déposé sur une longue table en bois, en formant deux files. Les plats sont de nature variée : soupes,

Présentation des échantillons des préparations,
Mikuna, Lamas © Raúl Matta

ragouts, salades, viandes grillées, crèmes, brochettes, *juanes*[12]. Ce jour-là, soixante plats différents ont été dénombrés puis reportés sur un carnet par un membre de l'ONG Waman Wasi. Le comptage est un exercice fondamental lors de la *mikuna*, car il permet aux membres de la communauté de se demander pour quelles raisons ils parviennent à certaines occasions à cuisiner plus de plats que d'autres fois ; ils s'interrogent alors sur l'éventuelle pénurie de certains aliments et, si c'est le cas, tentent de déterminer si la pénurie est circonstancielle – en raison d'un épisode climatique inopiné – ou si elle est chronique ou durable – en raison d'un éventuel changement dans les habitudes alimentaires. Après le comptage, vient le moment de la consommation. Les plats préparés en grande quantité (*juanes*, ragoûts, bananes cuites, soupes...) sont distribués en premier. Les hommes et les enfants forment une file tandis que les femmes évaluent les portions et font le service. Les plats préparés en moindre quantité, notamment ceux qui contiennent du gibier, sont d'abord distribués aux membres de l'ONG et aux éventuels visiteurs en guise de remerciement et, ensuite, aux cuisinières les plus âgées (les hommes et les enfants ne les goûtent donc pas). Une fois toutes les portions servies, les femmes mangent autour des fourneaux. Tous mangent avec les mains. Les couverts, en nombre restreint, sont utilisés pour déguster les plats disposés sur les tables en bois, ceux qui sont comptés et ensuite offerts aux membres de l'ONG, aux anciens de la communauté et aux visiteurs éventuels. Au terme de la *mikuna*, les femmes récupèrent les assiettes et les casseroles, replient les bâches, emballent leurs affaires et rentrent chez elles sans hâte. Les jeunes hommes de la communauté occupent alors le terrain sportif. Ce jour-là, ils jouent au volleyball. Luis Orlando Romero, directeur de Waman Wasi, explique l'importance des *mikunas* qu'il organise avec les membres de la communauté depuis 2010 dans le cadre du programme « Semer pour manger ».

12. Plat composé de riz, de poulet et d'épices, le tout enroulé dans des feuilles semblables à celle du bananier (*bijao*)

« Nous considérons comme importante la récupération des savoirs en relation à la préparation de mets qui ont comme matière première des produits agricoles originaires, des produits locaux en provenance des plantations, de la forêt et du fleuve [...]. Ce que l'on fait dans les mikunas, *c'est dynamiser, régénérer, se rappeler comment c'est de bien manger, comme cela a été toujours fait, car nous considérons que les enfants de ces communautés mangent encore très bien. Et tout cela doit être préservé, doit être maintenu, mais toujours sur la base des savoirs agricoles qui leurs sont propres ».*

Nous constatons donc, d'après ces propos, que la *mikuna*, en tant qu'initiative de valorisation et de préservation des pratiques alimentaires, promeut un discours au sein duquel des perceptions locales de l'insécurité alimentaire (Janin et Suremain 2012), de la vulnérabilité alimentaire (González et Macías 2007) et de l'autonomie culturelle occupent une place centrale. Un fort enracinement local ainsi qu'une portée réduite, limitée aux communautés indigènes de la province de Lamas, structurent les *mikunas* comme un projet gastro-politique et patrimonial extrêmement localisé. Les considérations de Rosario, villageoise et co-organisatrice de la *mikuna*, suggèrent certaines applications des notions mentionnées ci-dessus dans la vie quotidienne de la communauté. La sécurité alimentaire est abordée à travers le prisme de la santé, tandis que l'autonomie culturelle l'est en fonction d'une relation conflictuelle avec le marché.

« La préparation des plats de cette mikuna *ce sont nos grands-parents qui nous l'ont apprise, nos parents aussi, car eux ils n'ont jamais espionné le marché, tout venait de leurs plantations, comme ils nous disent. Aujourd'hui nous sommes tous en train d'espionner le marché, mais eux dans leur temps ils ne sont jamais allés au marché, c'est à dire, ils ont travaillé la forêt pour nous donner à manger. C'est pour cela qu'avant ils vivaient en bonne santé. Mais aujourd'hui, quand nous mangeons de la malbouffe nous tombons malade tout le temps. Nos grands-parents, je m'en souviens, mon grand-père est décédé à 85 ans mais sans jamais tomber malade. Comme on dit, "la maladie est arrivée pour l'emporter" [...] Ce n'est pas nécessaire qu'on soit gros, mais seulement qu'on soit en bonne santé et ne pas tombant malade à chaque instant. [...] Nous, ici, nous vivons très près de la forêt, nous avons des terres un peu plus loin et c'est là que nous les trouvons [les aliments]. Mais je pense que pour vous*

cela est un peu compliqué. Comment allez-vous trouver des aliments comme ceux que nous rapportons des plantations à nos assiettes ? Vous, vous espionnez d'abord le marché et seulement ensuite vous pouvez cuisiner ».

4. Réflexion

Les cas d'étude présentés ci-dessus soulèvent plusieurs questionnements en lien avec la pratique de la recherche à toutes les étapes : de la construction de l'objet à la formulation des résultats. Le processus de construction du patrimoine immatériel en général, et alimentaire en particulier, est traversé par des enjeux politiques forts, propres à une globalisation exacerbée et polymorphe, et par des acteurs divers qui, dans certains cas, constituent des interlocuteurs inhabituels pour le chercheur. Dans ce contexte, ce dernier sera moins en mesure d'adopter un positionnement précis, c'est à dire descriptif, interprétatif ou critique ; il sera contraint de définir en permanence sa place au sein d'une configuration d'acteurs où sont à l'œuvre rapports de force, marges de manœuvre inégales et initiatives diverses.

Le premier cas d'étude illustre les difficultés auxquelles se trouve confronté le chercheur en tant que « fabric-acteur ». Le scepticisme des anthropologues ayant rédigé le premier dossier de candidature de la cuisine péruvienne à la Liste Représentative de l'Unesco découle de la nature des discussions engagées dans l'objectif de construire un patrimoine alimentaire local, certes, mais pourvu de « valeur universelle ». Plus encore, le travail à accomplir étant défini par une machine institutionnelle débordant de complexité pose de toute évidence un défi tant professionnel qu'éthique aux chercheurs.

Des analyses récentes du fonctionnement de l'Unesco (Bortolotto & Berliner 2013) montrent que, malgré la portée de l'ethnologie au sein de cette institution, anthropologues et ethnologues sont minoritaires dans les équipes locales constituées principalement de diplomates, de représentants gouvernementaux,

de professionnels du patrimoine, d'économistes, de dirigeants de communautés, entre autres. Les chercheurs seraient ainsi contraints de négocier leur place et leur statut dans cette configuration et, souvent, de faire des concessions sur le plan de l'engagement scientifique.

Cette difficulté se reflète clairement dans le premier cas d'étude. La définition de la cuisine péruvienne en tant que patrimoine culturel a impliqué la validation de l'objet sur trois niveaux institutionnels distincts (le ministère de la Culture au niveau local, la mission diplomatique à un niveau international et l'Unesco à un niveau global).

Un tel accord a aussi exigé que certains éléments soient passés sous silence, par exemple le rôle joué par la cuisine et l'alimentation dans la production et le maintien de fortes disparités et hiérarchies sociales. Cela s'explique par le fait que la patrimonialisation de l'immatériel, selon les directives de l'Unesco, ne constitue pas une politique scientifique ou *a fortiori* de recherche, mais une catégorie d'action patrimoniale globale qui met l'accent sur l'appréciation de toutes les formes possibles de sauvegarde de l'objet patrimonial : « c'est la qualité des dossiers, en définitive qui seule compte, non point celle de l'élément, mais celle de la réflexion qui a présidé à l'élaboration du plan de gestion : là doit être le seul chef-d'œuvre, celui de la mise en œuvre d'un projet qui traduira en actions concrètes les principes de sauvegarde de la convention » (Hottin, 2011).

Les anthropologues en charge du premier dossier de candidature se sont donc trouvés face à un dilemme. Soit ils décidaient de prendre le temps de consolider les connaissances scientifiques sur la « communauté porteuse » du patrimoine, et ce dans le but d'afficher un ancrage territorial et culturel fort qui légitimerait l'objet comme patrimoine immatériel, soit ils s'accommodaient des priorités politiques du gouvernement et de la diplomatie péruviens. De toute évidence, le passage de l'anthropologie à la coopération culturelle, c'est-à-dire le fait de s'engager dans un processus consistant à trouver de nouveaux mots et des arguments de négociation différents (Arizpe 2013), s'est avéré difficile à accepter pour les

chercheurs[13]. Comme l'attestent les remarques de la délégation diplomatique à l'Unesco, cette relation conflictuelle entre recherche anthropologique et expertise a transparu sur la rédaction du premier dossier, entraînant de ce fait la non-recevabilité du document et la subséquente substitution des porteurs du projet patrimonial.

Le deuxième cas d'étude soulève des questionnements d'un autre ordre, mais tout aussi importants pour poursuivre la réflexion sur la place du chercheur face aux enjeux de la patrimonialisation de l'immatériel. La *mikuna*, considérée ici comme une initiative patrimoniale à part entière, relève d'une logique antagonique à celle engagée par le gouvernement péruvien dans le but d'inscrire la cuisine péruvienne à la Liste Représentative du PCI de l'Unesco. Si la labellisation Unesco vise à obtenir une reconnaissance globale pour un patrimoine culturel devenu marchandise, la *mikuna* explicite plutôt des craintes par rapport aux conséquences de la globalisation économique et culturelle.

La candidature de la cuisine péruvienne à l'Unesco peut en effet être analysée comme l'adéquation de la culture alimentaire du pays – par le biais de réinterprétations et de rationalisations successives – aux défis contemporains exprimés en termes de reconnaissance culturelle et d'intégration économique. Cette adéquation s'opère dans un cadre institutionnel global inspiré du paradigme du développement durable, mis en avant aussi bien par les organismes de recherche que par les gouvernements et, surtout,

13. Les professionnels du patrimoine ont déjà eu l'occasion de signaler les difficultés rencontrées par les chercheurs en sciences sociales, notamment ceux effectuant de la recherche fondamentale ou occupant une place à l'université, dans ce contexte de travail : « La question des relations entre les chercheurs en sciences humaines et sociales de différentes disciplines et la convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel reste des plus délicates. Elle l'est en premier lieu au sein même de l'organisation : quoique les experts issus du monde académique soient relativement nombreux au sein des délégations prenant part aux comités intergouvernementaux et aux assemblées générales, il a maintes fois été rappelé – y compris par ces délégués et fonctionnaires eux-mêmes – que cette convention n'est pas une convention pour la recherche, mais que son objectif premier est la sauvegarde effective du PCI ». (Hottin, 2011)

par le secteur privé et les multinationales. À l'opposé, la *mikuna* prône et défend la régénération de savoirs culinaires et alimentaires produits par la communauté et uniquement dans les limites de celle-ci. Ainsi, les bienfaits qui pourraient éventuellement être retirés de cette pratique serviraient les seuls intérêts communautaires. C'est dans ce sens que ces cas d'études peuvent être interprétés comme des efforts de patrimonialisation alimentaire contrastés. D'ailleurs, les enjeux de sécurité alimentaire soulevés par les communautés indigènes de la province de Lamas, s'ils arrivaient à être exprimés dans le champ discursif et institutionnel du patrimoine, pourraient éventuellement faire de la cuisine péruvienne un patrimoine contesté. Mais si nous prêtons attention aux propos de l'informatrice amazonienne – propos qui doivent être confirmés au cours d'un prochain séjour de terrain, car les données présentées ici proviennent d'une enquête préliminaire –, nous pouvons constater une grande méfiance envers le marché, signalé comme le principal responsable de la détérioration d'habitudes alimentaires preçues comme saines (discours par ailleurs tenu et relayé par l'ONG Waman Wasi ainsi que par d'autres ONG intervenant dans le domaine de technologies paysannes). Un tel rapport de négation avec le marché laisse peu de place à la notion de développement durable, même si cette dernière s'efforce à promouvoir une approche soi-disant « tempérée » des rapports sociaux économiques et marchands. Quelle attitude pourrait donc adopter le « chercheur pour le développement » face à la réticence affichée par les populations pour se conformer à l'économie de marché, pourtant centrale pour le développement local ?

Devant des conceptions aussi disparates sur le patrimoine alimentaire, le chercheur est dans chaque cas directement interpelé quant à son positionnement idéologique. Sa marge de manœuvre se présente ainsi comme le résultat d'une équation particulièrement instable dont les variables sont à la fois le contexte institutionnel multiple dans lequel il développe son activité, son propre « habitus » de recherche, et les projets très variables pour lesquels il est sollicité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ACHS 2011. "Association of critical heritage studies manifesto", http://archanth.anu.edu.au/heritage-museum-studies/association-critical-heritage-studies

ALVAREZ M. 2008. "El patrimonio ya no es lo que era. Los recursos alimentarios entre la diferencia cultural y la desigualdad social" (25-44), *in* Alvarez M. & Medina F.X. (éd.), *Identidades en el plato*. Barcelone : Icaria.

APPADURAI A. 1988. "How to Make a National Cuisine : Cookbooks in Contemporary India", *Comparative Studies in Society and History*, 30(1) : 3-24.

ARIZPE L. 2013. « Comment parvenir à un consensus. De la Commission sur la culture et le développement et la Convention de 2003 », *Gradhiva*, 18 : 147-164.

AYORA-DIAZ S. 2012. *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán*. New York-Oxford : Berghahn Books.

BAK-GELLER S. 2008. « Les livres de recettes 'francisés' au Mexique au XIX[e] siècle », *Anthropology of Food*, S4, http://aof.revues.org/document2992.html

BARRERA E. & BRINGAS O. 2009. "Rutas Alimentarias : una estrategia de negocios inclusivos que vincula las políticas agrarias y turísticas", *Études caribéennes*, 13-14, http://etudescaribeennes.revues.org/3828

BÉRARD L., MARCHENAY P. & DELFOSSE C. 2004. « Les produits de terroir : de la recherche à l'expertise », *Ethnologie Française*, 34(4) : 591-600.

BÉRARD L., MARCHENAY P. 1995. « Lieux, temps et preuves : la construction sociale des produits de terroir », *Terrain*, 24 : 153-164.

BESSIERE J. & TIBERE L. 2010. « Innovation et patrimonialisation alimentaire : quels rapports à la tradition ? »
http://www.lemangeurocha.com/fileadmin/images/sciences_humaines/Texte_exclusif_BESSIERE_et_TIBERE_innovation_et_patrimonialisation.pdf

BESSIERE J. 1998. "Local Development and Heritage : Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas", *Sociologia Ruralis*, 38(1) : 21-34.

BOISVERT V. 2005. « La protection internationale des IG : enjeux et intérêts pour les pays du Sud », *in* Bérart L. & Marchenay P., *Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France* (233-240). Paris : CIRAD-IDDRI-IFB-INRA.

BORTOLOTTO C. & BERLINER D. 2013. « Introduction : Le monde selon l'Unesco », *Gradhiva*, 18 : 5-21.

BOURDIEU P. 1979. *La distinction*. Paris : Minuit.

CALDWELL M. 2010. "The Taste of Nationalism : Food Politics in Post-Socialist Moscow", *Ethnos*, 67(3) : 295-319.

CANG V. 2012. "The Transformation of Japanese Cuisine as Intangible Heritage", Paper presented at the Inaugural Conference of the Association of Critical Heritage Studies, Göteborg.

COMAROFF J. & COMAROFF J. 2009. *Ethnicity Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

CONTRERAS J. & GRACIA M. 2005. *Alimentación y cultura : perspectivas antropológicas*. Barcelona : Ariel.

CRENN C., HASSOUN J.-P. & MEDINA F-X. 2010. « Introduction : repenser et réimaginer l'acte alimentaire en situations de migration », *Anthropology of Food*, 7, http://aof.revues.org/6672

CRENN C. 2011. « La fabrique de l'identité culinaire nationale dans les écrits sur l'alimentation et la cuisine sénégalaises : du regard colonial à celui de Youssou N'Dour », *Food & History*, 9(2) : 261-306.

CSERGO J. 2011. Le « Repas gastronomique des Français à l'Unesco », http://www.lemangeur-ocha.com/wp-content/uploads/2012/04/CSERGO-repas-gastronomique-francais-patrimoine-unesco2.pdf

DE GARINE I. 1988. « Anthropologie de l'alimentation et pluridisciplinarité », *Écologie Humaine*, 6(2) : 21-40.

DOUGLAS M. 1984. *Food in the Social Order (collected works)*. London : Routledge.

ESPEITX E. 2004. "Patrimonio alimentario y turismo: una relación singular", *Pasos*, 2(2) : 193-213. http://www.pasosonline.org/Publicados/2204/PS040204.pdf

FERGUSON P. 2010. "Culinary Nationalism", *Gastronomica*, 10(1) : 102-109.

GENARD J.-L. & ROCA I ESCODA M. 2010. « La 'rupture épistémologique' du chercheur au prix de la trahison des acteurs ? », *Ethique publique*, 12(1) : 139-163.

GIMENES M. 2011. "Tradición e Innovación. La oferta comercial contemporánea del barreado en el litoral paranaense (Brasil)", *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 20(3) : 643-657.

GONZALEZ H. & MACIAS A. 2007. "Vulnerabilidad alimentaria y política agroalimentaria en México", *Desacatos*, 25 : 47-78.

GONZALEZ I. 2001. "Loss and recovery : Patrimonial food of Andalusia", *Food and Foodways*, 9(2) : 95-113.

GOODY J. 1984. *Cuisines, cuisine et classe*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.

HIROKO T. 2008. "Delicious Food in a Beautiful Country : Nationhood and Nationalism in Discourses on Food in Contemporary Japan", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 8(1) : 5-30.

HOLTZMANN J. 2006. "Food and Memory", *Annual Review of Anthropology*, 35 : 361-378.

HOTIN C. 2011. « Sept ans l'âge de raison. Dynamiques et enjeux du patrimoine culturel immatérial » (27-57), *Le patrimoine culturel. Premières expériences en France*. Paris-Arles : Maison des cultures du monde et Actes Sud,
http://www.iiac.cnrs.fr/lahic/sites/lahic/IMG/pdf/enjeuxpci.pdf

JANIN P. & SUREMAIN CH.-É. DE 2012. « L'insécurité alimentaire : dimensions, contextes et enjeux » (147-167), *in* Cambrezy L. & Petit V. (éd.), *Population, mondialisation et développement. La fin des certitudes ?* Paris : La Documentation française.

KATZ E., DE ROBERT P., P., VAN VELTHEM L., ALMEIDA M., SANTILLI J., ELOY L., RIZZI R. & EMPERAIRE, L. 2008. "La valorización del patrimonio culinario amazónico a través de las indicaciones geográficas" (97-117), *in* Alvarez M. & Medina F.-X. (éd.), *Identidades en el plato*. Barcelona : Icaria.

MATTA R. 2014. "República gastronómica y país de cocineros. Comida, política, medios y una nueva idea de nación para el Perú", *Revista Colombiana de Antropología*, (40)2: 15-40.

MATTA R. 2013. "Valuing Native Eating. The Modern Roots of Peruvian Food Heritage", *Anthropology of Food*, http://aof.revues.org/7361

MATTA R. 2011. "Posibilidades y límites del desarrollo en el patrimonio inmaterial. El caso de la cocina peruana", *Apuntes. Revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 24(2) : 196-207.

MEDINA F.-X. 2009. "Mediterranean diet, culture and heritage : challenges for a new conception", *Public Health Nutrition*, 12(9a) : 1618-1620.

MOULIN L. 1975. *L'Europe à table*. Paris-Bruxelles : Elsevier Séquoia.

PILCHNER J. 2012. *Planet Taco : A Global History of Mexican Food*. Oxford : Oxford University Press.

POULAIN J.-P. 2000. « Les patrimoines gastronomiques et leurs valorisations touristiques », *in* Amirou R. & Bachimon P. (157-183), *Le tourisme local, une culture de l'exotisme*. Paris : L'Harmattan.

POULAIN J.-P. 2002. *Sociologies de l'alimentation*. Paris : PUF.

PRATEC 2000. *Comida y biodiversidad en el mundo andino*. Lima : PRATEC.

RAY K. 2008. "Nation and Cuisine. The Evidence from American Newspapers. Ca. 1830-2003", *Food and Foodways*, 16(4) : 259-297.

REGUANT-ALEIX J. & SENSAT F. 2012. « Chapitre 22. La diète méditerranéenne, patrimoine culturel immatériel de l'humanité », *CIHEAM Mediterra* (491-510). Paris : Presses de Sciences Po.

SUREMAIN CH.-É. DE 2008. « Shawarmas contre McDo », *Anthropology of Food*, S4, http://aof.revues.org/index3693.html

SUREMAIN CH.-É. DE & MATTA R. 2013. « 'Manger tradition' ou la fabrication d'un patrimoine alimentaire inégal (Lima, Pérou) », *TRACE*, 64 : 44-54.

SUTTON D. 2008. "A Tale of Easter Ovens: Food and Collective Memory", *Social Research*, 75 (1) : 157-180.

THOLSTRUP HERMANSEN M.E. 2012. "Creating Terroir. An Anthropological Perspective on New Nordic Cuisine as an Expression of Nordic Identity", *Anthropology of Food*, S7, http://aof.revues.org/7249

THOMAS F. 2012. « Les Indications Géographiques sont-elles de "bons" objets de propriété industrielle ? », *Sciences de la Société*, 87 : 27-43.

TIBERE L. 2009. *L'alimentation dans le vivre ensemble multicultural : l'exemple de la Réunion*. Paris : L'Harmattan.

TORNATORE J.-L. 2012. « Retour d'anthropologie : 'le repas gastronomique des Français' », *ethnographiques.org*, 24,
http://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore

USMP, 2005, *Desde los Andes al mundo, sabor y saber*, Lima, USMP.

WILSON R. 2011. "Cocina Peruana Para El Mundo: Gastrodiplomacy, the Culinary Nation Brand, and the Context of National Cuisine in Peru", *Exchange : The Journal of Public Diplomacy*, 2 : 13-20.

WINTER T. 2013. "Clarifying the critical in critical heritage studies", *International Journal of Heritage Studies*, 19(6) : 532-545.

S'AFFIRMER LACANDON, DEVENIR PATRIMOINE. LES GUIDES MAYAS DE BONAMPAK

(CHIAPAS, MEXIQUE)

JULIE LIARD

Titulaire d'un master 2 recherche en sociologie à l'IHEAL (institut des hautes études de l'Amérique latine), université Sorbonne Nouvelle, Paris 3. Membre du comité de rédaction de la revue RITA (Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques). Chargée de communication et des relations publiques en collectivité territoriale.

RÉSUMÉ – Qui n'a jamais été fasciné par les civilisations antiques, les pyramides, les sites archéologiques ? Les Lacandon, groupe indigène du Mexique, sont considérés comme les derniers survivants de la civilisation maya. Archéologues, ethnologues, peintres, photographes n'ont cessé d'étudier ce groupe depuis le début du XX^{e} siècle, et encore plus lors de la découverte des ruines de Bonampak en 1946, lesquelles présentent les peintures murales les mieux conservées du monde maya. En s'appuyant sur le concept de « société ethnologisée », je propose ici d'apprécier l'influence des recherches ethnologique et archéologique sur les guides lacandon dont l'identité a finalement évolué avec, et à travers, la recherche ethnologique et archéologique. Quelles sont les conséquences de ces recherches sur la communauté lacandon et sur leurs perceptions des ruines de Bonampak ? Plus largement, quels sont les liens entre la recherche scientifique et la construction progressive de

l'imagerie occidentale sur les lacandon d'une part puis sur la formation des guides lacandon d'autre part, ainsi que sur la mise en scène du site archéologique de Bonampak ?

MOTS-CLÉS – Patrimonialisation, auto-patrimonisalisation, société ethnologisée, Lacandon, Chiapas, Mexique

ABSTRACT – *Asserting himself Lacandon, becoming heritage. The Mayan guides of Bonampak* (Chipas, Mexico). Who was not ever fascinated by the antique civilizations, the pyramids, the archeological sites? Lacandon, native group of Mexico, are considered as the last survivors of the Mayan civilization. Archaeologists, ethnologists, painters, photographers did not stop studying this group since the beginning of the XXth century, and even any more during the discovery of the ruins of Bonampak in 1946 which contain murals the best preserved by the Mayan world. Leaning on the concept of "ethnologised society", the study shows the importance of the researches in ethnology and in archaeology on lacandon guides, which lived, finally evolved, with and through the ethnological discipline. What consequences have these researches on the lacandon community and on the ruins of Bonampak? What is their role in the construction of the western vision, the training of lacandon guides, but also on the fabrication of the archeological site of Bonampak?

KEYWORDS – Patrimonialisation, auto-patrimonisalisation, ethnologised society, Lacandon, Chiapas, Mexico

INTRODUCTION

Sujet et contexte : la communauté lacandon

Les Lacandon, communauté indienne du Chiapas au Mexique, sont perçus dans les médias et la littérature de voyage comme les derniers survivants de la civilisation maya, vivant en pleine jungle, ayant échappé à la colonisation et à la christianisation massive et violente des Espagnols. Ne se nomment-ils pas eux-mêmes les *Hach Winik*, « les Vrais Hommes » ? Vêtus d'une tunique blanche,

ils portent de longs cheveux noirs, parlent une variante dialectale de la langue yucatèque et perpétuent les rites de leurs ancêtres, les Mayas. Les Lacandon entretiennent des relations toutes particulières avec leur environnement, *la selva* (la forêt).

La communauté lacandon ne correspond pas ou plus à cette image exceptionnelle. Actuellement, elle vit à proximité des ruines archéologiques de Bonampak (sud-est du Mexique, État du Chiapas) qui présentent les peintures murales les plus impressionnantes et les mieux conservées du monde maya. Ces peintures ont fait l'objet d'une multitude d'études anthropologiques et ethnographiques. Leurs productions textuelles, iconographiques, discursives ont créé une image exceptionnelle des Lacandon qui engendre depuis une vingtaine d'années une présence importante de personnes étrangères dans la communauté. Les Lacandon constituent aujourd'hui l'une des minorités ethniques du Mexique[1]. Jusqu'aux années 1970, ils vivaient dispersés dans la jungle en petits groupes composés d'une famille élargie. À cette époque, la société était acéphale, vivant de chasse-cueillette. Le contact avec l'État était minime et le contact avec les étrangers se limitait aux scientifiques (archéologues, anthropologues…) et à d'autres ethnies indigènes venues coloniser la zone de la forêt[2].

En 1972, la zone a subi une grande transformation lorsque 66 familles, qui se présentaient comme lacandon, se sont partagées plus de 600 000 hectares de forêt. Depuis, ce territoire est transmis « aux héritiers de ces terres ancestrales ». Or le décret présidentiel par lequel est exécuté ce partage initial de la forêt est cause de nombreux conflits agraires dans la région. De fait, ce vaste territoire a été dessiné sur les terres de quarante communautés, non lacandon, déjà installées dans la région[3] depuis le milieu du XVIII[e]. Cette

1. Les Lacandon se trouvent concentrés dans les villages de Lacanjà Chansayab (lieu de cette étude), Nahà et Metzabok. Le groupe compte environ 900 personnes aujourd'hui.
2. Il existe un matériel ethnographique conséquent à propos de la communauté lacandon, depuis le début du XX[e] siècle et jusqu'à aujourd'hui. Nous pouvons citer les travaux célèbres de Jacques Soustelle, Franz Blom, Gertrude Duby et Henri Favre.
3. Décret présidentiel de 1972 sous le gouvernement de Luis Echeverria octroyant 614 321 hectares à la communauté lacandon en tant qu'héritier légitime de ces terres. Création de l'entité juridique appelée encore aujourd'hui *Zona Lacondona*.

répartition, considérée dès lors comme une injustice et une spoliation, est à l'origine de luttes incessantes entre Lacandon et groupes « dépossédés »[4].

Problématique et conditions de terrain

Je me propose ici d'analyser les discours et les pratiques de l'ethnologie et de l'archéologie, ainsi que leurs conséquences, sur la construction du patrimoine matériel local et sur les habitants de la région lacandon. Je m'intéresserai en particulier au cas de la communauté lacandon de Lacanjà Chansayab et au site archéologique maya de Bonampak. Les données recueillies sont issues d'un travail de terrain auprès des membres de cette communauté, notamment des guides lacandon de Bonampak.

En 2007, je suis partie pour trois mois dans la communauté lacandon de Lacanjà Chansayab[5]. Avant mon arrivée sur le terrain, j'ai exploré la bibliographie sur la région. Je me suis ainsi familiarisé avec les interprétations et les approches des auteurs, chercheurs, et même des touristes. Les conditions de mon arrivée sur le terrain sont importantes à prendre en compte pour comprendre mon approche. Dans le minibus (*combi*) qui nous conduisait au village, j'ai fait la connaissance de Chankin Bor, un homme d'une quarantaine d'années, habillé façon cow-boy avec un chapeau et des « *santiags* ». Il se présentait et m'apprenait qu'il était lacandon. J'étais stupéfaite car je n'imaginais pas les Lacandon de cette façon, ni même que ma première rencontre avec l'un d'entre eux se ferait de cette manière. J'étais en réalité imprégnée d'idées préconçues.

4. Plus d'un million d'Indiens vivent au Chiapas regroupés en 9 groupes différents, dont les Choles, Tojolobales, Tzotziles et Tzeltales, groupes mayas pratiquant un syncrétisme religieux entre christianisme et cosmologie maya (Lobato 1999 : 35). En 1979, 26 groupes de peuplement Choles et Tzeltales reçoivent la reconnaissance de leurs droits agraires et deviennent propriétaires comme les Lacandon, ce qui donne lieu à des conflits récurrents. C'est à partir de ce moment qu'une multitude de communautés voisines tzeltales rejoignent le mouvement zapatiste. Aujourd'hui, le gouvernement fédéral tente de régulariser la situation à travers des indemnisations, mais la relation des Lacandon avec leurs voisins reste toujours sous tension.

5. Terrain effectué dans le cadre de mon master 2 recherche en sociologie au sein de l'IHEAL (institut des hautes études de l'Amérique latine. Université Sorbonne Nouvelle Paris 3) sous la direction de Christian Gros et David Dumoulin.

Je me voyais en fait arriver en pleine jungle, accueillie par des hommes aux cheveux longs et noirs, portant leur fameuse tunique blanche.

Une fois sur place, je demandais à Chankin s'il connaissait Ismaël, lequel devait être mon contact local. J'avais en ma possession quelques photos de lui et de sa famille, en habit traditionnel et avec les cheveux longs. Je pensais que ces photos seraient le moyen le plus sûr de m'intégrer dès mon arrivée et de pouvoir loger chez cette famille, au moins les premiers temps. Chankin me répondit qu'Ismaël était son oncle et qu'il n'y avait aucun problème pour loger dans son campement aménagé pour les touristes, *l'hospedaje ecotouristico Tucan Verde*. Le mythe continuait de s'effondrer... Je m'étais imaginée débarquer dans un campement traditionnel, et je me trouvais à la porte d'une auberge, rustique certes, mais suffisamment développée pour accueillir des touristes. Ismaël entrait dans le campement avec un véhicule BMW de couleur gris métallisé et vint me saluer. Je ne comprenais pas grand-chose à la situation : je portais les photos d'un « vrai Lacandon » avec ses flèches alors que me faisait face un homme habillé en jean, avec chemise à carreaux, portant les cheveux courts... Je me suis alors rendu compte que j'avais débarqué sur le terrain avec de forts présupposés et que je reproduisais moi-même le « mythe lacandon ». Ce mythe motivait sans doute ma venue dans cet endroit, mais je devais sérieusement le reconsidérer à la lumière de la réalité. Lors de mon premier dîner préparé par Chanuk, la femme d'Ismaël qui cuisinait au feu de bois dans une cabane à part avec ses enfants, un scooter se fit entendre dehors, faisant aboyer les chiens. C'était Sergio, le fils aîné d'Ismaël. Il avait les yeux rougis (vent ou *marijuana* ?) ; il portait un tee-shirt bariolé de dessins représentant des champignons (hallucinogènes ?) ; ses cheveux longs avaient fait place à une crête décolorée en blond platine qui parcourait le milieu de son crâne rasé sur les côtés. Un punk ! Le choc était pour moi encore plus fort que les précédents. Je déconstruisais toujours plus mon regard, forgé depuis l'extérieur, sur cette communauté.

Depuis une trentaine d'années, la communauté lacandon avait en réalité connu de nombreuses transformations. Elles faisaient

suite, notamment, aux nombreuses études scientifiques « développementalistes » sur la région, et aussi aux initiatives de l'État mexicain qui était entré dans la zone dans les années 70 afin d'encourager le tourisme d'une part et de contrôler l'émergence du mouvement zapatiste d'autre part (De Vos 2002 : 86). L'État du Chiapas était devenu la région pilote pour sauvegarder et favoriser la biodiversité, tout en sensibilisant la population mexicaine à la protection de la nature. La communauté lacandon, comme héritière de la grande civilisation maya, était très médiatisée pour promouvoir l'écotourisme et la sauvegarde des cultures indigènes. À partir des années 1980, la prise de conscience internationale pour la participation des populations locales à la protection et à la gestion de leurs propres ressources était déjà forte. Ce mouvement correspondait aux principes du développement durable et s'inscrivait dans les mouvements idéologiques de restitution de l'identité culturelle aux communautés. Il était désormais acquis que les populations locales devaient être actrices de leur propre développement (ce point est d'ailleurs toujours d'actualité). Les Lacandon collaient plus que jamais à cette prise de conscience sociale et environnementale[6]. Enfin, le site archéologique de Bonampak – dont les peintures murales sont les plus impressionnantes et les mieux conservées du monde maya – éveillaient l'attention des chercheurs du monde entier, et différents programmes de restauration se sont ainsi succédés au fil du temps. C'est dans ce contexte de transformation sociale que la relation des Lacandon avec leur patrimoine et la mise en scène de celui-ci se doit d'être analysée. On peut déjà se demander quelles ont été les différentes implications des anthropologues et des archéologues dans la région. Quelles responsabilités a eu l'anthropologie dans la vision mythifiée de la culture lacandon dans un premier temps ? Quel rôle l'archéologie a-t-elle pu jouer dans le processus de transformation des ruines en patrimoine ? Quel rôle les Lacandon ont-ils eux-mêmes pris dans le processus de patrimonialisation des ruines de Bonampak ? Quelles sont les

6. Voir la charte internationale du tourisme culturel au Mexique publiée en 1999 par le Conseil international des monuments et des sites (ICOMOS) intitulé « La gestion du tourisme aux sites de patrimoine significatif »
(http://www.international.icomos.org/chartes/tourism_f.htm).

conséquences économiques et sociales de la patrimonialisation sur la communauté locale ?

Pour tenter de répondre à ces questions, j'ai divisé le propos en trois parties. Après avoir restitué le contexte de l'étude, j'analyserai les discours et les pratiques de l'archéologie et de l'ethnologie dans le contexte particulier de la communauté lacandon. J'évaluerai alors le rôle des productions scientifiques dans la représentation mythique des individus et des vestiges matériels. Dans un deuxième temps, je m'attacherai à comprendre comment les ruines de Bonampak ont été patrimonialisées. Je mettrai l'accent sur ce que j'appelle leur mise en communication, leur mise en exposition et leur mise en exploitation. À partir de ces multiples transformations, j'étudierai le rôle des Lacandon eux-mêmes dans la patrimonialisation, en prenant l'exemple des relations particulières qu'ils entretiennent avec les archéologues. La dernière partie du texte est consacrée aux mises en scène de l'authenticité par les guides lacandon. Je montrerai en quoi le tourisme est un terrain favorable aux recompositions sociales et identitaires locales et régionales.

Chiapas, localisation.
(Source : De Vos Jan 2002)

1. Les sciences sociales et la construction de l'image des Lacandon et de leur patrimoine

L'image exceptionnelle des Lacandon : un siècle d'étude ethnographique

Depuis la première ethnographie en 1903, jusqu'à aujourd'hui encore, les Lacandon sont décrits comme un groupe indigène « non touché par la civilisation moderne » ayant une connexion spéciale et extraordinaire avec le passé. Ils sont vus comme les derniers Mayas de ce monde moderne. Ils ont été décrits comme des hommes vivant harmonieusement avec la nature et ayant une connexion toute particulière avec les ruines antiques (Marion 2000 : 45).

Les Lacandon sont le premier groupe indigène du Mexique à avoir fait l'objet d'une étude ethnographique par un anthropologue professionnel, Tozzer, qui publie une étude comparative en 1907. Ces travaux pionniers sont impulsés par les écrits de l'explorateur, archéologue et photographe français Charnay, dont la première expédition au Mexique date de 1857 à 1860, qui découvre en 1882 un groupe indigène (les Lacandon) pratiquant une activité religieuse sur les ruines mayas. La vision des Lacandon comme « pont ethnographique » entre le passé préhispanique et l'actualité est renforcée par la découverte du site maya de Bonampak en 1946. Les Lacandon sont vus comme des « stèles vivantes » et reçoivent beaucoup d'attention de la part des médias de l'époque. Par exemple, l'archéologue mexicain Margain (1951 : 32) écrit : *« Vemos que los personajes representados en los relieves, tan riquisimamente ataviados, son positivos retratos de los lacandones (...) relieves que caminan, que nos hablan, a los que podemos tocar... ¿Y quienes son estas gentes? Que son descendientes de los pintores de Bonampak es indudable: su parecido fisico los hace ver verdaderos idolos vivientes y la lengua que hablan – un maya arcaico, comparado con el actual – nos lo atestigua de inmediato ».*

Nous pouvons citer, pour les années 1930 et 1940, les études de l'ethnologue Jacques Soustelle et de sa femme : *La culture matérielle des Indiens Lacandon.* Puis celles de l'archéologue danois Franz Blom et de son épouse, Gertrude Duby, photographe et ethnologue

suisse. Ces derniers ont fait la rencontre des Lacandon lors d'une expédition dans la forêt et occupent une place à part dans les changements de relations entre les Lacandon et le monde extérieur. C'est dans les années 1950 que les Lacandon connaissent leur plus grande médiatisation.

L'abondance du matériel ethnographique donne une impression très synchronique de la culture lacandon[7]. Mais ces études deviennent progressivement caduques surtout depuis les trente dernières années. Cependant, il arrive que ces études anciennes soient réinvesties dans les études actuelles. D'après l'anthropologue Trench (2005)[8], il subsiste même une forme d'« inertie ethnographique » dans les représentations des Lacandon. Les promoteurs touristiques utilisent d'ailleurs largement le mythe du Lacandon pour vendre leurs excursions dans la jungle et les sites archéologiques, les touristes parcourant ces régions en quête d'« authenticité ». Les acteurs de la protection de l'environnement utilisent également le mythe lacandon, notamment la notion de « natif écologique », pour légitimer leurs activités sur le terrain (Ulloa, 2004). Dumoulin (2003), qui a travaillé sur le rapport des acteurs « conservationnistes » avec les Lacandon, l'exprime ainsi : « La deuxième version du mythe du "Lacandon bon écologiste" [...] si elle a des racines anciennes, elle a connu un regain de vitalité avec la recherche pour le "développement durable des forêts tropicales". D'abord considéré comme un retardé du développement, enrobé dans une archaïque passivité, "le Lacandon" devient ensuite l'archétype du jardinier des forêts tropicales, grand connaisseur de "la biodiversité" et de sa gestion, conseiller pour l'avenir des sociétés tropicales... ».

7. De manière non exhaustive, les principales études relatant l'histoire de la communauté lacandon sont celles tout d'abord de Jacques Soustelle, Franz Blom et Gertrude Duby (1930-1950) ; puis celles de Philippe Baer, William Merrifield et Robert D. Bruce et Henry Favre (1960-1980) ; puis Didier Boremanse, Jan De Vos, Marie-Odile Marion et Rodolofo Lobato ont étudié la zone et le groupe indigène maya (1980-2000).

8. Anthropologue et professeur à l'université autonome de Chapingo, à San Cristobal de las Casas au Chiapas. Réalisation d'un entretien lors du terrain.

Le rôle politique d'un couple de scientifiques

Gertrude Duby et Franz Blom se sont consacrés à aider les Lacandon, notamment pour ce qui concerne l'apport de soins médicaux, l'amélioration du système éducatif indigène et la sauvegarde – à travers l'écriture – des savoirs oraux locaux et oraux[9]. Le couple s'est dédié à défendre ce groupe indigène minoritaire du Chiapas face aux agressions, à la déforestation et aux discriminations diverses. Gertrude Duby a même eu un rôle politique majeur en faveur des Lacandon. Le décret présidentiel de 1972, créant la *Zona Lacandona*, est le résultat de ses efforts militants sur plus de vingt ans. Pour servir la cause lacandon, elle a fait d'innombrables déclarations dans les médias. De plus, son amitié avec le gouverneur du moment, Manuel Velasco Suarez, a fortement joué dans la promulgation du décret de restitution des terres. Gertrude Duby a ainsi eu un véritable rôle véritablement « maternaliste » envers les Lacandon, qui sont encore aujourd'hui profondément marqués par le souvenir de cette femme charismatique et engagée.

Depuis que les Lacandon se sont vu céder des droits agraires, leur image s'est clairement modifiée et la manière dont on parle de cette communauté dans l'espace public a changé, surtout au niveau politique et entre les populations indigènes de la région. Les Lacandon sont désormais perçus comme les « chouchous » du gouvernement : « *Hijos predilectos del regimen* » (De Vos 2002 : 89). La plus forte critique qui leur est adressée concerne leur filiation avec les Mayas de la forêt lacandon. Certains historiens et anthropologues ont en effet démenti la thèse de cette filiation, comme l'historien Jan De Vos, qui relate l'histoire de la jungle lacandon depuis l'époque coloniale jusqu'à l'année 2000 (De Vos 1980 ; De Vos 1988 ; De Vos 2002). Il dénonce la confusion qui consiste à considérer « les Lacandon contemporains comme les descendants directs et légitimes de ceux d'hier » (De Vos, Viqueira & Ruz 1995). Il explique que ces populations « lacandon » viennent de l'État de

9. *Na Bolom* est une association culturelle fondée en 1951 par Franz Blom et Gertrude Duby. Ce lieu a pour vocation à ses débuts de protéger et sauvegarder les cultures traditionnelles lacandon et d'appuyer matériellement la communauté à travers l'aide financière de mécènes.

Campeche et du Yucatan, et qu'ils sont donc caribéens. Les anciens Lacandon de la forêt furent, d'après l'auteur, décimés par les Espagnols après une lutte farouche. Les survivants furent déplacés dans des prisons au Guatemala. Une fois délaissé, ce territoire fut occupé dès le XVII[e] siècle par les Indiens du Yucatan. Ces Caribéens seraient donc appelés Lacandon, bien qu'ils ne possèderaient aucune relation avec le groupe indigène qui vivait auparavant sur cet espace. Malgré cette démonstration, le large public a du mal à admettre cette idée : les Lacandon actuels devraient nécessairement être les architectes des grandes cités de la forêt identifiées par les archéologues, comme les sites de Palenque, Bonampak, Yaxchilan ! La polémique fait d'ailleurs rage : « Encore dans l'actualité plusieurs auteurs continuent à affirmer que les Caribéens sont les descendants de ce passé glorieux, sans disposer d'arguments suffisants » (De Vos, Viqueira & Ruz 1995). De Vos critique ainsi ouvertement le décret de 1972. Il montre que la confusion sur les origines des Lacandon n'est pas seulement une donnée historique à corriger. Celle-ci est le fondement d'une politique agraire qui a bénéficié exclusivement à 66 familles et à une poignée de familles métisses issues occupant une place locale dominante. Ces controverses sur l'origine des Lacandon ne mettent cependant pas en question le fait qu'ils occupent la zone depuis le XVII[e] siècle tel qu'il paraît difficile de remettre en cause leur statut d'héritier légitime. Les Lacandon portent donc une double étiquette : celle de « dernier Maya authentique » et celle de « clientéliste » opportuniste. Mais ces polémiques ne freinent pas le développement des projets touristiques, environnementaux ou autres dans la zone.

Les activités de Gertrude Duby ont permis à l'ethnologue de tisser des relations intimes avec les Lacandon. Mais on peut se demander si elle n'a pas fixé pas « ossifié » le rapport que les Lacandon entretiennent avec les anthropologues et les différents chercheurs qui viennent travailler dans la zone. Je me propose de faire un détour par l'Afrique afin d'analyser de plus près les conséquences de la relation entre l'anthropologue et l'indigène, et leurs conséquences sur la société étudiée.

Une société « ethnologisée » ?[10]

La comparaison du cas lacandon et de l'histoire vécue par les Dogons du Mali avec l'ethnologue Marcel Griaule dans les années 1930 et 1940 est des plus intéressantes. Ce dernier s'est consacré durant plusieurs années à la sauvegarde de la culture des Dogons et à l'amélioration de leur niveau de vie[11]. En 1950, il a réalisé et financé la construction d'un barrage qui fournit depuis de l'eau en permanence au village dogon de Sangah. Dans les deux cas, l'ethnologie est véritablement engagée, à travers des figures emblématiques, et son apport est autant matériel, idéologique que politique. Gertrude Duby et Marcel Griaule considèrent que leur rôle de scientifique doit avoir une utilité concrète pour la communauté. Ils s'engagent comme fervents défenseurs de cultures discriminées au sein de l'arène politique nationale et internationale. Doquet évoque la mythification de la culture dogon par les Dogons eux-mêmes, dans la foulée de leur relation avec Marcel Griaule et de l'appropriation de sa production littéraire. Le rôle politique de médiation de Griaule peut convenir aussi à Gertrude Duby à propos du décret de 1972 et de la création juridique et territoriale de la communauté lacandon. L'un comme l'autre sont des « médiateurs politiques » pour les communautés qu'ils étudient. Ces ethnologues sont profondément intégrés aux groupes locaux. Après leur mort, leur présence reste même significative dans les communautés. Par exemple, à chaque anniversaire de la mort de Marcel Griaule, un culte particulier est pratiqué en pays dogon. La sacralisation de l'ethnologue se retrouve aussi dans le cas de Gertrude Duby, à Lacanjà Chansayab, dans le discours des Lacandon et de l'hôtel-musée Na Bolom. Les rites et les habitudes de Gertrude Duby à Na Bolom sont perpétués, comme l'heure du repas, l'emplacement des objets personnels, etc. Le lieu est rempli de photographies de Trudy[12] avec

10. Le concept est forgé par Anne Doquet à partir de son travail sur les Dogons du Mali (1997).

11. Griaule Marcel, Dieu d'eau : *entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Librairie, Arthème Fayard, 1975 (1ère édition 1948), 224 p.

12. Nom de Gertrude Duby donné par les Lacandon.

les Lacandon. Dans la communauté, le discours des Lacandon la rend constamment présente. Plusieurs Lacandon ont une photographie d'eux avec Trudy accrochée sur une paroi de leur cabane. Son rôle de représentante de la communauté face à la politique nationale et internationale, sa célébrité dans un certain milieu et ses réseaux de connaissances ont mis en évidence la communauté lacandon et l'ont rendue visible au monde entier. Ce phénomène a été similaire chez les Dogons : « Le succès que connaissait la diffusion d'une image idéalisée des Dogons à l'étranger entraînait, de plus, l'arrivée de nombreux visiteurs, touristes ou amateurs d'art, ce qui impliquait un apport économique important et corroborait l'idée que leur culture était particulièrement remarquable » (Doquet 1999).

Le « regard ethnologique » – les discours et les récits ethnographiques et archéologiques – influence considérablement la manière dont les Lacandon sont perçus. D'après Doquet (1999) : « De telles sociétés, vivant en permanence sous le regard des chercheurs et sous d'autres regards complices, peuvent être qualifiées d'"ethnologisées"». Peut-on donc parler de « société ethnologisée » chez les Lacandon ? L'image lacandon véhiculée par la littérature scientifique a favorisé il est vrai les transformations matérielles et politiques. Mais l'image que les Lacandon véhiculent d'eux-mêmes est-elle mythifiée ? Sont-ils dans une sorte de « logique d'exhibition » ? Sont-ils aussi dans la mythification de leur propre culture, comme les Dogons ? Jusqu'à quel point cette situation leur a-t-elle été imposée ?

Tout comme les productions anthropologiques qui ont défini notre manière de percevoir les Lacandon, le discours archéologique à propos des ruines de Bonampak a orienté notre manière de voir et concevoir les vestiges antiques. Une mythification est également présente autour de ces restes matériels des civilisations préhispaniques. La provenance des discours et des récits scientifiques est importante d'une part pour comprendre les représentations vis-à-vis des ruines archéologiques et d'autre part pour mieux cerner la relation des différents acteurs aux ruines.

Bonampak : le récit croisé d'une découverte archéologique inédite

Les ruines de Bonampak semblent, pour nombre de visiteurs éclairés, emblématiques du monde maya. Ainsi, Anguiano les a-t-il qualifiées de « *Sixtina de América* » (Anguiano 1959), ce qui se passe de traduction. Bonampak est un site cérémoniel maya datant du VIII[e] siècle après JC, édifié sous le règne de Chan Muan II, découvert, selon le discours officiel, par l'archéologue et photographe Giles Healey en 1946. La découverte des peintures murales débouche sur l'organisation d'une série d'expéditions dans la jungle. Elles se composent d'archéologues, de photographes mais aussi de peintres qui tentent de reproduire les peintures récemment découvertes. Morley, archéologue, donne à ces ruines recouvertes d'une jungle épaisse le nom maya de *Bonampak* qui signifie « murs peints » (Contreras 1991 : 11) en dialecte yucatèque. Cette fascination pour des peintures provient aussi de la présence des Lacandon vivant à proximité. Ces derniers sont dès lors perçus comme les héritiers des virtuoses mayas d'antan. D'après Anguiano (1959 : 66) : « *Kayom, uno de los lacandones más famosos, desciendiente de los antiguos mayas, me posó para unos dibujos. Después de estudiar su rostro desde diferentes ángulos, hice un apunte de su perfil. Grande fue mi sorpresa al descubrir, en la abstracción de las lineas, el parecido fisionómico del rostro de Kayom con la figura del guerrero tallada en la gran estela de Bonampak* ».

Les ruines, les peintures rupestres, la jungle foisonnante et les Lacandon donnent naissance à un fantasme exotique, dans les écrits des archéologues et les gravures des peintres. L'analyse des peintures s'opère aussi par l'entremise d'une comparaison avec les chefs-d'œuvre de la Renaissance, ce qui permet d'insister sur la maturité technique des artistes mayas (Covarrubias & Toscano 1948 : 45).

Cependant le discours de la découverte que l'on peut trouver dans les ouvrages diffère des récits des Lacandon. Dans les publications officielles, la découverte de Bonampak revient aux archéologues Healey et Frey guidés par deux Lacandon. Mais les Lacandon avaient une toute autre façon de voir les temples mayas de Bonampak et n'avaient pas conscience de l'engouement que

l'Occident se forgeait pour les civilisations perdues[13]. Lors de l'expédition, en avril 1949, Frey meurt noyé dans la rivière Lacanjà. Par son destin tragique, il est représenté comme un archéologue passionné. Cependant, les Lacandon n'ont pas le même récit de la découverte. Pour les lacandon que j'ai interrogés, Frey avait offert une arme à feu aux deux guides lacandon pour les remercier. Mais l'un des deux soupçonnant Frey d'avoir couché avec sa femme : très jaloux, il a tué Frey d'un coup de carabine. La jalousie meurtrière est par ailleurs un thème très présent chez les Lacandon[14].

Le récit de la découverte de Bonampak diffère selon les acteurs. La question n'est pas de savoir quel discours reflète la réalité, mais lequel fait sens pour les acteurs. Les Lacandon estiment qu'ils sont les premiers à avoir mis au jour les ruines de Bonampak ; le discours officiel met quant à lui en avant une exploration archéologique dangereuse à la recherche de trésors et de civilisations cachées. L'archéologue est représenté encore aujourd'hui comme « l'homme de savoir ». Son regard donne toute la valeur à l'objet trouvé. C'est à partir de cette découverte « fondatrice » que le rôle de l'archéologie est important à comprendre, car il impulse le processus de patrimonialisation des vestiges et de ce qui les entoure.

2. La patrimonialisation : le rôle des archéologues et des guides lacandon de Bonampak

Par quels processus les ruines de Bonampak changent-elles de statut ? Il nous faut faire appel aux concepts spécifiques de la muséologie, tels que décrits par un spécialiste reconnu, Davallon, spécialiste en médiation culturelle, muséologie et culture et com-

13. Les Lacandon effectuaient des cérémonies religieuses mayas à travers des processions et déposaient des encensoirs au sein des ruines antiques (Boremanse 1998).

14. L'anthropologue Marie-Odile Marion étudie ce phénomène de la jalousie et des relations entre lacandon à travers notamment la pratique du *Chisme* : « la rumeur » qui devient un instrument de contrôle social (Marion 1990).

munication (université d'Avignon). Il stipule que la patrimonialisation s'effectue à travers trois étapes : une mise en communication, une mise en exposition et une mise en exploitation (Davallon 2002 : 74-77).

Du vestige au patrimoine

L'œil de l'expert

La patrimonialisation est le processus par lequel un objet accède au statut de patrimoine. Bien que les ruines de Bonampak soient connues (et utilisées comme lieu de culte) depuis des centaines d'années par la communauté lacandon, la construction patrimoniale ne commence stricto sensu que lorsque les deux archéologues découvrent ces ruines dans la jungle. La découverte n'incombe pas aux Lacandon. De plus, le nom attribué aux ruines, *Bonampak*, est lui-même donné par un archéologue, Morley, révélant le démarrage du processus. Mais la découverte de l'objet ne suffit pas pour lui reconnaître immédiatement la valeur de patrimoine : un savoir scientifique sur cet objet est indispensable. C'est grâce à « l'œil expert » des archéologues que les peintures rupestres et les ruines de Bonampak ont été datées de l'ère maya. De plus, la présence des Lacandon près des ruines semble clairement montrer l'origine du complexe, ces derniers ressemblant aux figures représentées sur les stèles et les murs peints. Cette étape correspond au processus de fabrication du patrimoine appelée « certification de l'origine » par Davallon. Toutefois, l'objet se doit être mis en exposition. Un dispositif de présentation est alors mis en place : les ruines sont restaurées, aménagées, des visites sont organisées et animées afin de conserver les vestiges et de les rendre accessibles aux visiteurs. La restauration des vestiges fait partie de la politique nationaliste que mène l'État mexicain, car l'éducation des masses populaires doit passer par la réhabilitation des sites archéologiques afin de renforcer la construction d'une identité collective partagée[15]. C'est la

15. Dans mon mémoire, je consacre le chapitre I^er^ à la construction de la discipline archéologie au Mexique et la manière dont celle-ci devient un outil politique notamment dans la construction d'une identité nationale à travers la restauration et la valorisation des sites archéologiques (Gamio 1982 : 99). *Cf.* aussi Demoule (2002 : 15-29).

dernière étape de la patrimonialisation : « la célébration de l'objet par son exposition ». C'est surtout à l'intérieur de ce dispositif de présentation que les Lacandon deviennent les propres acteurs de la patrimonialisation des ruines archéologiques de Bonampak. Mais l'implication des archéologues dans le processus de patrimonialisation ne s'arrête pas là... Elle se poursuit à travers la formation des Lacandon à la gestion et à la préservation du site.

La première étape, la mise en communication, consiste à mettre en valeur l'objet au moyen d'une mise en scène rendant au visiteur plus aisée l'entrée en contact avec celui-ci. Tous les moyens de diffuser du savoir sur l'objet, techniques, ethnographiques, voire mythiques, ou autres, sont des éléments de la patrimonialisation. C'est, dans leur ensemble, tous ces moyens de mise en communication avec le patrimoine qui orientent la vision et la prise de contact de l'objet. Pour que l'objet devienne patrimoine, il a besoin d'une production scientifique (Rautenberg 1998). La patrimonialisation a ainsi construit notre regard et notre vision des ruines de Bonampak : ce que nous avons appelé le « regard archéologique » d'une part et notre regard sur les Lacandon, le « regard ethnologique ».

Depuis quelques années, des spots publicitaires défilent à la télévision mexicaine à propos de la jungle lacandon qui serait exemple de biodiversité, toujours dans l'esprit de sensibiliser la population mexicaine à la protection de la nature. La communauté lacandon, comme héritière de la civilisation maya, est dès lors très médiatisée pour promouvoir l'écotourisme et la sauvegarde des cultures indigènes. On constate ainsi depuis plusieurs années une dynamique de « tourisme culturel » qui se tourne vers les sociétés réputées « authentiques » (Michaud 2001 : 15-33). Ce type de tourisme, par les moyens de communication importants qu'il met en œuvre, nourrit cette image de population traditionnelle indigène, immuable et harmonieuse. C'est cette image qui permet d'attirer un nombre toujours plus important de touristes en quête d'authenticité. Il leur est même proposé de participer aux activités quotidiennes de la communauté : travailler la *milpa* (les champs de maïs, haricots, courges), égrener, cuire des tortillas de maïs (galettes), etc. Ces activités sont par ailleurs peu pratiquées par les

Lacandon aujourd'hui. Ce tourisme joue sur le rapport à la nature et les activités traditionnelles indigènes.

Une restauration instrumentalisée

S'ajoute un élément totalement différent mais qui peut être lui aussi considéré comme un outil de communication : les aménagements permettant d'accéder au lieu orientent, à leur manière si évidente, la façon d'entrer en contact avec le patrimoine. Ils facilitent l'accès aux ruines et à la communauté, agissant comme un dispositif de présentation, qui oriente le regard et donc l'expérience vécue par le visiteur. Le site de Bonampak a en effet été modifié à plusieurs reprises depuis les premières restaurations dans les années 1950. D'une part, l'accès est plus aisé et d'autre part la réhabilitation des ruines tend à leur redonner un aspect majestueux et authentique. Les reconstitutions ne sont pas toujours fidèles à ce qu'elles étaient à l'origine, car les interprétations archéologiques évoluent – elles servent un projet politique nationaliste qui a pour but de mettre en valeur le passé préhispanique (Trigger 1984 : 362). L'archéologue Tovalin Ahumada[16] observe que les restaurations sont concentrées essentiellement sur l'acropole. Or cet immense édifice n'est pas pour l'archéologue le plus intéressant du complexe (Tovalin Ahumada & Velazquez de Leon Collins 1999). Il s'agissait en fait de montrer la splendeur et la grandeur des civilisations préhispaniques. Les autorités ont d'ailleurs opéré de la même façon sur les sites de Palenque et de Teotihuacan. Dans ce dernier cas, le dernier étage de la pyramide du soleil a même été inventé… La réhabilitation du site est instrumentalisée pour légitimer les projets politiques et idéologiques du moment.

Dans les années 1990, des aménagements tout à fait différents, correspondant aux agendas politiques nationaux et internationaux de cette époque, apparaissent dans la zone de Bonampak. Autour des ruines est créée en 1992 une aire naturelle protégée (ANP), le

16. Archéologue travaillant au musée régional du Chiapas de Tuxtla Gutierrez et ayant travaillé longtemps auprès des Lacandon notamment pour la réhabilitation du site archéologique de Bonampak (entretien effectué avec ces archéologues lors du terrain).

« monument naturel de Bonampak » (MNB), dans le but de sauvegarder le site archéologique et la zone de forêt qui l'entoure, considéré comme menacés[17].

Le rôle des agents conservationnistes dans la création du MNB a toute son importance : ils sont les alliés des Lacandon ; ils ont donné énormément d'importance médiatique, scientifique et politique à la communauté afin de porter leur projet d'ANP (Trench 2002). En 1997, soit cinq ans après sa création, est ouverte la route en bitume allant de Palenque jusqu'à Lacanjà Chansayab et jusqu'aux ruines de Bonampak. La route draine avec elle de véritables changements dans l'activité économique de Lacanjà Chansayab et dans la région en général. L'accès permet d'atteindre Lacanjà depuis Palenque en deux heures au lieu de neuf, ce qui engendre une forte augmentation du tourisme, notamment autour des ruines de Bonampak et de Yaxchilan et dans les villages lacandon. Des agences de voyage voient également le jour. Le flux touristique de ces sites augmente en 1997 (jusqu'à 8 500 visiteurs) et en 1998 (plus de 12 000 visiteurs) (Tovalin Ahumada & Velazquez de Leon Collins 1999 : 32). Pour gérer au plus près ces activités éco-touristiques, des structures associatives lacandon se sont créées « les sociétés coopératives », fondées avec l'aide d'organismes extérieurs. Elles font entre autre appel à des fonds gouvernementaux. En quelques années les Lacandon ont pris une part croissante dans la gestion du site et la préservation de la nature et expériement une forte professionnalisation. La date de 1997, et la construction de la route, représentent pour les Lacandon un véritable point de départ. C'est à ce moment que la plupart ont obtenu un emploi rémunéré, travaillant pour des institutions diverses.

Les nouveaux guides : la participation locale

La préservation du patrimoine historique passe aussi par la participation des populations locales : celles-ci deviennent les

17. Comunidad Zona Lacandona, 1992, Reglamento Interior de la comunidad « Zona Lacandona », Municipio de Ocosingo, Chiapas. Registro Agrario Nacional, Tuxtla Gutierrez, Chiapas.

premières actrices de la protection de leur patrimoine. Mais les objectifs de la participation locale sont aussi d'améliorer le niveau de vie et de redynamiser les savoirs locaux. Ces principes sont ceux du développement durable. Les Lacandon répondent au mieux à ces principes en tant que guides de leur propre patrimoine ancestral et protecteurs de leur environnement à travers des projets éco-touristiques.

Au-delà, les Lacandon sont amenés à collaborer avec les archéologues, notamment à travers des excavations de ruines. Cette collaboration débouche dans les années 2000 sur des formations techniques leur permettant de gérer le patrimoine archéologique selon les principes de l'Institut national d'anthropologie et d'histoire (INAH), la gigantesque machine administrative qui est responsable de plus de 189 zones archéologiques au Mexique. Une procédure de gestion des sites, de protection, de surveillance et de tarification est relative à chaque site. Dans le cas de Bonampak, l'organisation est originale, car ce sont les Lacandon eux-mêmes qui sont en charge de sa gestion. Les Lacandon, aujourd'hui, occupent tous les postes : conducteurs dans le MNB, gardiens, guides, agents d'entretien, etc. Cependant l'entrée aux ruines proprement dite est du ressort de l'INAH, c'est-à-dire de l'État. Le site est donc en cogestion et la tarification est doublée entre la société coopérative lacandon pour la gestion de l'aire naturelle protégée et l'INAH pour l'entrée du site.

La situation actuelle est le fruit d'un processus de dix ans de négociations. Avant que les Lacandon ne prennent en charge la gestion du site avec l'INAH, ils sont passés par différentes expériences de collaboration avec les archéologues, notamment lors d'un projet d'excavation de pierres antiques de Bonampak financé par l'INAH sur lequel il convient de s'arrêter.

L'excavation : une première expérience professionnelle

Pour mener à bien les excavations dans les années 1990, le trajet étant long pour atteindre Lacanjà Chansayab, les archéologues (Tobalin Ahumada et Trujillo) établissent des campements près des ruines et font travailler sur place les Lacandon qui le souhaitent.

Dans le discours des guides lacandon, les archéologues sont de véritables chefs de chantier qui payent leurs ouvriers selon le travail effectué. Pour les Lacandon, c'est une première expérience professionnelle véritable. Les archéologues, quant à eux, sont perçus comme des hommes d'opportunités, qui leur ont permis de trouver un travail. Il a apparemment été difficile de recruter des Lacandon car, en dehors de leurs occupations quotidiennes de subsistance (agriculture, pêche, etc.), ils n'avaient pas la notion de « travail » au sens économique du terme. Pour la majorité des recrutés, ce fut une première expérience salariale. D'après les témoignages, les plus dynamiques des ouvriers, et les plus efficaces, étaient ceux qui cultivaient habituellement la terre de leurs parents.

Tobalin Ahumada m'a expliqué qu'il a eu un rôle de formateur et d'enseignant lors de cette période d'excavation. Lors de l'entretien, il a insisté sur le fait qu'il a sans cesse tenté de leur faire prendre conscience aux autorités et à la communauté de l'importance de l'activité qu'ils étaient en train d'effectuer. Il dit ressentir une certaine déception envers les Lacandon. Ces derniers n'accorderaient que peu d'importance aux vestiges et plus à l'argent. Mais il nourrit aussi une certaine nostalgie. Au cours de cette période, il s'est lié avec plusieurs Lacandon. Il donne l'exemple de l'installation d'une petite télévision sur le campement avec un système d'antennes de bric et de broc pour visionner ensemble un match de football important... Cependant, Tobalin Ahumada parle d'une culture qui « se perd » face au tourisme, au désastre de l'alcool et des séries TV (*telenovela*).

Devenir guide

Seul un Lacandon peut prétendre à un poste de guide sur le site. Les Lacandon avec lesquels je me suis entretenu ont à peu de chose près tous eu la même trajectoire. Leur premier emploi fut gardien sur le site. Ils exercent cette fonction de gardien durant les périodes creuses, tout comme les travaux d'entretien du site. La plupart ont participé aux excavations organisées par les archéologues. En 1998, ils ont reçu une formation au secourisme (*primeros auxilios*). L'atelier de formation de guide archéologique est ouvert en prio-

rité à ceux qui ont participé aux excavations puis à tous les Lacandon qui le souhaitent. De la trentaine d'auditeurs présents au départ, il n'en n'est resté qu'une moitié au bout de quelques jours. D'après certains d'entre eux, il n'était pas évident de rester assis toute une journée à écouter l'archéologue « donner beaucoup d'informations ».

La formation, animée par les deux archéologues, dure trois mois. Ses thématiques correspondent au déroulement de la visite du site : l'histoire de la découverte de Bonampak ; l'architecture et le type de pierre ; la configuration de l'espace et la fonction des édifices. Ensuite, ils étudient les stèles et leurs représentations ; l'histoire de Bonampak ; les dates et la vie de Chan Muan II, roi de Palenque ; les relations que Bonampak entretenait avec Yaxchilan et Palenque. Enfin, ils s'intéressent aux représentations picturales. S'ajoutent des contenus plus techniques sur la gestion du site et l'accueil des touristes. Certains guides mettent en avant qu'ils exercent ce métier car ils sont lacandon, héritiers de ce patrimoine ancestral. De plus, la relation avec les archéologues leur a fait prendre conscience du potentiel économique que représente le site. La relation entre archéologues et Lacandon engage enfin ces derniers dans une activité qui les mène à redéfinir leurs rapports aux autres et leur identité lacandon.

L'usage des ruines s'est profondément modifié entre la découverte et aujourd'hui. Auparavant, les Lacandon allaient fréquemment sur les ruines afin d'y effectuer diverses cérémonies. D'après les Lacandon, elles ne sont plus effectuées en raison de la présence toujours plus importante des touristes. La relation qu'ils entretenaient avec le site ne comportait bien évidemment pas cette dimension de préservation-exposition. La patrimonialisation des ruines de Bonampak a clairement modifié le rapport que les Lacandon entretiennent avec les vestiges du site. On passe d'une utilisation symbolique et religieuse à une utilisation économique des ruines. Pour les Lacandon, l'une n'est cependant pas moins légitime que l'autre. Mais, auparavant, entretenir des ruines antiques, c'était pratiquer des rituels sur celles-ci, effectuer des prières et déposer des encensoirs. Aujourd'hui, entretenir les ruines, c'est

limiter au maximum les contacts avec les pierres, les protéger, car elles sont dans un état de dégradation extrême. Le dispositif de mise en exposition qui oriente la relation au site archéologique est bien compris par les guides mayas lacandon, lesquels y ont pleinement leur place.

Du patrimoine au produit

Revivre la découverte

La mise en exposition, définie par Davallon, propose au visiteur un dispositif de présentation destiné à orienter et à régler sa relation à l'objet. L'objectif est de produire un certain effet sur les touristes et de leur fournir une certaine image du site. Le guide lacandon accompagne le visiteur dans cette expérience : la découverte de Bonampak. Ses explications projettent le visiteur dans la vie de Chan Muan II, roi de Palenque, et dans le Bonampak de l'époque maya. Tout au long de la visite, le guide est le médiateur entre le visiteur et l'objet. Le guide local, de par son physique maya, sa manière de s'exprimer et sa tenue vestimentaire, anime le lieu patrimonial : la visite guidée « fabrique » du sens ; il montre les particularités du physique maya authentique en comparant les traits du roi de Palenque aux siens ; il joue ce rôle de « pont ethnographique » avec le passé préhispanique. La patrimonialisation ainsi engendre un processus de commercialisation touristique du site archéologique et au-delà de la jungle alentours et du mode de vie des Lacandon à Lacanjà Chansayab. La patrimonialisation est à l'origine de nouveaux emplois, de nouveaux rapports sociaux, mais aussi à une nouvelle reconfiguration de l'espace – qu'il soit construit ou non.

Le tourisme à Lacanja Chansayab : entre profit et conflit

De nombreuses activités annexes voient le jour à côté du tourisme archéologique : promenade dans la jungle, rencontre des Indiens lacandon, etc. Ces attractions multiples emploient nombre de Lacandon. Cependant, la gestion des activités et la répartition des gains provoquent toujours des conflits. Les habitants de Lacanjà Chansayab, par exemple, n'en sont pas tous originaires, ce

qui irrite les « vrais natifs ». La population est plus généralement composée de Lacandon de la vallée de San Quintin, de Monté Líbano, de Santo Domingo, de Nahá et Metzabok (Marion 1990 : 31-32). Comme nous l'avons vu, la communauté lacandon existe juridiquement depuis 1972. C'est pour avoir un accès à la forêt lacandon que le gouvernement l'a créée. Jouant de cette situation, les familles originaires de Lacanjà Chansayab se permettent de revendiquer certains espaces – ayant un fort potentiel touristique (cascades, lagunes, etc.) – comme étant strictement leur propriété. La question de l'origine maintient à l'évidence un accès différencié aux ressources naturelles locales : il s'ensuit beaucoup de compétition et de disparité entre les diverses coopératives de Lacanjà Chansayab. Cette situation s'explique aussi du fait que diverses ONG et autres promoteurs touristiques, implantés dans la zone depuis déjà plus de dix ans, ont développé de multiples projets de manière intensive – même si une majorité d'entre eux étaient complètement inadaptés aux contraintes de la région et qu'ils ont peu à peu délaissés.

Les critiques et les « rumeurs » entre Lacandon m'ont beaucoup interpellée dès le début de mon séjour, les activités touristiques attisant la jalousie de chacun. Cette pratique de la rumeur est palpable dans le discours de la plupart des Lacandon et devient même un « instrument de pouvoir du contrôle social » (Marion 1991 : 57). L'auteur explique que cette pratique, d'abord utilisée à propos de l'adultère, s'est étendue aux activités économiques et politiques. L'identité des Lacandon comme groupe uni et homogène est, dans ce contexte, une construction largement imaginée par les ethnologues et l'État, à travers la donation de milliers d'hectares à un groupe considéré comme « naturellement uni par des liens communautaires » (Anderson 1996).

Auto-patrimonialisation et reformulation identitaire

L'activité touristique engendrée par la production scientifique et la patrimonialisation conduit les guides lacandon de Bonampak à jouer un rôle important dans la gestion quotidienne de la forêt lacandon. Leur identité comporte ainsi plusieurs facettes, même si

l'activité touristique est prépondérante dans les reformulations identitaires. Notre analyse s'inscrit donc largement en faux par rapport aux études qui considèrent le tourisme comme une machine à broyer les cultures, à les rendre artificielles ou à éloigner les populations locales de leurs traditions. Les études sur le tourisme depuis une dizaine d'années nous conduisent à envisager les choses autrement (Doquet & Le Menestrel 2006). Dans quelle mesure le tourisme est-il un terreau favorable à une pratique culturelle, voire à la reformulation de l'identité ? S'afficher ou se présenter comme un Lacandon « authentique » se réduit-il seulement à une réponse passive et faussement consentante face aux regards d'étrangers en quête permanente de primitivité et d'expérience « authentique » ?

L'authenticité mise en scène

Beaucoup d'auteurs ont travaillé sur la question du rôle du tourisme dans le maintien de l'image essentialiste des peuples indigènes (Hervik 1999). De la même façon, beaucoup ont commenté l'image essentialiste des indigènes générée par le discours environnementaliste (Brosius 1999 ; Dumoulin 2003). Cependant il est fort à parier que l'essentialisme et les images de « l'authenticité » ne proviennent pas exclusivement du tourisme. L'image du Lacandon avec sa tunique traditionnelle et presque toujours représenté dans son environnement forestier apparaît tout autant dans les publicités gouvernementales. À ce point que les Lacandon se sont convertis en une sorte de « logotype » pour la forêt et l'État du Chiapas (Trench 2005). Ce « logotype » fige les Lacandon dans une image bien précise du « bon Indien ». D'une certaine façon, cette représentation renforce l'identité ethnique des guides lacandon à travers la mise en scène de pratiques traditionnelles. L'identité ethnique est investie par la communauté lacandon dans des rapports de pouvoirs économiques, politiques et sociaux. Notamment dans les rapports conflictuels qui se nouent avec les communautés voisines, notamment à propos des questions de délimitations territoriales. Les Lacandon mettent en avant leur identité ethnique de peuple originaire afin de légitimer leur propriété.

On comprend donc que, à travers la production ethnologique,

puis les actions du gouvernement, des promoteurs touristiques et des environnementalistes, les Lacandon ont acquis ce que l'on appelle un « réservoir symbolique ». Il est devenu un recours politique, économique et social pour les Lacandon. L'exemple du port de la tunique est éloquent de ce point de vue. Quelques Lacandon, notamment les guides et ceux qui travaillent dans les campements éco-touristiques, affirment qu'ils portent la tunique à de multiples occasions : lors de la visite du gouverneur, pour une réunion importante ou une interview filmée, ou encore avec les touristes lors des visites guidées sur le site ou dans la jungle. Cependant, en réalité, seule une minorité des Lacandon portent la tunique tous les jours et en n'importe quelle circonstance. La tunique est ainsi portée de manière stratégique par un grand nombre de Lacandon, même si elle est, selon leurs propres dires, un véritable marqueur identitaire. De fait, la fierté d'être lacandon passe par cette tunique. Lorsque je posais la question : « Que signifie être lacandon aujourd'hui ? », mes informateurs évoquaient presque à chaque fois le port de la tunique, signe de reconnaissance du Lacandon, au même titre que les cheveux longs. Pour d'autres, ne pas porter de tunique est aussi une stratégie identitaire, une manière de se positionner et de se différencier d'autrui. Lorsqu'ils se rendent en ville à Palenque ou à San Cristobal, il est rare que les Lacandon la portent. Ils ne souhaitent pas être jugés et éventuellement moqués, la tunique renvoyant à une identité ethnique d'indigène de la forêt.

Cependant, malgré la construction de leur image par des acteurs extérieurs, les Lacandon ne s'inscrivent pas seulement dans une logique d'exhibition. Ils construisent, fabriquent leurs représentations et reformulent leur identité au sein de ce contexte de société « ethnologisée », « touristifiée » ou « patrimonialisée ». Le tourisme touche à bien des égards les communautés « réceptrices ». Il peut même dans certains cas renforcer l'ethnicité, voire devenir une dynamique favorable aux communautés locales qui réinvestissent les images qu'il génère pour reformuler leur identité et leurs rapports d'altérité (Ariel de Vidas 1994). L'intérêt des visiteurs étrangers pour la culture lacandon a considérablement influencé l'autoreprésentation de beaucoup de Lacandon, conduisant ces

derniers à redéfinir leur rapport à autrui. Le métier de guide (Pyren 2007) montre à quel point les acteurs locaux font face à des situations qui les conduisent à se redéfinir et à se construire socialement, mais aussi à utiliser de manière stratégique une image exceptionnelle qui leur colle à la peau.

Guide lacandon : un rôle multidimensionnel

Transmettre la culture

Le statut de guide entraine la valorisation sociale des Lacandon qui le sont. Le guide doit parvenir à faire vivre une relation singulière à chaque touriste afin que ce dernier ressente qu'il vit une expérience unique lors de la visite guidée. Les guides lacandon, par leur activité professionnelle, représentent la culture et transmettent une image de celle-ci correspondant aux attentes des touristes. Le contact avec les touristes développe chez eux diverses capacités relationnelles ainsi que leur expression orale : la différence d'expression et d'aisance orale entre hommes et femmes est frappante. Les guides lacandon et ceux qui travaillent dans les campements éco-touristiques sont, clairement, fiers d'être lacandon et de vivre dans la forêt lacandon. Il existe un fort sentiment d'appartenance au territoire chez eux. Face aux touristes, les guides lacandon se positionnent en tant qu'ambassadeur de la forêt. Bien souvent, les touristes de passage dans le village lacandon ne font qu'une étape dans la forêt lacandon et c'est à Lacanjà Chansayab. Les publications comme *Lonely planet* ou le *Guide du routard* ne proposent souvent que cette unique étape dans la forêt. Le parcours des touristes est ainsi « pré-dessiné »[18].

Éduquer les touristes

Lors de mes entretiens, les guides expriment la volonté de montrer leur environnement et leur patrimoine aux touristes. Un des neuf guides lacandon, répétait souvent que nous, « les gens de la

18. Les femmes lacandon, quant à elles, ne sont pas très proches des touristes. Il a été difficile pour moi d'avoir un contact avec elles. Les quelques jeunes femmes qui travaillent dans le tourisme, dans les restaurants ou les petites fabriques d'artisanats, sont un peu plus à l'aise avec les étrangers.

ville », ne savions pas respecter la nature ni vivre avec elle. Il insistait sur le fait que, pour les Lacandon, vivre en communion avec la nature est vital. Les guides s'investissent dans une sorte de mission, à l'instar des autres Lacandon qui travaillent avec les touristes : éduquer les touristes au respect de la nature et aux savoirs locaux traditionnels. Leur image de « natif écologique » (Ulloa 2004) a été largement récupérée par les promoteurs touristiques afin de développer une branche au sein de l'écotourisme : « le tourisme vert » (Beteille 1996). Les touristes sont d'ailleurs en demande de connaissances relatives à la nature et aux animaux. Ce rôle d'éducateur est co-construit entre le touriste et le guide lacandon lui-même. Les touristes sont en demande de recommandations et d'informations relatives aux territoires, à la nature, aux rites ancestraux, aux significations des glyphes et des représentations ; les guides tentent, de leur côté, de correspondre le plus possible aux attentes des touristes.

Les représentations de l'altérité

La rencontre avec les touristes permet aux guides de revenir sur leur représentation de l'autre, c'est-à-dire du touriste. L'altérité se construit toujours dans la réciprocité (Geraud 2000). Or, durant mes entretiens avec les guides, mais aussi avec d'autres Lacandon du village, il s'est avéré qu'ils ne regardent pas tous les touristes de la même façon, mais que la nationalité du visiteur joue un rôle. Les Lacandon font la distinction entre Européens, Nord-Américains et Mexicains. Pour nombre d'entre eux, les Européens sont « très sympathiques », bien qu'ils se plaignent sans arrêt des prix trop élevés du logement et des activités touristiques de la zone. Le tourisme dit « culturel » et dans des zones comme celle de la jungle lacandon est associé à l'idée de « bon marché ». Cette vision erronée est forgée par les discours des tours opérateurs et des promoteurs touristiques.

La présence des spécialistes en tout genre est permanente dans la zone. Cependant la présence des scientifiques n'est pas, pour les Lacandon, de même nature que celle des touristes. Elle atteste d'une certaine manière du puits de connaissance et d'informations

que représentent les Lacandon au niveau historique, biologique, archéologique, etc. Dans ce contexte de « situation ethnologique », la présence des chercheurs sur place à Lacanjà devient un enjeu de la pérennité de l'identité ethnique lacandon.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que, lorsqu'un Lacandon parle avec un étranger, il se présente en tant que Lacandon, en tant que *Hach Winik*, mais aussi en tant que Chiapanèque et Mexicain. *Hach Winik* représente une véritable identité collective dans les relations interethniques locales des Lacandon, mais aussi dans leur relation avec le gouvernement et les étrangers. Les Lacandon choisissent, parmi ces diverses identités, telle ou telle autre selon le contexte donné et selon la personne à qui ils s'adressent. Grâce au tourisme, les guides accèdent à une relative autonomie économique et monétaire. Cependant, tout comme d'autres métiers du secteur touristique, il favorise des apprentissages inattendus. Les touristes ont parfois des attentes de ce qu'ils imaginent être les coutumes et les traditions locales. Les Lacandon et surtout les guides, répondent à ces attentes, réinventant la tradition. Il est manifeste que le regard que portent les Lacandon sur eux-mêmes et leur environnement s'est modifié au contact des touristes. Il existe, au contact d'autrui, un apprentissage de la déconstruction de son regard ordinaire et quotidien, permettant de véritables transformations identitaires. Le statut sociologique des guides lacandon montre la complexité de l'identité lacandon, et les multiples niveaux de réalité au sein desquelles elle évolue. La place des guides permet de comprendre que l'identité est multiple, mobile et élastique. Elle ne se construit pas de façon endogène, mais dans son rapport à l'altérité (Amselle 2001). Le tourisme peut devenir un terreau favorable aux recompositions sociales et aux reformulations identitaires. Comme l'écrivent Doquet & Le Menestrel (2006) : « Le tourisme, bête noire d'une anthropologie exotisante longtemps circonscrite à l'étude de sociétés "traditionnelles", closes et répétitives, le phénomène touristique a surtout été analysé en termes d'impact sur les cultures qu'il affectait, voire qu'il infectait. Imposition autoritaire de modèles néocoloniaux sur des sociétés passives et dépendantes, folklorisation et marchandisation culturelles, ingérence contribuant à

l'ethnocide, les effets du tourisme ont fait couler beaucoup d'encre, sans que soit réellement posée la question des interactions touristiques et, plus précisément, celle des actions entreprises par des sociétés se construisant ou se reconstruisant avec et à travers le tourisme ».

En tant que zone touristique, Lacanjà Chansayab conduit les Lacandon à mettre en scène leur « authenticité », à construire leur propre contemporanéité dans un contexte de circulation intensifiée des biens, des hommes et des idées. « L'authenticité donne l'impression d'une société immuable et harmonieuse » écrit Erb (2000) ; elle montre la flexibilité et la capacité des guides de Bonampak à questionner et à réinterpréter les fondations de la culture locale pour l'ajuster à de nouvelles circonstances.

La co-construction de « l'authenticité » et l'identité lacandon à l'épreuve des regards

Les reformulations identitaires que déploient les Lacandon dans le contexte touristique peuvent être définies à partir du concept de « branchements » introduit par Jean-Loup Amselle (2001). L'auteur montre que l'identité se définit par le fait de se brancher sur un réseau qui existe déjà. Les individus ont à leur disposition un éventail de « labels identitaires » et piochent pour fabriquer leurs identités. Lors de la visite des ruines, la « relation d'enchantement » est co-construite par le touriste et son guide. Les Lacandon s'auto-patrimonialisent à travers le métier de guide. Lors de la visite guidée, ils finissent par devenir patrimoine et à se fondre dans la pierre, ne faisant plus qu'un avec les vestiges archéologiques. Afin de répondre à la demande des touristes, le guide lacandon réinvente ou reproduit des traditions. Ceci montre comment « l'authenticité » est co-construite en interaction entre les touristes et les Lacandon.

Les Lacandon se branchent sur différents « labels identitaires » selon le contexte et leurs intérêts : « le natif écologique », « le bon Indien », le *Hach Winik*, le Chiapanèque, etc. L'identité est en bricolage permanent selon les réalités. Les Lacandon s'adaptent au contexte et aux intérêts sociaux, politiques et économiques que la

situation leur apporte. Dans les rencontres touristiques, les Lacandon sont amenés à se mettre en scène face aux attentes des étrangers. La primitivité est délibérément jouée, regardée comme un archétype de la culture traditionnelle. Mais se donner à voir, ce n'est pas seulement satisfaire le désir de l'étranger : c'est aussi de construire ou reconstruire son identité (Géraud 2002). La mise en scène de « l'authenticité » est aussi, pour les plus jeunes Lacandon, une voie pour prendre connaissance de pratiques traditionnelles qui ne s'exercent pratiquement plus. Il y a un phénomène de redéfinition des pratiques de chasse, de pêche, d'entretien de la *milpa*, etc. qui sont des activités que les plus jeunes Lacandon exercent à travers la relation aux touristes. Les pratiques traditionnelles deviennent ainsi des pratiques touristiques ; si elles ne servent plus à l'autosuffisance des familles lacandon, elles s'insèrent toutefois dans une économie mondiale au sein du marché touristique.

La co-construction de l'authenticité montre que la mise en scène de l'identité ethnique provient de la fusion des regards locaux et occidentaux sur la tradition. La réappropriation par les Lacandon de la vision occidentale des traditions montre la capacité de ces sociétés à se redéfinir et s'adapter. Le problème n'est plus celui d'une relation de subordination, mais de l'interaction et de la coopération que les Lacandon ont su conduire à travers l'intégration des conceptions occidentales de la culture dans leur recomposition sociale. Tout ceci pose plus largement la question du rôle des sciences sociales dans la société et du rôle de l'ethnologue sur la société qu'il étudie (Pestre 2006).

Conclusion : des ruines et des personnes... à la patrimonialisation

Il apparaît clairement que les discours et les pratiques de l'ethnologie et de l'archéologie qui ont, dans un premier temps, favorisés une certaine conception des Lacandon – laquelle s'est diffusée au sein de la sphère publique et qui a engendré les phénomènes touristiques. À travers l'exemple du tourisme et de la patrimonialisation, on peut mieux apprécier la façon dont les Lacandon investissent cette image exceptionnelle créée par les pro-

ductions scientifiques et reprise par les mouvements environnementalistes, les promoteurs touristiques et l'État.

Les anthropologues et les archéologues ont eu un rôle de médiateur – politique dans le cas de Gertrude Duby – et aussi d'« agent de développement » (Olivier de Sardan 1995*a* et *b*) dans le cas des archéologues en ce qui concerne la formation de guides. Mais leur implication a aussi conduit les Lacandon à regarder différemment leur culture et leur société. La présence récurrente et incessante des chercheurs pousse les Lacandon à s'interroger sur eux-mêmes et sur leur rapport à la culture. Il en va de même pour la la patrimonialisation des ruines de Bonampak. Le processus de transformation des vestiges met en évidence une mise en scène qui conduit les touristes à vivre une expérience plus qu'une simple visite. Le phénomène de « l'expérience » à vivre lors d'un voyage est aussi une notion alimentée par le tourisme, et qui rend encore plus ambiguë la frontière entre l'ethnologue et le touriste (Michel 1998).

La mise en scène présente autour des ruines amène les Lacandon à investir leur représentation exceptionnelle afin de faire vivre un moment authentique aux touristes. Les guides lacandon répondent aux demandes des visiteurs et, à travers elle, ils co-construisent « l'authenticité » – laquelle est délibérément jouée. L'authenticité montre comment les guides lacandon se sont réappropriés les conceptions occidentales et les ont intégrées afin de satisfaire les étrangers, qu'il s'agisse de touristes ou bien des chercheurs avec lesquels ils sont habitués à cohabiter depuis longtemps. La flexibilité et la capacité des Lacandon à se questionner et réinterpréter les conceptions de leur propre société afin de les ajuster aux nouvelles circonstances est particulièrement grande. Dans ce contexte, le tourisme s'avère être un terrain particulièrement intéressant à étudier, car il accompagne le processus de reformulation identitaire des Lacandon.

Enfin, la brève comparaison avec le cas des Dogons du Mali illustre que cette situation de « société ethnologisée » n'est pas propre aux Lacandon. Peut-être, dans le monde, existent-ils beaucoup d'autres cas de ce genre. Ce qui ne peut se mettre en évidence que par l'étude des dynamiques qui amorcent le processus de recon-

naissance et d'identification de la patrimonialisation. Ces questions renvoient à l'analyse de la place des ethnologues dans la patrimonialisation – au-delà de la production des données scientifiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMSELLE J.-L. 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures.* Paris : Flammarion.

ANDERSON B. 1996. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme.* Paris : La Découverte.

ANGUIANO R. 1959. *Expedición a Bonampak : diario de un viaje.* Instituto de investigaciones esteticas, Mexico : UNAM.

ARIEL DE VIDAS A. 1994. « Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique », *Cahiers des Sciences Humaines*, 30(3) : 373-389.

BAER P. & MERRIFIELD W. 1972. *Los Lacandones de Mexico : dos estudios.* Mexico : Instituto Nacional Indigenista.

BARLEY N. 2001. *Un anthropologue en déroute.* Paris : Payot.

BEAUD S. & WEBER F. 2003. *Guide de l'enquête de terrain.* Paris : La Découverte.

BETEILLE R. 1996. *Le tourisme vert.* Paris : PUF, n°3124.

BLOM F. 1927. *Tribes and Temples.* New Orleans : Tulane University.

BLOM F. & DUBY G. 1955. *La Selva Lacandona.* Mexico : Editorial Cultura.

BOREMANSE D. 1986. « Une tribu de petits hommes aux longs cheveux : les Lacandons », *Historia special*, 15 : 18-29.

BOREMANSE D. 1986. *Contes et Mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya.* Paris : L'Harmattan.

BOREMANSE D. 1998. *Hach Winik : The Lacandon Maya of Chiapas*, Southern Mexico. New York-Albany : University of Texas press.

BROSIUS. J.P. 1999. "Anthropological Engagements with environmentalism", *Current Anthropology*, 40(3) : 277-309.

BRUCE D.R. 1967. "Jerarquía maya entre los dioses lacandones", *Anales del instituto Nacional de Antropología e Historia*, n°18.

BRUCE D.R. 1974. *El Libro de Chank'in*, Mexico DF : INAH.

CHARNAY D. 1885. *Les Anciennes villes du nouveau Monde. Voyages d'explorations au Mexique et dans l'Amérique Centrale*, 1857-1882. Paris : Hachette.

CONTRERAS G. 1991. *Bonampak : una visión sincronica.* Mexico : Instituto Politecnico Nacional.

COVARRUBIAS M. & TOSCANO S. & VILLAGRA GALETI A. 1948. *Las pinturas de Bonampak y su paisaje.* Mexico : INAH, Museo Nacional de Antropología.

DAVALLON J. 2002. « Comment se fabrique le patrimoine ? », *Sciences Humaines.* Hors série, 36 : 74-77.

DAVALLON J. 2006. *Le don du patrimoine : une approche communicationnelle.* Paris : Hermès Science-Lavoisier.

DEMOULE J.-P. 2002. « Société civile et archéologie : la responsabilité des archéologues dans la mise en place des nationalismes modernes », *Raison Présente*, 142 : 15-29.

DE VOS J. 1980. *La paz de Dios y del Rey : La conquista de la Selva Lacandona 1525-1821.* Mexico : Colección Ceiba, Gobierno del Estado de Chiapas.

DE VOS J. 1988. *Oro verde, la conquista de la Selva Lacandona por los madereros Tabasqueños 1822-1949*. Mexico : Fondo de Cultura Económica-CIESAS.

DE VOS J. 2002. *Una tierra para sembrar sueños, historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*. Mexico : Fondo de Cultura Económica-CIESAS.

DE VOS J. 1995. « El Lacandon : Una introducción historica », *in* Viqueira J.P. & Ruz M.H. *Chiapas, los rumbos de otra historia* : 349-351, Mexico : UNAM.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1995a. *Anthropologie et développement. Essai en socio anthropologie du changement social*. Paris : Apad-Karthala.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1995b. « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquêtes*, 1 : 71-109.

DOQUET A. « Les masques Dogon sous le regard de l'autre : fixité et changement dans une société ethnographiée » Thèse d'Anthropologie sociale et culturelle, université Bordeaux II, 1997.

DOQUET A. 2008. « Lieux et sociétés ethnologisés », Journée d'étude, Calenda, http://calenda.revues.org/nouvelle10039.html

DOQUET A. & LE MENESTREL S. 2006. « Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales », *Autrepart*, 40 (numéro spécial).

DUBY G. 1944. *Los Lacandones, su pasado y su presente*. Mexico: Secretaría de Educación Publica, Biblioteca Enciclopedica Popular, n° 30.

DUBY G. 1961. « Last of the Lacandones, Chiapas », *Pacific Discovery*, 14(5) : 121-128.

DUMOULIN D. 2003. « Les politiques de conservation de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien une étude transnationale depuis le Mexique », Doctorat de Sociologie Politique et Politiques Publiques, IEP.

ERB M. 2000. "Understanding Tourists Interpretations from Indonesia", *Annals of Tourism Research*, 27(3) : 709-736.

FAVRE H. 1971. *Cambio y continuidad entre los mayas de mexico*. Mexico : Instituo Nacional Indigenista.

GAMIO M. 1982. *Forjando Patría*. Mexico : Editorial Porrúa, 21 : 99.

GERAUD M.-O. 2000. « L'image de soi au miroir de l'autre. Une ethnographie des pratiques touristiques dans un village Hmong de Guyane française » (93-120), *in* Rachid Amirou & Philippe Bachimon (éd.), *Le tourisme local. Une culture de l'exotisme*. Paris : L'harmattan.

GERAUD M.-O. 2002. « Esthétique de l'authenticité, tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane Française », *Ethnologie Française*, 2(37) : 447-459.

GRIAULE M. 1975[1948]. *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*. Paris : Librairie Arthème Fayard.

HERVIK P. 1999. "The Mysterious Maya of National Geographic", *Journal of Latin America Anthropology*, 4(1): 166-197.

LIARD J. 2010. *S'affirmer lacandon, devenir patrimoine, les guides mayas de* Bonampak *(Chiapas, Mexique)*. Paris : Édition de l'IHEAL, Collection Chrysalides.

LOBATO R. 1999. *Les Indiens du Chiapas et la forêt lacandon*. Paris : L'Harmattan.

MARGAIN C. 1972. *Los Lacandones de Bonampak*. Mexico : Setentas, n° 34.

MARION M.-O. 1990. *Lacanjá Chansayab : Nuevas Estrategias frente al Cambio Social*. San Cristóbal, Chiapas : INAREMAC.

MARION M.-O. 1991. *Los hombres de la selva : un estudio de tecnología en Medio Salvatico.* Mexico : INAH, Colección Regiones de Mexico.

MARION M.-O. 1994. *Identitad y ritualidad entre los Mayas.* Mexico : INI.

MARION M.-O. 2000. "Bajo la sombra de la gran ceiba : la cosmovisión de los lacandones", *Descatos*, 4 : 45.

MC GEE JON. R. *Life, ritual and religion among the lacandon Maya*, Southwest Texas State University, Wadsworth Publishing Compagny, 1990.

MICHAUD J. 2001. « Anthropologie, tourisme et sociétés locales au fil des textes », *Anthropologie & sociétés*, 25(2) : 15-33.

MICHEL F. 1998. « Des manières d'être et de faire du touriste et de l'anthropologue », *in* Michel F. *Tourismes, Touristes et sociétés* (35-44). Paris : L'Harmattan.

PESTRE D. 2006. *Introduction aux sciences studies.* Paris : Éditions la Découverte.

PYREN S. 2007. « Guide touristique : enjeux interculturels d'un métier de rencontres », *Ethnologie française*, XXXVII(4) : 699-708.

RAUTENBERG M. 1998. *L'émergence patrimoniale de l'ethnologie*, *in* Poulot D. *Patrimoine et modernité* (279-289). Paris : L'Harmattan.

SOUSTELLE J. 1937. « La culture matérielle des Indiens lacandon », *Journal de la société des américanistes*, 23 : 1-95.

TOVALIN AHUMADA A. & VELAZQUEZ DE LEON COLLINS J.A. 1999. *Bonampak y su subita integración al circuito turitico masivo del mundo maya in Dimensión social del patrimonio cultural del mundo maya*, memorias jornada academica. Mexico : INAH.

TOZZER M.A. 1907. *A comparative study of the Mayas and the Lacandones.* New York-Macmillan & Co.

TRENCH T. 2002. *Diagnostico de Lacanja Chansayab, comunidad lacandona, municipio de Ocosingo-Enfocado en le trabajo de la conservación del area protegida, monumento natural de Bonampak*, Doctorat d'Anthropologie Sociale, université de Manchester.

TRENCH T. 2005. "Autorepresentaciones : las representaciones y sus impactos, el caso de los Lacandones de la Selva Lacandona", *Liminar*, III(2) : 48-69.

TRIGGER G.B. 1984. "Alternative archaeologies : nationalist, colonialist, imperialist", *Man*, 19(3) : 355-370.

ULLOA A. 2004. *La construcción del nativo ecologico. Complejidades paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia.* Bogota : ICANH-Colciencias.

VAN DER BERGHE P. & KEYES C. 1984. "Tourism and re-created ethnicity", *Annals of tourism research*, 11(3) : 343-352.

VIQUEIRA J.-P. 2001/2002. « Une autre bibliographie sur les Indiens du Chiapas », *Cahiers des Amériques Latines*, 37 : 173-191.

SOURCES

Revue Arqueología Mexicana 2002. "La iconografía del méxico antiguo", X(55).

Comunidad 'Zona Lacandona' 1992. "Reglamento Interior de la Comunidad 'Zona Lacandona', Municipio de Ocosingo, Chiapas", *Registro Agrario Nacional.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Charte internationale du tourisme culturel au Mexique 1999. Conseil International des Monuments et des Sites (ICOMOS), « La gestion du tourisme aux sites de patrimoine significatif ».

Le chercheur confronté au contexte local. Quelle influence sur les patrimonialisations ?

Matthieu Salpeteur & Geoffroy de Saulieu

Matthieu Salpeteur, anthropologue, Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals (ICTA), Universitat Autónoma de Barcelona, Espagne.

Geoffroy de Saulieu, archéologue IRD, UMR 208 PaLoc, travaille sur les sociétés précoloniales d'Amazonie équatorienne et d'Afrique centrale atlantique.

Résumé – Les questions de l'engagement du chercheur sur le terrain et de son influence éventuelle sur les dynamiques qu'il étudie sont particulièrement saillantes en sciences sociales. On les retrouve dans le cas des processus de patrimonialisations où les chercheurs peuvent être impliqués de multiples manières. Cependant, cette influence potentielle du chercheur est, selon nous, à relativiser au vu de la force des logiques qui sous-tendent localement tout processus de patrimonialisation. À partir de l'étude de deux faisceaux de patrimonialisations, celles ayant cours en Haute-Amazonie puis celles ayant cours dans les royaumes de l'Ouest Cameroun, et en centrant l'analyse sur les dynamiques sociopolitiques et les systèmes de pensée, nous montrons ici comment le contexte local influe sur les mises en patrimoine et, finalement, minimise le rôle pouvant être joué par les chercheurs impliqués dans ces processus. Acteurs, le sommes-nous vraiment ?

MOTS-CLÉS – Engagement du chercheur, patrimonialisations/patrimoines, haute-Amazonie, Grassfields, Cameroun, dynamiques sociopolitiques, systèmes de pensée

ABSTRACT – *Researchers versus local contexts. What influence on heritagization processes?* Reflections about the engagement of researchers on the field, the ways they may affect the communities they are working with, are widespread throughout social sciences. Heritagizations, as social processes in which researchers can be involved in a variety of ways, are concerned as well. However, the potential influence of researchers on heritagization processes is to be balanced with the powerful social dynamics underlying such processes, independently of any researcher's agency. As case studies, we examine two sets of heritagization processes, the first located in the Amazonian Highlands and the second in western Cameroon, emphasizing the role of sociopolitical dynamics and of local systems of thought in explaining the local trajectories of heritages. These two examples illustrate well the complexity and the strength of local dynamics and concomitantly the limits to the potential influence of researchers on such processes. Are researchers really actors in heritagization processes?

KEYWORDS – Engaged research, heritage/heritagization, Amazonian highlands, Grassfields, Cameroon, sociopolitical dynamics, systems of thougth

INTRODUCTION

Un aspect parfois mis en avant lorsqu'il est question de patrimoines est que l'intervention des chercheurs, dans ce domaine, n'est jamais neutre : leur présence a nécessairement un impact sur les processus en cours, de manière directe ou indirecte. Dans le champ du patrimoine, domaine vaste et parfois difficile à définir, les chercheurs sont en effet amenés à jouer différents rôles, qui supposent différents niveaux d'implication. Cela va de la participa-

tion en tant qu'expert technique à une mise en patrimoine initiée indépendamment du chercheur (muséographie, sélection de contenu, expertise archéologique...), à la production – parfois involontaire – de l'élément déclencheur qui aboutira à la mise en place d'un patrimoine, en passant par l'analyse critique, de l'extérieur, des processus en cours et des enjeux qui les accompagnent. Ainsi, la mise à jour de restes archéologiques peut être assimilée à un processus de production de patrimoine ; la mise en place d'un musée implique nécessairement une influence du chercheur, parfois dès l'introduction de l'idée de recourir à ce type de dispositif, ou au cours de certaines étapes uniquement (processus de sélection des éléments à exposer, scénographie...).

Cette implication – inévitable ? – du chercheur dans les patrimonialisations et la multiplicité des rôles qu'il peut être amené à jouer soulèvent bien des interrogations, qui rejoignent en partie les réflexions développées en anthropologie sociale autour de la question de l'engagement sur le terrain (Agier 1997). Il y a un impératif à la fois pour chaque chercheur, mais aussi à l'échelle de la communauté scientifique, de développer un regard critique, réflexif, sur les processus dans lesquels nous sommes engagés et que nous contribuons à modeler – et c'est notamment l'un des objectifs de cet ouvrage.

Dans ce chapitre, nous proposons de remettre en perspective ce questionnement autour de l'implication et de l'influence potentielle du chercheur sur les processus de mise en patrimoine auxquels il est lié. S'il est indéniable que le chercheur puisse jouer un rôle, celui-ci reste néanmoins tempéré par les dynamiques sociopolitiques profondes, les structures et systèmes de pensée locaux qui sous-tendent les processus de mise en patrimoine, processus qui, rappelons-le, sont souvent associés à des enjeux politiques, économiques et identitaires importants.

Pour mieux montrer ce que de telles dynamiques peuvent avoir comme influence sur les mises en patrimoine, nous nous concentrerons ici sur deux grands types de mécanismes susceptibles d'agir. D'abord les « conceptions du monde », « systèmes de représentations » qui jouent un rôle déterminant pour expliquer les actions

individuelles quotidiennes, notamment parce qu'ils sous-tendent les relations sociétés-environnements. Le rapport aux éléments naturels, aux territoires, aux non-humains, et par répercussion l'éventuelle gestion patrimoniale dont ils font l'objet, sont clairement liés à ces systèmes (Dugast 2002 ; Ingold 2000 ; Smith & Wishnie 2000). Nous mobiliserons ici le modèle des quatre ontologies proposé par Descola (2005) pour explorer cet aspect.

Nous prendrons ensuite comme exemple les dynamiques sociopolitiques. Bon nombre de travaux récents, issus notamment de la géographie, ont mis en avant l'importance de la dimension politique et conflictuelle des patrimonialisations : chacun de ces processus de mise en patrimoine s'inscrit en effet dans un contexte spécifique, les différents acteurs en présence (tant à l'échelle internationale qu'au niveau national, local ou micro-local) ont des intérêts souvent divergents (Bondaz *et al.* 2012), et chacune des étapes de la « chaîne patrimoniale » (Heinich 2009) est susceptible de servir de point d'ancrage à des luttes de pouvoir, pouvant aboutir à une éventuelle redistribution des droits d'usage de la ressource concernée dans le cas du foncier ou des ressources naturelles (Requier-Desjardins 2002), ou de sanctuariser une nouvelle configuration des équilibres politiques locaux à différentes échelles. Nous prendrons donc en compte ce second aspect dans le cadre de cette exploration. Ces deux dimensions seront examinées au travers de deux études de cas, l'une en Amazonie équatorienne et l'autre dans la région des Grassfields, au Cameroun.

1. Études de cas

Cas 1 – Dans la haute Amazonie équatorienne l'ethnie commence par se sanctuariser

Présentation succincte de la région

Le Pastaza est un affluent du Marañón, dont le haut bassin est située en Amazonie équatorienne au pied de la cordillère des Andes

sous une épaisse forêt tropicale comprise entre 200 et 1 000 m d'altitude. La région, très humide, est entrecoupée de multiples rivières. Elle abrite au moins sept ethnies différentes : les Quichuas Canelos, les Achuar, les Shuar, les Huaorani, les Zapara, les Andoas, les Shiwiar. Si les Quichuas Canelos sont le fruit d'une ethnogenèse récente réalisée sous l'influence des missionnaires catholiques depuis trois siècles, les autres communautés, rentrées dans le cadre équatorien durant le XX^{e} siècle, sont directement issues de dynamiques séculaires. L'on sait grâce aux documents datant de la Colonie, puis de l'Époque Républicaine, que cette région fut le théâtre de changements ethnolinguistiques importants entre les XVII^{e} et XX^{e} siècles (Taylor 1986 ; Duche Saulieu 2009). Durant la Colonie, les habitants de la rive sud du Pastaza appartenaient au groupe ethnolinguistique Jivaro, tandis que la rive nord était dominée par des groupes « Zaparo ». Les bouleversements liés à l'intrusion européenne, aux maladies et aux guerres endémiques ont radicalement remodelé la région en l'espace de trois cents ans. Des groupes Jivaro (Shuar et Achuar) se sont installés au nord du Pastaza ; le groupe zaparoan a presque totalement disparu ; une nouvelle ethnie, les Quichuas-Canelos, est apparue. On voit bien que ce processus était encore en cours ces dernières années, car des toponymes quichuas encore lisibles sur les cartes ont récemment été remplacés par des toponymes jivaro, telle la rivière *Tinajayacu*, signifiant en quichua « la rivière de la jarre », remplacé par *Muitzentza* signifiant exactement la même chose en achuar. Aussi, les occupants de certains secteurs se rendent compte, ou se souviennent, qu'ils ne sont pas là depuis longtemps. Les recherches archéologiques dans la région commencent lentement, mais montrent que des dynamiques socio-culturelles sont à l'œuvre depuis fort longtemps. Rares sont les pistes aériennes dans les villages actuels qui ne révèlent pas la présence de milliers de tessons de poteries précolombiennes étalés sur des centaines de mètres. Les Indiens ne les ignorent pas, et connaissent même souvent des sites archéologiques de première importance vers lesquels ils peuvent guider le chercheur (Duche & Saulieu 2009).

Système ontologique et sociopolitique

Les Achuar sont ceux-là même qui ont accueilli Philippe Descola pour son terrain de thèse dans les années 1970-1980 (Descola 1986) et qui ont influencé l'élaboration de l'ontologie animique (Descola 2005). Mais cette ontologie n'est pas l'exclusivité de ce groupe. À l'exception (partielle) peut-être des Quichuas Canelos, tous partageaient encore récemment une vision animique du monde. Elle est fortement battue en brèche ces dernières années par l'activité des missions, notamment protestantes. On peut dire qu'aujourd'hui des schèmes analogiques bâtis de créationnisme biblique et d'enseignements républicains sommaires recouvrent partiellement le vieux substrat animique qui reste encore dominant (mais pour combien de temps ?). Avant l'arrivée des Européens, la conception de la nature par les Indiens était telle que la nature n'était pas séparée de la société, mais la prolongeait par des liens de parentés et par des transformations possibles permettant de passer du côté des hommes ou de celui des autres existants. Il n'y a toutefois pas de hiérarchie entre les uns et les autres, ni avec les esprits qui habitent ici où là. La perception de l'espace n'est pas structurée par la notion de surface délimitée par une frontière. Il s'agit d'un réseau de routes (chemins et rivières), de lieux de pêche ou de zones de chasse ou de lieux particuliers (par exemple habité par une sorte d'esprit) qui forment la trame du territoire. Ce territoire est refondé régulièrement à cause du système de l'horticulture itinérante sur brûlis qui pousse au bout de 30 ans (au maximum) la maisonnée à se déplacer de quelques kilomètres. Ces pratiques cumulées sur des millénaires ont sans doute eu un impact sur certains secteurs de la forêt, en privilégiant les plantes et arbres utiles à l'homme (et à son gibier). Cette proximité vécue avec les plantes et les animaux dans le temps long explique probablement l'existence de savoirs très détaillés relatifs aux plantes et aux animaux, et qui s'expriment à travers une convivialité et une communication particulière vécues par les Indiens avec leurs proies de chasse ou les plantes de leurs jardins. Les Indiens de cette région ne se voient pas comme séparés de la forêt, mais comme partie intégrante de celle-ci, où les uns et les autres se fréquentent, se chassent

et se mangent ; tous les existants se voyant eux-mêmes comme se voient les humains. Et cet ordre des choses est réputé avoir toujours été ainsi. Il n'y a pas de récits historiques ni de généalogie.

Ajoutons que toutes ces ethnies appartenaient également au monde défini par Testart (2005) : l'absence de richesse explique l'existence de vendettas sans fin (impossible de dédommager une famille dont on aurait tué l'un des membres, on peut mourir pour un crime commis par son grand-père), il n'y a pas de versements matrimoniaux à l'occasion des unions, etc. L'organisation politique était inexistante : seul le père règne sur sa maisonnée, souvent en état de siège d'ailleurs, à cause des vendettas, et avec plusieurs femmes.

Patrimonialisations aujourd'hui en haute Amazonie

À la suite des guerres amazoniennes entre Pérou et Équateur de 1941 à 1997 liées à la présence de gisements pétroliers, le partage de larges régions forestières a poussé les États équatoriens et péruviens à justifier leur présence et à s'intéresser aux habitants. En Équateur, un investissement considérable a été réalisé, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation. Les Amérindiens ont été encouragés à s'organiser et à avoir une représentation associative ou politique, dont témoigne le foisonnement des organisations officielles. Ainsi, diverses représentations amazoniennes font partie de la CONAIE regroupant l'ensemble des indigènes d'Équateur. Un organe de l'État équatorien, la CODENPE, est chargé de gérer et de reconnaître officiellement les nationalités indigènes. Ces organisations permettent de faire remonter des réclamations au niveau national et tentent, en échange, aux représentations d'assurer leur autorité sur des portions de territoire qui doivent être reconnues au niveau national.

Ainsi, des cartographies des territoires ethniques, issues d'instances publiques, de programmes de développement ou émanant des organisations politiques elles-mêmes, apparaissent sur des posters, des prospectus ou sur Internet. L'examen de ces cartes permet de voir du premier coup d'œil que les rivalités territoriales entre groupes sont multiples et semblent prolonger les vieilles guerres

endémiques des siècles passés. Il ne faut pas penser que ces conflits étaient interethniques ou le sont devenus. Ils étaient plutôt généralisés, sortes de combats de tous contre tous où certains groupes, pour des raisons complexes, ont pu prendre le dessus sur d'autres, et conduire à leur disparition complète. Les conflits territoriaux actuels entre groupes ne font que perpétuer ce phénomène : on ne verra pas de solidarité entre Achuar, Shuar et Shiwiar ou entre Zapara et Andoa contre les autres, alors qu'ils sont théoriquement proches. Même à l'intérieur des confédérations, les querelles sont permanentes, les vendettas internes ne cessent d'amoindrir ces organisations politiques, et les scissions se multiplient. Il est parfois difficile de se repérer dans le foisonnement des organismes. La seule grande différence entre aujourd'hui et jadis, est qu'il y a dans le cadre national équatorien une volonté de fixer définitivement les territoires. La dynamique séculaire doit être figée pour ainsi dire, et ouvre ainsi la voie, à moyen terme, à la généralisation de la propriété foncière. Cette étape passe aujourd'hui par les organisations politiques et locales. Le fait que de nombreuses portions de territoires soient contestées entre confédérations montre bien l'extrême tension qui se joue dans la fixation de limites définitives, contraire à la vision du monde, contraire aux habitudes culturelles et culturales, étrangère à un espace politique perçu avant tout comme un champ de rivalités et de conflits.

Par ailleurs, une sorte de *revival* a vu le jour. Ce dernier se fonde avant tout sur l'identité ethnolinguistique. Des communautés anciennement considérées comme quichua ou achuar ont apporté la preuve qu'elles descendaient en réalité d'ethnies que l'on croyait disparues, en démontrant la survivance de langues oubliées : les Andoas et Zapara en sont le parfait exemple. Certaines communautés quichuas ont récemment prétendu être des Gaes (ancien groupe zaparoan) mais n'ont pas réussi à se faire reconnaître car la langue n'a pu être retrouvée. Ces demandes de sécession, qui ne sont pas du goût des grandes confédérations indigènes qui se voient amputées de territoire, ne sont en effet recevables que lorsqu'il reste quelques preuves linguistiques. On peut toutefois souligner que chez les peuples « redécouverts », la volonté exprimée de faire revi-

vre l'ancienne langue n'est généralement pas suivie de résultats très concluants. Il est frappant de voir que tout ce qui relève du passé n'est pas investi par les Amérindiens de la région. Les restes archéologiques, pourtant nombreux, ne sont ni instrumentalisés ni perçus comme instrumentalisables. Il faut dire que ni le système social, qui ignore la généalogie, ni la vision du monde animique ne font recours à un passé historique. Le cadre équatorien moderne ne les y incite pas non plus, car une bonne partie des populations ont connu, comme nous l'avons vu, une forte mobilité ces cinq derniers siècles. Une sécession a pour but de détacher une portion territoriale afin de sanctuariser une communauté plus restreinte, où sans doute le contrôle de la communauté sur son avenir et ses leaders paraît plus aisé. Tels des fractals, cela ne fait que multiplier les conflits territoriaux, dans un contexte où la natalité est forte et les bonnes terres cultivables et le gibier se font de plus en plus rares.

Au niveau villageois, quelques expériences montrent les malentendus pouvant apparaître autour de la patrimonialisation. Il n'est pas rare de constater que l'autorité provinciale ou nationale octroie un petit financement pour une réalisation précise. Tel fut le cas du financement d'un service touristique de la province de Pastaza pour une installation d'accueil des touristes, dans la communauté achuar de Muitzentza. Elle a consisté en la construction d'une série de trois maisons dans le secteur appelé *Suritiak*, terme qui signifie « réserve », afin de pouvoir accueillir des visiteurs en pleine jungle. Il faut tout de même préciser que la communauté, qui n'est accessible qu'en avion trois places, se situe à 150 km de la capitale provinciale dans un secteur vierge de route. L'éventualité d'une visite touristique dans cet endroit dépourvu de centre de santé est très basse. En outre, ces maisons se trouvent à 2 h de marche du village, dans une zone impaludée. Le terme de *Suritiak* ne doit d'ailleurs pas nous tromper : il ne s'agit pas d'une réserve de biodiversité, mais d'une réserve de chasse, et l'établissement touristique correspond à ce que les Indiens de la région appellent en quichua une « purina », sorte de maison de vacances située près d'un cours d'eau où les Indiens vont s'installer avec leur famille

pendant les deux mois de saison sèche afin de chasser et de pêcher dans les rivières dont le niveau à baissé par manque de pluie.

Le fait que les organisations indigènes tant au niveau national qu'au niveau local ne perçoivent la patrimonialisation qu'en terme territorial afin de se prémunir de l'extérieur, ne doit pas cacher un paradoxe. Il n'y a pour l'instant pas de discours réactionnaire (réclamant un retour à un état antérieur ou un rejet de l'État équatorien), ou de rejet des colons métisses, car ici la patrimonialisation est saisie comme une opportunité politique, tant par les leaders que par les communautés elles-mêmes qui veulent se voir exister dans le cadre national. Par ailleurs, les Indiens amazoniens, comme le reste de la société équatorienne, aspirent fortement à faire pleinement partie de la société de consommation. Aujourd'hui, les Achuar de Muitzentza ont une passion pour l'*ecuavolley* (adaptation équatorienne du volleyball) et écoute en boucle des CD de musique populaire. Ils n'ont pas de regret pour l'abandon de certaines de leurs traditions dont ils ont bien conscience qu'ils les délaissent : personne ne regrette, par exemple, l'état de guerre permanent dans lequel vivaient leurs grands parents, alors que la guerre structurait en grande partie la culture achuar. Les femmes apprécient les récipients métalliques et les réservoirs en plastique qui les libèrent de la fabrique potière. Les toitures en tôle ondulée remplacent peu à peu les couvertures traditionnelles car elles permettent de recueillir l'eau de pluie, etc. Le discours culturel national a d'ailleurs tendance à folkloriser les indigènes amazoniens, ce qui ne les encourage pas à se saisir réellement d'une patrimonialisation des us et coutumes. Une réinvention des traditions sous forme de sagesse écologique, *new age*, est par contre diffusée avec succès tant auprès des touristes que des jeunes générations. Mais l'observateur peut avoir quelques distances avec ce discours sur l'environnement qui n'a pas grand chose à voir avec les anciennes traditions.

C'est sans doute parce que la nature n'est pas séparable de la société, et le passé sans résonance avec leur vision du monde, que les Indiens de la région ne conçoivent la patrimonialisation que pour eux-mêmes, à travers une mainmise territoriale.

Cas 2 - Patrimoines et royautés dans la région des Grassfields

Présentation succincte de la région

La région des Grassfields, située à l'ouest du Cameroun, constitue un ensemble caractérisé à la fois par une cohérence géographique (hauts plateaux d'origine volcanique) et par une certaine homogénéité linguistique et culturelle, notamment du fait qu'elle abrite plus d'une centaine d'unités sociopolitiques centralisées, qualifiées selon les auteurs de chefferies ou de royaumes (Warnier 2009) qui partagent de nombreux traits et institutions. Cette région est fortement peuplée, la densité démographique moyenne était en 1994 de 168 hab/km², pouvant dépasser ponctuellement les 600 hab/km² (Fosting 1994). Elle est réputée être le « grenier agricole de l'Afrique centrale », les conditions pédoclimatiques permettant de bons rendements et plusieurs récoltes par an. Cette zone est habituellement partagée en trois grands ensembles qui, bien qu'ayant avant tout une dimension spatiale, ont été assimilés, dès l'arrivée des premiers Européens dans la région à la fin du XIX[e] siècle, à des ensembles culturels, à des groupes ethniques. L'on parle ainsi des *Bamoum*, dont le sultanat occupe la partie orientale de cette zone, des *Bamiléké* au sud-ouest des plateaux, et enfin des *Bamenda* ou des *Grassfields*, qui occupent la partie nord des plateaux, aujourd'hui en zone anglophone. Si ces ethnonymes sont clairement le fruit d'un processus historique récent, ils ont été progressivement adoptés par les populations locales et intégrés au discours officiel sur la nation camerounaise, l'autochtonie étant l'un des leviers politiques sur lesquels joue le régime actuel (Geschiere 2009).

L'histoire de la région s'inscrit dans la longue durée, comme l'ont montré les fouilles archéologiques réalisées dans la région (Warnier 1984 ; Assombang 1988 ; Lavachery 1998, 2001 ; Cornelissen, 2003). La mise en place des royaumes des Grassfields en particulier est pour le moment impossible à dater, mais elle pourrait remonter au moins au IX[e] siècle, comme l'indique de manière indirecte la découverte de la tombe « royale » de Igbo-Ukwu qui conserve des objets rappelant certains symboles de

pouvoir dans les Grassfields (Shaw 1970, 1979). L'étude des traditions orales révèle par contre que les royaumes constituent le cadre majeur de la mise en récit de cette histoire par les populations locales. Ainsi, chaque royaume dispose de son récit de fondation, mettant généralement en scène un chasseur venu d'ailleurs qui a su conquérir le pouvoir grâce à sa ruse ou à sa prodigalité, puis, par conquêtes successives, a su étendre les limites de ce qui devint un royaume. Cette histoire s'inscrit dans un territoire délimité par des frontières, divisé en quartiers, organisé autour du palais royal, des palais de rois conquis ; chaque royaume abrite également un ensemble de « sanctuaires boisés » (Juhé-Beaulaton *et al.* 2010), dotés d'une fonction rituelle mais également très souvent associés à des épisodes historiques (Salpeteur 2010).

Et, comme nous allons le voir, les royaumes sont le berceau de dynamiques sociopolitiques qui concernent directement les phénomènes de « mise en patrimoine ».

Système ontologique

Le rapport aux non-humains s'organise, dans la région des Grassfields, selon des principes qui renvoient au modèle analogique, si l'on reprend le modèle des quatre ontologies de Descola (2005). Ce système ontologique, fondé sur la dissimilarité des intériorités et des physicalités, est caractérisé par un système dans lequel l'essence des différents existants repose sur un ensemble de substances distribuées de manière hétérogène entre les différents humains et non-humains. L'une des caractéristiques de ce régime ontologique est que l'établissement de classifications ou de rapports entre les différents existants est rendu difficile par cette grande hétérogénéité de « contenu » entre existants, d'où un recours fréquent à l'analogie. La fonction des spécialistes rituels est notamment liée à la mise en place et au maintien de ces analogies symboliques, et centrée sur le maintien d'un équilibre relatif des substances qui constituent chaque individu, au contrôle des flux de substances entre existants (Descola 2005 : 314). Le système rituel et ontologique, dans la région des Grassfields, repose en particulier sur une force invisible ou « puissance de vie » appelée *kè* ou *fè*, pré-

sente à la fois chez les humains et les non-humains. L'action sur cette force et sa maîtrise est au cœur de nombreuses pratiques ; le pouvoir des spécialistes rituels de s'adjoindre un alter-ego animal (le *pi*, qui est fortement similaire au *tona*) passe notamment par le contrôle de cette énergie (Salpeteur 2009 ; Pradelles de Latour 1997) ; la capacité d'action dans le « monde invisible » dépend à la fois du contrôle de cette force mais également d'autres substances-pouvoirs réputées être présentes dans le corps de l'individu (et pouvant faire l'objet d'une recherche concrète, par autopsie, voir Salpeteur & Warnier 2013 ; Salpeteur 2013).

Le rapport à la terre, dans cette région, passe par l'établissement de relations avec un ensemble de divinités tutélaires associées au territoire ; ces puissances jouent un rôle à différentes échelles. Au niveau des concessions lignagères, tout d'abord, puisque chaque installation sur de nouvelles terres requiert l'identification de l'arbre abritant la divinité tutélaire du lieu qui, une fois une relation nouée à travers divers rituels, deviendra « l'arbre sacré » de la concession (Pradelles de Latour 1997 : 52). On retrouve ensuite ce type de divinités tutélaires au niveau des hameaux, quartiers et des royaumes, dans une série de sites qui prennent très souvent la forme de sanctuaires boisés. Ce panthéon réparti sur tout le territoire est organisé de manière hiérarchique, suivant d'une certaine manière l'organisation territoriale des royaumes : les « petits dieux » de concession ou de hameaux ne sont réputés avoir une influence que sur un espace restreint ; plus on monte dans l'échelle des niveaux, plus le territoire sur lequel ces divinités ont une influence sera grand, plus le « bois sacré » associé sera de grande taille. Ces divinités jouent un rôle lignager, mais elles interviennent également dans de nombreux rituels thérapeutiques ou de « bénédiction », effectués au sein des sanctuaires boisés, qui impliquent une manipulation des « forces vitales » telles le *fè*.

Un grand nombre de ces sites sacrés sont associés à l'histoire locale, notamment aux récits de fondation des royaumes, telle qu'elle est rapportée par les traditions orales. Ainsi, certains sites marquent les précédents emplacements d'un palais royal, avant qu'une conquête ou qu'une annexion n'oblige à le déplacer ; tel

autre site marque le lieu où l'alliance fondatrice entre deux lignages a été scellée ; tel autre recèle plusieurs autels dont certains ont été érigés en l'honneur de nouvelles divinités ayant joué un rôle dans la pacification du royaume après un épisode de guerre civile…

Patrimonialisations aujourd'hui dans les Grassfields

L'État moderne camerounais, avec son administration, son découpage du territoire et ses lois, participe à la gestion de la vie collective dans la région des Grassfields. Mais les rois, leurs cours et l'ensemble des confréries et associations liées aux palais continuent également de jouer un rôle important dans la vie quotidienne des populations rurales. D'une part parce que, de façon très concrète, les rois sont auxiliaires d'administration et ont autorité pour juger les affaires ne relevant pas du droit pénal (notamment les questions foncières ou de succession) ; d'autre part parce que les royaumes et leur organisation spécifique, leurs territoires, leurs quartiers et leurs institutions (conseils de notables, confréries à fonction rituelle, classes d'âge de guerriers, mais aussi aujourd'hui associations de jeunesse, conseils de développement) constituent le cadre commun de la vie quotidienne. Un aspect qui nous intéressera plus particulièrement ici est que ces royaumes sont le berceau de dynamiques sociopolitiques que l'on peut rapprocher du phénomène du « retour des rois » tel qu'il a été décrit ailleurs sur le continent africain (Perrot & Fauvelle-Aymar 2003) : dans un contexte politique qui associe plusieurs échelles, du local au national, les autorités traditionnelles sont entrées en compétition avec de nouvelles élites (économiques, intellectuelles, politiques), et dans le même temps ont accès à un éventail étendu de ressources pour asseoir et renforcer leur légitimité pour réinventer une nouvelle modernité politique. L'ouverture au multipartisme et le mouvement de « privatisation de l'État » (Hibou 1999) des années 1980 et 1990, qui ont abouti à un réinvestissement des autorités traditionnelles (Geschiere 2014), ont joué un rôle important à ce niveau.

Par exemple certains rois investissent l'arène politique nationale en devenant membre du parti présidentiel ou députés, tel le roi de Mankon (Warnier 2009) ; certains s'investissent dans le développe-

ment économique de leur royaume, avec l'aide d'ONG locales ou internationales, ou vont s'appuyer sur les « traditions » pour mettre en avant l'identité culturelle du royaume, parfois en réactivant d'anciennes pratiques ; d'autres encore associent plusieurs de ces stratégies. Dans ce contexte, le « patrimoine culturel » est à appréhender comme une ressource sur laquelle les autorités traditionnelles peuvent s'appuyer pour asseoir leur légitimité ou marquer leur différence avec les nouvelles élites.

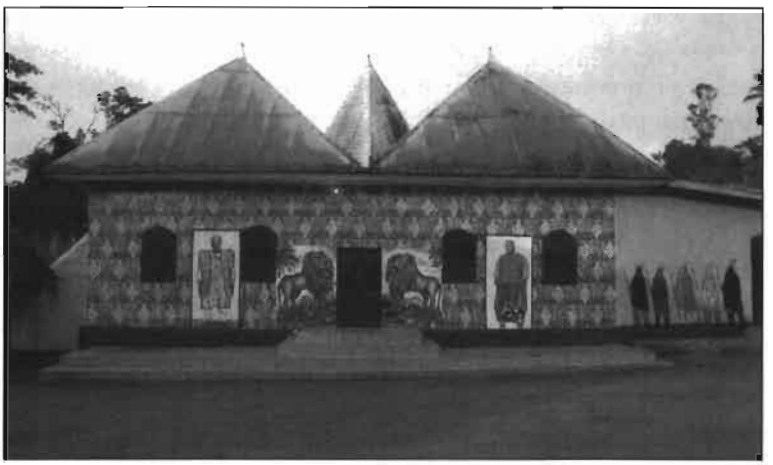
Ces dynamiques sociales spécifiques constituent aujourd'hui le berceau de processus de patrimonialisations hétérogènes. Les sanctuaires boisés, évoqués plus haut, font l'objet ponctuellement d'initiatives de protection ou de « re-sacralisation » qui visent non pas à conserver des massifs forestiers ayant un intérêt en termes de biodiversité, mais à établir des forêts sacrées de taille et de densité suffisantes pour protéger les « affaires de la chefferie », ainsi qu'à maintenir le couvert végétal associé aux divinités tutélaires du territoire. L'association étroite entre forêt sacrée et pouvoir royal est en partie le moteur de ces processus, que l'on peut alors percevoir comme un moyen d'augmenter le prestige associé au pouvoir royal. Mais le régime analogique, parce qu'il repose ici en partie sur une association des substances vitales aux sites sacrés, joue également un rôle, parce qu'il implique une forme d'attachement spécifique à certains points du territoire, les sanctuaires boisés, ainsi qu'à la végétation associée.

Dans un registre différent, de nombreux royaumes des Grassfields organisent de nos jours un « festival culturel » annuel ou bisannuel. Ces festivals associent en un même moment pratiques rituelles (protection du royaume, offrandes aux ancêtres royaux, sorties des confréries secrètes du palais…) et événements « populaires » destinés à la jeunesse : matches de football, concours de danse et bals… Si la volonté affichée est de mettre en valeur la culture des royaumes auprès de visiteurs extérieurs, une grande part des activités est en fait destinée aux populations des royaumes. On retrouve donc des ressorts similaires au cas des forêts sacrées : à travers ces festivals, le pouvoir des rois et des institutions liées aux palais est mis en scène et « réactualisé ».

Ces dynamiques locales de mise en valeur des institutions traditionnelles des royaumes sont entrées ces dernières années en résonance avec des initiatives venues de l'extérieur : dans les années 1980, un projet de création de musées avait été initié dans la région, avec l'aide de la coopération italienne, qui avait abouti à la création de musées dans quatre de ces royaumes. Plus récemment, en 2006, un programme de mise en valeur du patrimoine culturel et naturel de la région, la « route des chefferies », a été lancé en partenariat avec la ville de Nantes en coopération décentralisée. Ce programme a abouti à la création d'un musée central, le musée des civilisations, dans la ville de Dschang, et a surtout permis de créer un réseau de royaumes partenaires qui ont la possibilité de créer leurs propres musées (appelés cases patrimoniales) ou de mettre en place des structures d'accueil touristiques. D'une certaine manière, ce type de

Cour intérieure et entrée de la case patrimoniale du palais de Bafoussam, Ouest-Cameroun. © Y. Girault, Paloc

projet a offert une nouvelle ressource aux autorités traditionnelles : la mise en place des musées passe nécessairement par les rois, représentants légitimes des populations locales. L'accent, dans ces cases patrimoniales, étant mis sur les « traditions », les institutions



Vue de l'une des façades du palais de Fondjomekwet, Ouest-Cameroun. On distingue les représentations des lions, emblèmes royaux par excellence, ainsi que les portraits de deux des précédents rois. Les peintures ont été refaites en 2012.
© Y. Girault et chefferie supérieure de Fondjomekwet.

des royaumes – au premier rang desquels le pouvoir royal – sont mises en avant dans la muséographie.

Le programme de la « route des chefferies » a développé un volet « patrimoine naturel » qui vise à identifier les sites et éléments paysagers dignes d'intérêt pour une valorisation touristique. Assez logiquement, les sites particulièrement remarquables, tels les chutes d'eau, les pics rocheux, ont très vite été identifiés comme potentiels lieux de visite. Certains sanctuaires boisés, parce qu'ils recèlent une dimension culturelle ou historique importante, ont aussi été sélectionnés dans quelques royaumes. On voit ici se croiser des logiques très différentes qui se rejoignent autour d'objets à patrimonialiser.

2. Discussion

Dans le cas équatorien, c'est la ressource foncière qui est saisie et mise en patrimoine au moyen d'outils juridiques pourvus par

l'administration étatique. Cette construction des territoires indigènes est le fait de groupes politiques finalement assez récents, groupes représentant légalement les communautés indiennes sur la scène nationale, mais clairement distincts des structures amérindiennes traditionnelles. Et c'est par le truchement de ces nouvelles entités politiques que la mise en patrimoine se réalise, selon des logiques et des intérêts locaux assez disparates. La patrimonialisation est ici un outil permettant de sécuriser l'accès aux terres agricoles et aux zones forestières riches en gibier, et a principalement une visée économique, tout en servant les intérêts de nouvelles élites politiques qui œuvrent en représentants des communautés indiennes, et fabriquent pour ainsi dire, les nouvelles autorités traditionnelles. Si les revendications territoriales sont le fait de communautés restreintes, ces communautés, et les individus/associations qui les représentent, n'ont rien à tirer de données archéologiques qu'ils pourront très difficilement lier à eux, et utiliser comme une preuve de profondeur historique. On constate d'ailleurs que le recours au passé en général ne mobilise pas leur attention, notamment parce que le passé en haute Amazonie est du ressort du domaine de mythes qui explorent la thématique de la transformation, du passage entre êtres humains et non-humains, point focal de l'animisme. Aussi peut-on penser qu'en raison de ces visions du monde, la patrimonialisation de certains objets reste sans échos. Selon Descola (2005), l'animisme se caractérise par « une continuité des intériorités » entre humains et non-humains (les animaux, les plantes et les hommes ont la même intériorité, la même réflexivité), et une « discontinuité des physicalités » (les corps sont dissemblables). Il paraît plausible de penser que, dans cette vision du monde, une patrimonialisation qui ne viserait, par exemple, que la protection de l'environnement, serait énigmatique : pourquoi ne protéger qu'une partie des physicalités alors que les intériorités sont de même nature, et que le passage d'un monde à l'autre est possible ?

Mettre en contraste la haute Amazonie et l'ouest du Cameroun fait ressortir des différences qui peuvent laisser penser que les perceptions locales des notions de richesse (bref du « type de monde »

au sens où Testart l'entendait) interagissent avec les processus de patrimonialisation.

En effet peut-être faut-il rapprocher le fait qu'en Amazonie la patrimonialisation se conçoit comme un processus global, avec l'absence jusqu'à très récemment de la propriété foncière, de la richesse et de l'idée de son accumulation. L'aspect communautaire de la patrimonialisation pourrait être l'un des moyens de contrôler l'émergence des chefs et de bloquer l'accaparement.

Le cas équatorien contraste avec les Grassfields où la patrimonialisation présente un aspect plus segmentaire, parcellaire. Rappelons que dans les Grassfields la notion de propriété foncière était vraisemblablement absente avant l'arrivée des Européens. Mais cela a changé très rapidement, probablement en raison d'une certaine prédisposition liée à l'organisation socio-économique. En effet, l'idée d'accumulation est centrale dans cette région et s'impose comme l'un des moteurs de ces sociétés ; à tel point que le roi lui-même en est une sorte d'incarnation puisqu'il est perçu comme un contenant, « un roi pot » pour reprendre l'expression de Warnier (2009). Aussi de nombreux phénomènes impliquant richesse et capital peuvent être signalés : accumulation d'une clientèle d'obligés et de dépendants pour les chefs de lignage et les rois (les traditions orales de création des royaumes le mentionnent très souvent : deux chefs de lignage qui se sont opposés, chacun avec « sa population », ses gens…), accumulation d'épouses (force de travail, tout comme les « cadets·sociaux », les hommes non mariés qui dépendent du chef de lignage pour tout, surtout pour se marier), accumulation de titres de notabilité dont il faut souvent payer les droits, systèmes de tontines…

Or la patrimonialisation dans les Grassfields est en grande partie orchestrée par les élites traditionnelles (rois, notables). On voit que ce n'est pas la ressource foncière qui est mise en avant, mais toute une série de « ressources culturelles » qui sont sélectionnées, mises en scène à travers les festivals et les musées. Les processus de patrimonialisation, ici encore, s'inscrivent dans un contexte sociopolitique bien spécifique et d'une certaine manière servent les intérêts de certains acteurs.

Mais si les autorités traditionnelles vont mobiliser la patrimonialisation pour asseoir leur légitimité essentiellement au niveau local, les critiques qui leurs sont faites peuvent également se retourner contre le patrimoine, ce qui peut expliquer certains échecs patents de patrimonialisation.

Nuançons toutefois. Si l'on reconnaît que cette dimension oriente, ou teinte, le phénomène, s'il est évident qu'il aide à en mieux comprendre les enjeux et les difficultés, il est toutefois difficile d'établir un lien causal entre le type de patrimonialisation que l'on observe et une typologie associant économie, organisation politique et organisation sociale. Exactement comme la mise en parallèle entre patrimonialisation et vision du monde. Ce sont d'abord les dynamiques locales créées par la patrimonialisation qui priment ; dynamiques où, certes, le contexte anthropologique joue, où, certes, le chercheur s'inscrit, mais où chaque élément est loin d'être le seul à intervenir.

3. Conclusion

Les enjeux et les conflits qui peuvent émerger autour d'un objet patrimonialisé peuvent être très variables, apparaître à différents niveaux. On prendra ici l'exemple donné par Herzfeld (1991) dans son étude sur la patrimonialisation du centre historique de la ville de Rethemnos, en Crète. L'auteur montre comment un tel objet patrimonialisé peut faire l'objet d'enjeux et servir de support à des conflits entre acteurs à différentes échelles, entre voisins mais aussi entre habitants de la ville et fonctionnaires de l'état, etc. Les enjeux locaux peuvent être extrêmement complexes et avoir une influence déterminante sur la reconnaissance et la légitimation d'un patrimoine. D'autres auteurs appréhendent les processus de patrimonialisation comme étant l'expression de rapports de domination, voire d'une « violence symbolique » (Veschambre 2008) pouvant aboutir à l'appropriation par un groupe de la mémoire locale, des ressources, du territoire (Gravari-Barbas & Veschambre 2003).

Si d'un côté le chercheur joue un rôle dans la mise en valeur du patrimoine, de l'autre son action et la réception de ses activités passera nécessairement par un filtre local, et la mise en patrimoine se fera selon des logiques étrangères à la démarche du chercheur, même plein de bonne volonté. Un regard critique sur les processus en cours dans lesquels le chercheur est pris est nécessaire, mais doit le pousser à se demander s'il est vraiment acteur. Il sait en effet qu'une action, y compris la sienne, est toujours le fruit d'une époque précise. En revanche, il oublie trop souvent ce que Leroi-Gourhan soulignait déjà en son temps : une société n'adopte que des innovations qu'elle est déjà capable d'inventer. Acteurs, le sommes-nous vraiment ?

Références bibliographiques

AGIER M. (éd.) 1997. *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain.* Paris : Jean-Michel Place.

ASSOMBANG R. 1988. *Bamenda in Prehistory (The Evidence from Fiye Nkwi, Mbi Crater and Shum Laka Rockshelters)*, PhD Thesis, University College London.

BONDAZ J., ISNART C. & LEBLON A. 2012. « Au-delà du consensus patrimonial. Résistances et usages contestataires du patrimoine », *Civilisations*, 61(1) : 9-21.

CORNELISSEN E. 2003. "On Microlithic Quartz Industries at the End of the Pleistocene in Central Africa : The Evidence From Shum Laka (NW Cameroon)", *African Archaeological Review*, 20(1) : 1-24.

DESCOLA PH. 1986. *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.* Paris : Éditions des Sciences de l'Homme.

DESCOLA PH. 2005. *Par-delà nature et culture.* Paris : Gallimard.

DUCHE C. & SAULIEU G. DE 2009. *Pastaza Precolombino.* Quito : Abya Yala.

DUGAST S. 2002. « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu » (31-78), *in* Cormier-Salem M.-C., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J. & Roussel B. (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris : IRD Éditions.

FOTSING J.M. [1994]. « Évolution du bocage Bamiléké », *in* Roose E., Introduction à la gestion conservatoire de l'eau, de la biomasse et de la fertilité des sols – *Bulletin pédologique de la FAO*, 70, http://www.fao.org/docrep/t1765f/t1765f0z.htm#probl%C3%A9matique.

GESCHIERE P. 2009. *The Perils of Belonging : Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe.* Chicago : The University of Chicago Press.

GESCHIERE P. 2014. *Witchcraft, Intimacy and Trust. Africa in comparison.* Chicago : University of Chicago Press.

GRAVARI BARBAS M. & VESCHAMBRE V. 2003. « Patrimoine : derrière l'idée de consensus les enjeux d'appropriation de l'espace et des conflits » (67-82), *in* Melé P., Larrue C. & Rosemberg M. (éd.), *Conflits et territoires.* Tours : PUFR.

HEINICH N. 2009. *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère.* Paris : Maison des Sciences de l'Homme.

HERZFELD M. 1991. A Place in History : *Monumental and Social Time in a Cretan Town.* Princeton : Princeton University Press.

HIBOU B. (dir.) 1999. *Privatisation des États.* Paris : Karthala.

INGOLD T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* London-New York : Routledge.

JUHE-BEAULATON D. (dir.) 2010. *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin).* Paris : Karthala.

LAVACHERY Ph. 1997-1998. *De la pierre au métal. Archéologie des dépôts holocènes de l'abri de Shum Laka (Cameroun)*, Thèse de doctorat, université libre de Bruxelles.

LAVACHERY Ph. 2001. "The Holocene Archaeological Sequence of Shum Laka Rock Shelter (Grassfields, Western Cameroon)", *African Archaeological Review*, 18(4) : 213-247.

PERROT C.-H. & FAUVELLE-AYMAR F.-X. (dir.) 2003. *Le retour des rois : les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine.* Paris : Karthala.

PRADELLES DE LATOUR Ch.-H. 1997. *Le crâne qui parle* (deuxième édition de Ethnopsychanalyse en pays bamiléké). Paris : EPEL.

REQUIER-DESJARDINS M. 2002. « Du territoire pastoral au patrimoine d'éleveurs. Étude économique de pâturages aménagés par un projet agropastoral (Nord-Cameroun) » (259-282), *in* Cormier-Salem M.-C., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J. & Roussel B. (dir), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris : IRD Éditions.

SALPETEUR M. 2009. *Du palais à l'autopsie. Les doublures animales dans une chefferie Bamiléké*, Thèse de doctorat en anthropologie, Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris.

SALPETEUR M. 2010. « Espaces politiques, espaces rituels : les bois sacrés de l'Ouest-Cameroun », *Autrepart*, 55 : 19-38.

SALPETEUR M. 2013. « Quand l'invisible devient visible. Autopsie publique, lutte contre la sorcellerie et équilibres politiques locaux dans les hautes-terres de l'Ouest-Cameroun », *Anthropos*, 108(2) : 515-530.

SALPETEUR M. & WARNIER J.-P. 2013. "Looking for the truth through vernacular public autopsy in Cameroon", Special issue "The Vitality & Efficacy of Human Substances", *Critical African Studies*, 5(3) : 153-174.

SMITH E.A. & WISHNIE M. 2000. "Conservation and subsistence in small-scale societies", *Annual Review of Anthropology*, 29 : 493-524.

TAYLOR A.-C., 1986. « Les versants orientaux des Andes septentrionales : des Bracamoros aux Quijos », *in* Renard-Casevitz F.-M., Saignes T. & Taylor A.-C. (éd.), *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages* (217-352). Paris : Association pour la Diffusion de la Pensée Française.

TESTART A. 2005. *Éléments de classification des sociétés.* Paris : Errance.

VESCHAMBRE V. 2008. *Traces et mémoires urbaines, enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition.* Rennes : Presses universitaires de Rennes.

WARNIER J.-P. 1984. « Histoire du peuplement et genèse des paysages dans l'ouest camerounais », *Journal of African History*, 25 : 395-410.

WARNIER J.-P. 2009. *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot.* Paris : Karthala.

ARCHÉOLOGIE DANS LE PACIFIQUE : ENJEUX IDENTITAIRES ET PATRIMONIAUX

JEAN-CHRISTOPHE GALIPAUD

Archéologue, UMR 208 PaLoc, Institut de Recherche pour le Développement et Museum National d'Histoire Naturelle, Paris. Spécialiste de l'archéologie de l'Asie du Sud-Est et du Pacifique.

RÉSUMÉ – L'archéologie, discipline coloniale puis néocoloniale, a joué et joue toujours un rôle important dans la création des identités nationales et la pérennisation de certains patrimoines. À travers deux exemples tirés de mes propres recherches au Vanuatu et en Nouvelle-Calédonie, je souhaite discuter de la difficile position du chercheur archéologue dans des contextes socio-politiques divers, des enjeux de la recherche archéologique et des postures du chercheur exposé aux conséquences voulues ou subies comme suite à ses efforts de « révélation » de l'histoire passée.

MOTS-CLÉS – Pacifique, archéologie, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie, Lapita, Mangaasi

ABSTRACT – *Pacific Archaeology : some identity and heritages managment challenges.* Archaeology, as a colonial and neo-colonial discipline, has played and still plays an important role in the shaping of national identities and in the creation or revival of some past heritages.

Using two examples from Vanuatu and New Caledonia, I wish to discuss the often difficult position of archaeologists in specific socio-political contexts, and highlight issues of archaeological research and position of the researcher exposed to the consequences of his revelation of past history.

KEYWORDS – Pacific, archaeology, Vanuatu, New Caledonia, Lapita, Mangaasi

L'ARCHÉOLOGIE, UNE DISCIPLINE COLONIALE ?

Les archéologues sont des fabricants de patrimoines. Fabricants, car leurs découvertes et les hypothèses qu'elles génèrent encouragent la réappropriation historique et les interprétations, sources de revendications patrimoniales. Néanmoins, ces appropriations ou interprétations sont le fait de multiples acteurs – scientifiques, politiques, coutumiers – et la création patrimoniale a de multiples facettes : « Patrimoine "refoulé", patrimoine "instrumentalisé", patrimoine "idéalisé" » (Larguèche 2008). Les découvertes de l'archéologie sont inscrites dans le temps et les réalités locales ou régionales ; elles se conforment également à la marche de l'histoire et les utilisations de l'archéologie aujourd'hui sont intimement liées au contexte et aux acteurs anciens de la discipline.

Sabine Cornelis (2012 : 40), dans l'introduction des comptes rendus d'un colloque consacré à l'archéologie coloniale, interroge l'origine de l'archéologie, « sa construction comme science, ses relations aux contextes géopolitiques et sa spécificité au sein du projet colonial : l'archéologie fut-elle et est-elle encore une discipline "coloniale", un instrument des empires ? ».

On ne peut nier que l'archéologie s'est construite autour de la colonisation des pays du Levant ou de l'Amérique. C'est bien en ce sens une discipline coloniale, pratiquée dans un cadre politique défini, par des chercheurs et des amateurs souvent membres de l'administration coloniale. En s'intéressant aux grandes civilisations

antiques, ils s'appropriaient un passé glorieux, légitimant par là même leur nouveau territoire face à des sociétés contemporaines diminuées. En d'autres termes, l'archéologie limitée à l'étude des vestiges monumentaux ou volontairement dirigée vers cette dernière « correspond au besoin de rendre plus spectaculaire encore la mission civilisatrice du colonisateur » (Schlanger 2012), et à celui de légitimer sa position de pouvoir en accentuant « le caractère primitif et le manque d'entreprise de ces populations indigènes [...] cherchant à démontrer qu'elles ont été statiques depuis les temps préhistoriques et donc dépourvues de toute initiative pour se développer par leurs propres moyens » (Trigger 1984 : 360).

Si l'on accepte cette vision peu glorieuse de l'émergence de l'archéologie, il faut admettre qu'avant d'être une science, cette discipline est un outil de création identitaire au service de l'empire colonial et de ses ambitions. Ces monuments célèbres d'Égypte, de Grèce ou du Mexique promus aujourd'hui au rang de patrimoine mondial de l'humanité ont d'abord été les objets d'une manipulation destinée à assoir le nouveau pouvoir en rabaissant les peuples autochtones. Pour autant, ces confrères des siècles passés méritent notre respect.

Si le choix des lieux ou des époques, la collecte des vestiges prestigieux et l'interprétation des résultats, ont permis l'érection de patrimoines durables à la gloire des empires, les recherches, elles, ont souvent été menées avec beaucoup de professionnalisme et de qualité scientifique (voir Simmenel, Graph & Aderghal dans ce volume pour l'Égypte en particulier).

La fin de l'aventure coloniale et la création de nouveaux États ont vu émerger une archéologie plus orientée, au service des nouveaux dirigeants et souvent impliquée dans la formulation et la construction des nouvelles identités nationales.

Au Vietnam, le rôle marginal qu'ont joué quelques savants locaux auprès de l'ÉFEO (école française d'Extrême Orient) leur a permis de rebondir dès 1945 vers une archéologie postcoloniale, où la « conscience nationale » privilégie les vestiges préhistoriques plutôt que le monumental (Schlanger 2012). C'est une tendance assez générale en Asie du Sud-Est et probablement ailleurs dans le

monde. En repoussant les limites chronologiques, on s'affranchit des différences.

Encore au Vietnam, par exemple, « deux mois à peine après la proclamation de la république démocratique du Vietnam, Hô Chí Minh s'empresse de créer, par arrêté du 23 novembre 1945, un service des fouilles archéologiques. La création de ce service en cette période d'incertitude, alors que se prépare le conflit indochinois, laisse envisager à quel point l'archéologie est perçue par le Viet Minh comme une composante clef de l'affirmation du nouvel État indépendant. Ceci démontre, si besoin était, que l'utilisation des savoirs archéologiques à des fins politiques n'est pas l'apanage du gouvernement colonial » (Herbelin *et al.* 2012 : 19). Pour le nouveau pouvoir, l'enjeu est de démarquer la culture vietnamienne de la culture chinoise et de démontrer l'indépendance et l'unicité de la culture vietnamienne, « quitte à employer quelques contorsions idéologiques » (Herbelin *et al.* 2012 : 21). Avec certains excès parfois : l'archéologue Phan Tiên Ba analyse ainsi la localisation des sépultures chinoises sur le territoire vietnamien comme un « complot d'assimilation et de domination de l'ennemi chinois au travers de la répartition des tombes en brique » (Le 1988 : 161) !

L'exemple de Taiwan est encore plus parlant : « l'image d'un peuple taiwanais aborigène et enfant de la mer laisse entrevoir celle que le gouvernement entend se donner dans l'espace international. C'est ainsi que le gouvernement taiwanais a présenté comme l'un des dix chantiers majeurs de construction de l'État, la création, à l'initiative du Musée national de la culture préhistorique à Taitung, d'un Parc naturel austronésien dédié à une culture qui couvre la très large zone des îles de Taiwan et de l'Asie du Sud-Est, mais aussi du Pacifique, de l'Océanie et de l'océan Indien. Ces opérations muséales indiquent clairement une préférence « austronésienne de la part du gouvernement dans ses tentatives de redéfinition de la nation taiwanaise, en la rapprochant ainsi de l'Asie du Sud-Est et du Pacifique. » (Lee Wei-i 2007).

Ces exemples ne sont pas des exceptions. Ces pays nouvellement indépendants cherchent à travers une instrumentalisation de leur passé une légitimité culturelle, politique et territoriale qui s'af-

franchit des liens pourtant naturels avec leur grand voisin, la Chine. L'archéologie est alors nationalisée et instrumentalisée pour servir ces objectifs politiques et les chercheurs locaux sont alors les instruments consentants au service d'une cause, des « experts » souvent formés par les universités des anciennes puissances coloniales et placés par celles-ci dans les institutions de recherche locales. Ces experts (voir Simenel, Graff & Aderghal dans ce volume) s'affranchissent de leurs anciennes tutelles en promouvant cette archéologie nationale.

Dans le Pacifique ouest, la situation coloniale, moins tranchée, la nature des sociétés et les enjeux postcoloniaux ont donné lieux à des développements intéressants qui éclairent les grandes tendances de l'évolution et de l'utilisation des sciences historiques et de l'archéologie.

1. Dilemmes éthiques : interpréter le passé

Le passage de l'étude de l'objet à la définition de la société est une des limites reconnue et souvent discutée de l'archéologie (voir, entre autres, dans une littérature très abondante : Gallay 2003, 2010 ; Hodder 1982 ; Leroi-Gourhan 1992 ; Roux 2007 ; Shanks *et al.* 1987*a*, 1987*b*, 1995 ; Stovel 2005 ; Ucko 1995).

La difficulté d'interpréter les événements ancrés dans un passé souvent lointain peut conduire le chercheur, en particulier lorsqu'il doit adapter son discours à un public non scientifique, à simplifier l'évidence pour rendre son propos plus intelligible, une limite de la pratique scientifique qui, à mon avis, ne justifie pas pour autant de parler de manipulation. Cette information peut aussi faire l'objet d'une interprétation, voire d'une réécriture par certains acteurs patrimoniaux à leur profit dans des stratégies personnelles ou de groupe. C'est probablement la situation la plus courante dans les sciences historiques. Enfin, des chercheurs, impliqués personnellement dans une quête identitaire, peuvent être les faire-valoir d'une réécriture volontaire de l'histoire ou les acteurs consentants de la

création de nouveaux symboles identitaires autour d'une histoire ancienne idéalisée voire adaptée.

À travers deux exemples issus de mon expérience de recherche dans le Pacifique sud-occidental, au Vanuatu (ex. Nouvelles-Hébrides) et en Nouvelle-Calédonie, je souhaite montrer les enjeux et les conséquences de la recherche archéologique dans un contexte colonial ou néocolonial insulaire, mais aussi discuter de la responsabilité éventuelle du chercheur dans la fabrication des identités locales et régionales et dans la pérennisation de certains faits historiques tirés de la tradition orale.

2. Mangaasi et Roy Mata : validation du mythe et identité locale

« L'effort scientifique à entreprendre, altruiste et collectif est des plus urgents. Repoussé à moyen ou long terme il deviendra sans objet : les sites archéologiques sont directement menacés par les grands travaux d'intérêt général, la connaissance des anciens écrits, celle des langages non transcrits, s'amenuisent, et ils disparaissent comme disparaissent les techniques artisanales et les derniers détenteurs de la tradition orale. » (Garanger 1976 : 159)

L'archéologue José Garanger a été le pionnier français, au côté de ses collègues Jack Golson et Roger Green, de la préhistoire océanienne. Outre les impératifs de la connaissance scientifique au plus haut niveau, le travail de José Garanger a revêtu une dimension humaine et culturelle annonçant des préoccupations très actuelles dans la communauté scientifique. Réalisées à la fin des années 1960, ses recherches furent conduites en étroite collaboration avec les populations concernées et dans un profond respect de leurs valeurs. Il a aussi beaucoup œuvré pour la redécouverte et la réappropriation de leur passé par les Océaniens.

Au Vanuatu, il a développé autour de deux événements mythiques une archéologie consciente et respectueuse des traditions et tournée vers la compréhension historique de ces mythes. Cette

José Garanger, Daniel Frimigacci, Jean-Christophe Galipaud, trois générations de chercheurs sur le site de la tombe de Roy Mata à Efate au Vanuatu en 1997.

« ethnoarchéologie », comme il la qualifia, vise, à l'aide des outils de l'archéologie, à enquêter sur la validité de l'histoire orale pour conforter l'histoire locale et renforcer les racines identitaires d'un peuple affaibli par la colonisation européenne.

Il confirme et date le décès du héros mythique Roy Mata à qui l'on attribue l'introduction d'un nouvel ordre social dans les îles du centre de l'archipel et confirme également la destruction d'une partie de l'île d'Epi lors de l'explosion du volcan de Kuwae (Garanger, 1972, 1976). Roy Mata est un titre associé à un territoire dans le nord-ouest de l'île d'Efate, transmis de génération en génération, et dont l'origine mythique est un chef venu de l'Est à une époque troublée de l'histoire d'Efate. Le dernier détenteur du titre serait mort aux alentours de 1600 de notre ère. Selon la tradition orale, le héros mythique Roy Mata aurait introduit dans l'île d'Efate un nouvel ordre social en organisant la société autour de chefs qu'il choisit et en imposant un système de titres, encore en vigueur aujourd'hui.

Du point de vue de la science, les recherches de Garanger permettront, entre autres choses, d'interpréter avec une précision

étonnante les conditions de l'inhumation du héros Roy Mata et de sa suite sur l'îlot Retoka.

Sa recherche, à l'époque, répondait à une demande locale relayée par l'ethnologue Jean Guiart qui souhaitait préciser l'ancienneté de l'introduction de ce nouvel ordre social à Efate. En datant la mort de Roy Mata en 1250 environ de notre ère, Garanger introduisait dans l'histoire locale un nouveau paramètre et la confirmation par la science du mythe profita aux acteurs locaux qui purent ainsi conforter leur légitimité territoriale et sociale.

Cette dimension du fait scientifique révélé n'est pas sans conséquence et ce qui apparaissait à l'époque comme un bien peut avoir des implications discutables à long terme : la tradition orale validée par le biais de la science perd sa capacité d'ajustement, une qualité intrinsèque qui conserve à la société son dynamisme et sa résilience aux changements. En datant le mythe, Roy Mata et tous ses descendants potentiels se voyaient ré-investis d'un droit sur un territoire et d'un titre prestigieux conférant puissance et autorité à son détenteur. La validation du mythe par la science et la pérénisation de la tradition par le truchement de l'écrit rétablissaient une situation historique ancienne, invalidant potentiellement les développements historiques plus récents. Le titre, n'ayant pas été transmis depuis plusieurs générations, devint l'enjeu de négociations politiques. Les résultats des recherches de José Garanger furent largement médiatisées et commentées localement, en raison du caractère exceptionnel de la sépulture.

Si les résultats eurent à l'époque des effets positifs sur une société en voie d'acculturation, les effets à long terme furent moins positifs et permirent à certains groupes de se prévaloir d'une autorité sur la terre et les hommes qu'ils n'auraient jamais pu imposer sans cette écriture de l'histoire. En 2008, le « domaine » du chef Roy Mata, comprenant tous les sites identifiés et fouillés par José Garanger le long de la côte ouest de l'île d'Efate, fut inscrit au patrimoine mondial de l'Unesco avec pour conséquence une politisation et une reconnaissance accrue pour les acteurs principaux de l'histoire et une valorisation identitaire de leur groupe. Cette inscription fut précédée, à la demande des descendants puta-

tifs du héros, d'une réévaluation des travaux de Garanger sur le site de Mangaasi dans le cadre du projet de recherche ANU-Centre Culturel du Vanuatu de 1996 à 1998 (Bedford *et al.* 2000). Les recherches, quarante ans après le passage de Garanger, authentifièrent de nouveaux acteurs autour du mythe de Roy Mata et prolongèrent la validité historique de ces groupes aux périodes fondatrices des sociétés locales, il y a plus de 2500 ans.

La validation archéologique de la tradition offre, comme le montre cet exemple, une longévité historique aux groupes pouvant se prévaloir de la connaissance orale et leur permet d'affirmer ou de ré-affirmer leur authenticité historique et éventuellement leur suprématie. Dans un second temps, ce même mécanisme peut être réactualisé par d'autres groupes en recherche d'une même authentification historique, et les chercheurs sont alors pris dans le jeu de manipulations identitaires pour la réévaluation ou la réappropriation de l'histoire. Le chercheur est, dans cet exemple, l'acteur plus ou moins inconscient d'une fabrication de l'histoire au profit d'une politique locale.

3. Le Lapita calédonien ou la création d'un patrimoine néocolonial

Le second exemple dans l'archipel voisin de Nouvelle-Calédonie illustre les enjeux et problèmes d'une archéologie en milieu multiethnique[1] et partie prenante d'une reconstruction de l'histoire dans un contexte de transition postcoloniale.

En Nouvelle-Calédonie, les enjeux politiques récents et les soubresauts d'une décolonisation souhaitée par une partie au moins de la population ont poussé l'archéologie en avant pour éclairer un passé lointain, inconnu de la tradition orale et revendiqué par les

1. La population de la Nouvelle-Calédonie aujourd'hui est pour moitié au moins Kanak avec un apport colonial de France, du Vietnam et d'autres pays du Pacifique, en particulier le Pacifique francophone : Wallis et Futuna, Polynésie française.

uns ou les autres au gré des intérêts politiques. La question de l'origine du peuplement de l'île, attribuée à des marins potiers, que l'on a appelés *Lapita*, est au cœur des débats. Elle est au centre des préoccupations foncières autour de la notion de « premier occupant » et offre un exemple intéressant pour discuter de la place de l'archéologie et du pouvoir du chercheur dans la création des identités et des patrimoines, et au-delà dans la fabrication de l'histoire.

« Depuis les années 70, les Kanak luttent pour une reconnaissance et une revalorisation de leur identité culturelle et de leur patrimoine. La notion de patrimoine dans le contexte politique et sociologique qui apparaît et s'affirme en Nouvelle-Calédonie nous permet de distinguer deux périodes, celle des évènements ou l'on prônait une indépendance kanak et celle des accords ou l'on est amené à considérer les autres ethnies comme victimes de l'histoire et donc faisant partie de ce pays. » (Wadra 2008)

Après les accords de Matignon, en 1988, de nouveaux acteurs de la recherche archéologique veulent promouvoir une vision locale de l'archéologie, en opposition avec la vision scientifique et régionale pratiquée à l'Orstom ou celle, plus patrimoniale et ethnocentrée, pratiquée au sein du département d'archéologie de l'Office culturel scientifique et technique kanak, que je dirigeais à l'époque. Dans cette dernière institution, créée en 1984 sous l'impulsion de Jean-Marie Tjibaou, l'accent portait sur une étude des éléments de la culture matérielle et immatérielle kanak pour la mise en valeur des éléments forts de son patrimoine afin d'appuyer les revendications identitaires.

À partir de 1988, le gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, conscient de l'échéance difficile d'un référendum d'autodétermination, choisit de promouvoir l'idée d'un destin commun à travers, à l'époque, le slogan « trois couleurs, un seul peuple ». Dans le même temps, historiens et archéologues locaux vont défendre l'idée d'une histoire ancienne originale qui justifie les apports culturels des années de colonisation, tout en critiquant les effets de celle-ci. Christophe Sand, jeune archéologue dont la famille a des origines en Nouvelle-Calédonie, sera le porte-parole de cette croisade et en promouvant une archéologie locale, au sein du Département

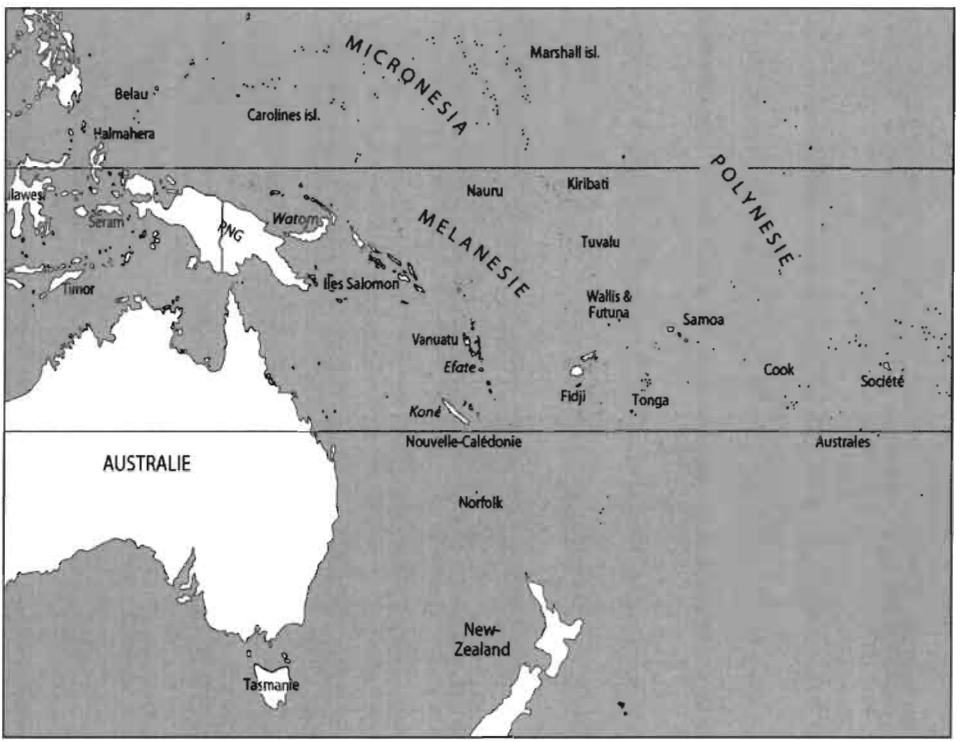
d'Archéologie nouvellement crée au sein du Service des Musées et du Patrimoine de Nouvelle-Calédonie, servira la cause de cette réinterprétation de l'histoire. Cet exemple d'une utilisation de l'archéologie pour apporter des arguments scientifiques à la validation d'une histoire politiquement engagée est particulièrement éclairant des enjeux de l'histoire dans un contexte de décolonisation ou, dans ce cas précis, de construction identitaire avant décolonisation.

En 2003, dans un article intitulé « Prehistory and its perception in a Melanesian archipelago: the New Caledonia example » (Sand *et al.* 2003 : 505), il résume ainsi sa perception de l'histoire locale :

« First explorers altered the social structure by their arrival and the introduction of western diseases, and then anthropologists created an image of communities which were ancient, simple and static. New archaeological field data by contrast is mapping nearly 3000 pre-european years of occupation which was marked by dynamic social and cultural change involving sophisticated economic strategies. The evidence suggests that the european anthropologists of the twentieth century were actually interpreting the social effects of the European explorers of the nineteenth century. The new archaeological model is providing food for thoughts for the modern multi-cultural country of New Caledonia ».

Contexte néo-colonial dans un système de nature colonial puisque en attente d'une indépendance réclamée par une partie de la population, mais non actée, cette archéologie se développe autour de l'idée d'une histoire ancienne revendiquée dès les périodes les plus anciennes (« les Lapita sont nos ancêtres ») et d'une évolution des cultures intégrant de nombreux apports extérieurs, justifiant les migrations les plus récentes et appelant à un destin commun. Ce ne sont pas les colons que l'on fustige, mais la science occidentale qui occulte volontairement la grandeur de la civilisation kanak.

Pour ce faire, il convient de démontrer par la science que l'origine du peuplement de la Nouvelle-Calédonie se confond avec l'origine du monde kanak.



Fond IRD

4. La règle du premier occupant

Johanna Tein, originaire de Koné, région où furent découverts les premiers tessons lapita, et qui a donné son nom à cette période, résume dans son mémoire de DEA cette utilisation de l'archéologie à des fins politiques : « Il est de bon ton aujourd'hui, alors que la référence au métissage espère masquer les rapports sociaux coloniaux en développant le thème du "on est tous cousins", de chercher dans l'archéologie des justifications à cette idéologie. Si les populations qui ont fabriqué les poteries lapita constituent un monde social en soi qui se serait progressivement mélangé à d'autres populations installées postérieurement c'est bien que le métissage est aux origines. C'est là projeter sur des périodes très anciennes dont nous ne savons pas grand-chose des idées contemporaines qui s'inscrivent dans un débat politique qui n'a rien à voir au fond avec

l'archéologie scientifique. L'enjeu de ces extrapolations sur le thème du métissage est évident : il s'agit de nier aux colonisés le statut de premier occupant et même de renverser la situation historique contemporaine en les présentant eux-mêmes comme d'anciens colonisateurs. » (Tein 2004 : 30) Elle rappelle également l'un des arguments les plus souvent avancés par les historiens locaux avant 1980 pour justifier la présence coloniale : « La qualité esthétique et technique de la poterie Lapita, la complexité de ses décors sont alors pensées en terme de culture ou de civilisation aux mœurs plus évoluées que les premiers habitants rencontrés par les Européens lors de leur arrivée et ce point de vue légitime l'occupation coloniale et les extrapolations foncières pratiquées dans le contexte colonial. Puisqu'ils n'ont conservé d'une part aucune mémoire orale de cet objet, ni technique et d'autre part, ne pouvaient l'avoir fabriqué, les Kanak n'ont alors aucun droit de se réclamer comme les premiers occupants de cette île » (Tein 2005 : 29).

La poterie lapita, dès sa découverte par le père O'Meyer dans l'île de Watom, en Nouvelle-Bretagne en 1909, suscitera ce genre d'hypothèses. Comment concevoir, écrit-il, que des peuples aussi frustes aient pu fabriquer une poterie aux décors aussi complexes ? Il ira même proposer que ses découvertes proviennent du naufrage d'un galion espagnol inconnu près des côtes. Après que des tessons similaires aient été découverts en Nouvelle-Calédonie, il devient évident qu'ils témoignent d'une civilisation ancienne installée dans ces îles. Ces découvertes viennent à point nommé pour éclairer la question, alors au cœur du débat scientifique, de l'origine des peuples polynésiens. La découverte de tessons décorés lapita à Fiji, Tonga et Samoa dans les années 1960-1970 justifiera l'hypothèse que les Lapita sont les ancêtres des Polynésiens ; hypothèse bien sûr non dénuée d'un certain racisme et qui relègue les Mélanésiens en général et les Kanak en particulier au second rôle, tant du point de vue des droits sur l'île que de la culture. Alors que les sociétés océaniennes se préparent à l'indépendance, la science les discrédite en tant que premiers occupants légitimes.

« Dans la situation de la Nouvelle-Calédonie, l'importance de cette découverte était énorme. Les Kanak, qui s'appuyaient sur leur

statut de premiers occupants, ont longtemps refusé l'idée d'un peuplement antérieur. Puis les colons ont profité de l'importante sophistication de l'art lapita pour prouver qu'il y avait eu plus intelligents et plus développés que les Kanak » (Interview de C. Sand lors de l'inauguration de l'exposition lapita au Quai Branly à Paris, Le Monde 01/12/2010).

En 2002, la célébration, à Koné, du cinquantenaire de la découverte du site éponyme lapita, sous l'impulsion du Département d'Archéologie du service des Musées et du Patrimoine de Nouvelle-Calédonie, consacre le Lapita comme marqueur culturel. Un nouveau patrimoine qu'un membre du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie décrira ainsi : « La poterie lapita est un sceau, au même titre que l'igname, le pin colonnaire et le cocotier, une sorte de label de ce que nous sommes, nous, les peuples Océaniens ». En consacrant ce nouveau patrimoine autour du site éponyme de Lapita, la Nouvelle-Calédonie inscrit son histoire au cœur de celle du Pacifique insulaire et érige le Lapita en symbole d'une unité oubliée et révélée par l'archéologie.

Ce Lapita « calédonien »[2], à l'image d'un certain Lapita océanien, n'est pas en tout point celui que les chercheurs décrivent. Des questions fondamentales ont été débattues ces quinze dernières années, entre autres la nature de la diaspora lapita et son influence dans le développement des sociétés plus récentes. La poterie lapita est un marqueur relativement homogène d'une présence humaine dans des îles précédemment inhabitées. Ce marqueur est peu durable et, après environ 200 ans, cette poterie disparait au profit de productions d'une grande variété de formes et de décors. L'apparente unité du Lapita sur une aire géographique considérable, puis la diversité des productions ultérieures, soulèvent la question de la continuité des cultures. Il est important, dans le contexte néocolonial décrit précédemment, que le Lapita puisse être accepté comme la fondation des sociétés locales. C'est ce que se sont employés à démontrer des auteurs comme Sand pour la Nouvelle-Calédonie

2. Titre d'un livre détaillant l'archéologie de la Nouvelle-Calédonie à travers le filtre des enjeux locaux contemporains (Sand 2010).

ou Bedford pour le Vanuatu (Bedford 2003) en inscrivant cette céramique très décorée dans une tradition culturelle ancienne aux multiples facettes.

La spécificité de la céramique lapita aura donc à la fois permis de définir un horizon culturel ancien qui s'étend sur la moitié du Pacifique insulaire, puis, une fois l'évidence acquise grâce à la poterie, le Lapita devient une tradition qui intègre tous les éléments de la culture matérielle dans les sites anciens, même sans la poterie lapita (voir Galipaud 2006 pour une discussion sur ce point). Cette tradition permet alors d'envisager la continuité culturelle (le « Lapita Cultural Complex » de Green 1992, 2003). Si la recherche d'une représentation communautaire à un moment donné de l'histoire plutôt que de se focaliser sur les différences suggérées par la culture matérielle est louable, elle doit être explicitée par des études adéquates (Stovel 2005 : 147) et l'évidence d'une continuité culturelle avec ses implications identitaires et politiques actuelles reste à démontrer scientifiquement. Carson (2008), après une étude archéologique de grande ampleur dans la région côtière au sud du site éponyme de Lapita en Nouvelle-Calédonie, et sur la base d'une étude sérieuse du matériel archéologique, mais aussi du contexte géomorphologique de la région, conclut que « *Rather than focus on multi-millennia-scale continuities between Lapita ancestry and later Oceanic societies, the Lapita-associated communities may be viewed as a vanished or collapsed culture* » (Carson 2008)[3].

À travers cet exemple, je souhaite montrer que l'interprétation des données archéologiques, en particulier s'agissant d'un passé lointain, ce qui est le cas de l'archéologie du Lapita, peut facilement favoriser des discours opportunistes.

Il est du devoir du chercheur, dans un contexte aussi sensible, de favoriser une étude scientifique de haut niveau, discutant toutes les tendances et les interprétations, pour éviter dans le futur des remises en questions historiques aux effets imprévisibles.

3. Plutôt que de se focaliser sur une histoire continue et multimillénaire des ancêtres lapita aux sociétés récentes océaniennes, il semble plus approprié de voir les cultures associées au Lapita comme des cultures éteintes ou disparues (traduction de l'auteur).

Conclusion

« *The archaeological organization of the past into a mirror of present cultural and ethnic differences is particularly dangerous in that it offers valuable historical longevity to modern groups according to which they can justify claims of authenticity and superiority. Obviously, this same mechanism can help subaltern communities in their struggle for power as well, but this leaves archaeologists to decide which modern community they will choose to promote through their research, or worse, to be caught by the demands of several groups seeking the same historic authentification* » (Stovell 2005 : 146).

L'archéologie, comme d'autres sciences de l'homme et de la société, subit les aléas conflictuels ou les ambitions politiques des sociétés modernes ou en voie de le devenir. Notre science est ainsi bâtie sur une contradiction que résume très bien Alain Schnapp (2012 : 5) : « Comme toute science, l'archéologie relève d'une dimension universaliste qui vise à rendre accessible le passé et à révéler et à protéger les antiquités de toutes origines. Mais comme toute science, elle est soutenue par des États, ou des institutions à leur service, qui peuvent être consciemment ou inconsciemment tentés de privilégier certaines approches, certaines cultures ou certaines périodes ».

Il y a dans ce constat une certaine ambiguïté : le chercheur qui travaille sur le passé est souvent maître de ses choix de recherche, mais plus rarement de l'interprétation de ses résultats. De même, ses choix de recherche sont eux-mêmes inconsciemment ou consciemment influencés par des modes, des contextes sociaux ou politiques, et le désir honnête d'une recherche objective doit s'affranchir de ces présupposés. Il existe un réel danger dans l'utilisation abusive des résultats de la recherche archéologique, et les chercheurs qui s'engagent dans une recherche au service des politiques locales doivent être conscients de la responsabilité qu'ils endossent au regard de l'Histoire : « leur parole d'expert doit pouvoir peser sur les orientations qui engagent des choix d'avenir pour la société, sans être mise en doute par des soupçons de conflits d'intérêts » (Michèle Leduc, journal du CNRS n° 278, 2014). Ces considérations évidentes et naturellement enseignées dans les gran-

des universités sont souvent occultées dans les contextes locaux ou régionaux proches des terrains de recherche. Il est plus difficile pour un chercheur local, réalisant sa recherche dans une structure nationale de s'affranchir de ce contexte contraignant.

Les archéologues de l'IRD sont au cœur de ces contradictions ; par leur pratique et leurs terrains de recherches, ils ont eu par le passé à s'interroger sur l'utilisation des résultats de leurs recherches à des fins non scientifiques. Dans un ouvrage récent (Galipaud & Guillaud 2014), les archéologues irdiens discutent de ces pratiques et esquissent le champ d'une recherche résolument engagée au service du développement des pays du Sud et de leurs populations locales. Cette prise de position qui reconnait et intègre la dimension opportuniste des choix historiques pour le contrôle des territoires ou la consolidation des identités locales permet en retour aux chercheurs que nous sommes de dénoncer les manipulations ou de révéler le caractère idéalisé des identités actuelles. Cette approche réflexive de la recherche archéologique est possible, car réalisée sur des terrains culturellement éloignés de notre propre culture et portant sur des époques diverses allant du subactuel aux plus lointains.

L'engagement du chercheur aux côtés des populations pour la défense des patrimoines ou des identités ne doit pas se substituer néanmoins à son engagement scientifique et l'effort doit aujourd'hui porter sur une rigoureuse interprétation des données archéologiques. C'est en analysant scientifiquement les témoignages du passé et en diffusant les résultats de ces analyses que l'archéologie sera réellement utile et efficace pour décrire et valoriser les évolutions sociales et aider l'émergence de nouvelles identités nationales durables et non polémiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BEDFORD S. 2003. "The timing and nature of Lapita colonisation in Vanuatu : the haze begins to clear" (147-158), *in* Sand C. (éd.) *Pacific Archaeology : Assessment and Proposals. Proceedings of the International Conference for the 50th Anniversary of the First Lapita Excavation Koné-Nouméa. Les cahiers de l'Archéologie en Nouvelle-Calédonie.* Nouméa.

BEDFORD S. & SPRIGGS M. 2000. "Crossing the Pwanmwou : Preliminary Report on recent excavations adjacent to and southwest of Mangaasi, Efate Vanuatu", *Archaeology in Oceania* (35) : 120-126.

CARSON MIKE T. 2008. "Correlation of Environmental an Cultural Chronology in New Caledonia", *Geoarchaeology* (23) : 5.

CORNELIS S. 2012. « Archéologie : une discipline coloniale ? », *Les nouvelles de l'archéologie* (128) : 40-41.

DIAZ-ANDREU M. & CHAMPION T. (éd.). 1996. *Nationalism and Archaeology in Europe.* Boulder : Westview Press.

FUNARI PEDRO P., ZARANKIN A. & STOVEL E. (éd.) 2005. *Global archaeological theory : contextual voices and contemporary thoughts.* New York : Kluwer Academic-Plenum Publishers.

GALLAY A. 2003. « Reconstituer la vie : André Leroi-Gourhan et la lecture des archives archéologiques » (51-68), *in* Michel J., Tarrête J. & Soulier P. (éd.) *Sens dessus dessous : la recherche du sens en préhistoire. Recueil de textes offerts à Jean Leclerc et Claude Masset.* Amiens : Revue archéologique de Picardie (21).

GALLAY A. 2013. « Les fondements théoriques de l'ethnoarchéologie vus à travers une pratique africaine », *in* Lugli F., Stoppiello A.A. & Biaggetti S. (éd.) *Ethnoarchaeology : current research and Field methods.* Conference proceedings, Rome, Italy, 13th-14th may 2010. *BAR International series* (2472) : 18-23.

GALIPAUD J.-C. 2006. "The first millennium B.C. in remote Oceania : an alternative perspective on Lapita" (228-39), *in* Lilley I. (éd.) *Archaeology of Oceania : Australia and the Pacific Islands.* Oxford : Blackwell publishers.

GALIPAUD J.-C. 2014. « Archéologie et identité nationale : le projet d'inventaire des sites historiques et culturels du Vanuatu » (71–80), *in* Galipaud J.-C. & Guillaud D. (éd.) *Une archéologie pour le développement.* Marseille : Éditions La Discussion.

GALIPAUD J.-C. & GUILLAUD D. 2014. *Une archéologie pour le développement.* Marseille : Éditions La Discussion.

GARANGER J. 1972. *Archéologie des Nouvelles-Hébrides : contribution à la connaissance des îles du Centre.* Paris : Éditions de l'Orstom.

GARANGER J. 1976. « Tradition orale et préhistoire en Océanie », *Cahiers Orstom des Sciences Humaines* 13(2) : 145-159.

GREEN R. 1992. "Definitions of the Lapita Cultural Complex and its non-ceramic component" (7-20), *in* Galipaud J.-C. (éd.) *Poterie Lapita et peuplement.* Nouméa : Éditions de l'Orstom.

GREEN R. 2003. *The lapita horizon and traditions. Signature for one set of oceanic migrations.* Pacific archaeology: Assessments and prospects : 95-120.

GUILLAND M.-L. 2013. « Mise en tourisme du patrimoine colombien : désappropriation, appropriation et réappropriation en territoires indigènes », *Études caribéennes* (20) : 2-17.

HERBELIN C. & WISNIEWSKI B. 2012. « Situation coloniale et pratique de l'archéologie en Indochine », *Les nouvelles de l'archéologie* (128) : 31-35.

HODDER I. 1982. *Symbols in Action.* London : Cambridge University Press.

HODDER I. 2000. *The interpretation of documents and material culture.* Los Angeles : Sage Publications.

HODDER I. & Hutson S. 2003. *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology.* Cambridge : Cambridge University Press.

KAESER M.-A. 2000. « Nationalisme et archéologie : quelle histoire ? », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* (2) : 155-163.

LARGUÈCHE A. 2008. « L'Histoire à l'épreuve du patrimoine », *L'Année du Maghreb*, IV : 191-200.

PHAN HUY L. 1988. "On the national process in Vietnamese history", *Vietnam Social Sciences* (11) : 17-53.

LEROI-GOURHAN A. 1992. *Le Geste et la Parole : Technique et langage*, tome 1. Paris : Albin Michel.

ROUX V. 2007. "Ethnoarchaeology : A Non Historical Science of Reference Necessary for Interpreting the Past", *Journal of Archaeological Method and Theory* (14) : 153–78.

SAND C. 2002. "Melanesian tribes vs. polynesian chiefdoms", *Asian Perspectives* 41 (2) : 284-296.

SAND C., BOLÉ J. & OUETCHO A. 2003. "Prehistoric Cultural Evolutions in a Melanesian Archipelago : the New Caledonia example ", *Antiquity* 77(297) : 505-519.

SAND C. 2010. *Lapita Calédonien. Archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien.* Paris : Société des Océanistes, Travaux et documents océanistes (2).

SCHLANGER N. 2012. « Situations archéologiques, expériences coloniales », *Les nouvelles de l'archéologie* (128) : 41-46.

SCHNAPP A. 2012. « La crise de l'archéologie, de ses lointaines origines à aujourd'hui », *Les nouvelles de l'archéologie* (128) : 3-6.

SHANKS M. & HODDER I. 2007. "Processual, postprocessual and interpretive archaeologies". *Museums in the Material World* : 144.

SHANKS M. & TILLEY C. 1987*a*, *Reconstructing Archaeology : Theory and Practice.* London : Routledge.

SHANKS M. & TILLEY C. 1987*b*. *Social Theory and Archaeology. Polity.* Oxford : Oxford University Press.

STOVEL E.M. 2005. "The Archaeology of Identity Construction : Ceramic Evidence from Northern Chile" (145-166), *in* Funari P.P., Zarankin A. & Stovel E. (éd.), *Global archaeological theory : contextual voices and contemporary thoughts.* New York : Kluwer Academi-Plenum Publishers.

TEIN J. 2005. *Archéologie Lapita et renouveau du discours sur les origines dans le Pacifique*, Mémoire de DEA, université de Paris IV.

TRIGGER B.G. 1984. "Alternative archaeologies : nationalist, colonialist, imperialist", *Man*, New Series 19(3) : 355-370.

UCKO J. (éd.). 1995. *Theory in Archaeology : a World Perspective.* London : Routledge.

WADRA F. 2008. *Le patrimoine archéologique de la Nouvelle-Calédonie*, Mémoire de DEA, université de la Rochelle.

WEI-I L. 2007 « Cent ans de musées à Taiwan, du colonialisme au nationalisme. Vers un imaginaire au-delà de l'identité ? », *Transcontinentales. Sociétés, idéologies, système mondial* (4) : 145-167.

De la concession de l'archéologue (Égypte) au terroir de l'ethnologue et du géographe (Maroc),

comment les nations cadrent le terrain des SHS au Sud pour en faire une expertise ?

Romain Simenel,
Gwenola Graff & Mohammed Aderghal

Romain Simenel, chercheur anthropologue à l'IRD.
Gwenola Graff, chercheur archéologue à l'IRD.
Mohammed Aderghal, professeur de géographie à l'université de Mohamed V, Rabat.
Tous trois membres du LMI Mediter 2011-2015.

Résumé – Après la décolonisation des pays du Sud, comment la recherche (en particulier en sciences humaines et sociales, ou SHS) s'est-elle vue réappropriée par les États, continuant au passage à transformer les chercheurs en experts culturels et patrimoniaux, comme l'avaient fait avant eux les puissances coloniales ? Quels outils sont employés et avec quel impact sur les chercheurs et leurs recherches ? Quels rapports entre les États du Sud et ceux du Nord (d'où proviennent souvent ces chercheurs) sont induits par ce

« détournement » de l'esprit scientifique ? Pour tenter de comprendre ces phénomènes, nous partirons du travail de l'archéologue en Égypte et de l'anthropologue et du géographe au Maroc. En particulier, nous nous appuierons sur deux unités spatiales de cadrage, la concession en Égypte et le rapport tribu/terroir au Maroc. Tous deux sont des créations antérieures à la décolonisation qui ont persisté, en dépit de quelques avatars, depuis au moins le XIX[e] siècle. Découpage arbitraire et artificiel, ces unités sont maintenant instituées par les États du Sud, comme un moyen de pression pour influer sur les bailleurs internationaux et contrôler les acteurs locaux. Tout le propos de cette étude est d'interroger l'incertitude de genre ainsi créée entre recherche et expertise, à partir de deux notions qui impliquent des habitudes et des modes de fonctionnement anciens, mais peu interrogés et encore moins remis en question.

MOTS-CLÉS – Expertise, culture, patrimoine, Égypte, Maroc, concession, tribu, terroir, politiques coloniales, développement

ABSTRACT – *From the concession of archeologist. To the 'terroir' of the ethnologist and geographer.* After South countries decolonization, how research (in particular in Social and Human Sciences) has been reappropriated by Southern states continuing to transform researchers into experts in culture and heritage, like colonial empires make it before them? What are the tools used to control the research and with which impact on researchers? Finally, what relations of power and knowledge between the North and the South introduce such a "misuse" of the scientific spirit?

To develop such problematic, the example of the Egyptologist in Egypt compared to that of the anthropologist and geographer in Morocco will be taken into account. In particular, we will use two spatial forms of framing research, the concession in Egypt and the tribe and the "terroir" in Morocco. Both are social structures inherited from colonial times, existing with little transformations since at least the XIX[th] century. Arbitrary and artificial cutting, this units are used by southern States to influence international donors and to control local actors.

The challenge of this paper is thus to question the concession, the tribe and the "terroir" as spatial forms of framing research that create an uncertainty between research and expertise. This notions use habits and silent modes and are still never either questioned nor challenged.

KEYWORDS – Expertise, Culture, Heritage, Egypt, Morocco, concession, tribe, « terroir », colonial policies, Sustainable Development

INTRODUCTION

Les Nations du Sud font depuis longtemps appel à la recherche développée dans celles du Nord. De cette demande sont nées des relations d'interdépendance médiatisées par des partenariats institutionnels qui n'ont pas l'université pour unique champ de déploiement, et où l'expertise venue du Nord occupe une place de plus en plus importante. Localement, la recherche en SHS (sciences humaines et sociales) au Sud ne se fait pas sans être guidée, notamment par les autorités en charge de la recherche, mais aussi de la culture et du patrimoine. Depuis leur libération, les États du Sud gardent de manière légitime la main sur la culture et le patrimoine, non sans présupposés idéologiques et intentions politiques quant à la manière dont ils pourraient tirer profit de la recherche pour gérer et ériger cette culture et ce patrimoine en symboles de légitimité du pouvoir. En cela, un grand nombre d'États du Sud poursuivent les grandes lignes de la politique coloniale en matière de recherche, laquelle consiste à lui donner une application experte au service du projet national et non plus colonial[1]. Les stratégies

1. Il est bien évident que des différences sont notoires entre l'évolution de la recherche dans les États dits du Sud (ex Tiers Monde), aussi bien d'ailleurs qu'entre les histoires coloniales de la recherche dans ces pays. Néanmoins rares sont les États du Sud anciennement colonisés à avoir développé la recherche fondamentale en SHS, la plupart se sont orientés vers la recherche appliquée. Dans ce chapitre, nous ne développerons que des exemples de la rive sud de la Méditerranée, les conclusions de l'article ne valent donc pas pour les autres exemples issus d'autres États du Sud.

mises en place par la colonisation pour manipuler la recherche avaient pour objectif d'asseoir la domination du pouvoir politique ou militaire sur l'ensemble du territoire et de la société, et de gérer les populations et leurs rapports à leurs ressources matérielles et patrimoniales (Petitjean 1996 : 8). Ces stratégies ne furent pas remises en cause par les États du Sud décolonisés. Bien au contraire, elles furent même parfois appliquées de manière encore plus stricte. C'est ainsi que dans le champ universitaire, la recherche appliquée en SHS devint dominante dans la plupart des pays du Sud aux dépens de la recherche fondamentale, et prit l'allure d'expertise au service des politiques internationales et nationales du développement ou du patrimoine dès les années 1960.

Comment l'application experte de la recherche mise en place par la colonisation a-t-elle été réappropriée par les États du Sud ? Comment ces derniers ont-ils donc continué à transformer les chercheurs en sciences sociales, locaux ou étrangers, en experts de la culture et du patrimoine ? Quels sont les outils déployés pour contrôler la recherche réalisée sur leur territoire et l'assujettir à un projet de développement ou de patrimonialisation ? Quel impact ce traitement de la recherche par les États du Sud peut-il avoir sur le statut du chercheur et sur sa représentation populaire ? Enfin, quels rapports de pouvoir et de savoir entre le Nord et le Sud instaurent un tel détournement de l'esprit scientifique ?

Pour répondre à ces questions, l'exemple de l'égyptologue en Égypte comparé à celui de l'ethnologue ou du géographe au Maroc, aussi différents soient-ils au niveau contextuel, permet de saisir certains fondamentaux dans la manière dont la recherche est transformée en expertise au Sud de la Méditerranée. Ces exemples mettent en lumière le recours des États du Sud à des formes spatiales de cadrage de la recherche, héritées du temps colonial, qui permettent de mieux délimiter et maîtriser le terrain du chercheur : la concession en Égypte pour l'archéologue, la tribu et le terroir[2],

2. La tribu et le terroir sont entendus ici dans un sens non restreint aux définitions savantes des différentes disciplines des SHS, mais dans la perspective d'une correspondance souvent représentée et/ou recherchée entre une communauté humaine spécifique et un territoire délimité également spécifique.

au Maroc, pour l'ethnologue et le géographe. Tant la concession que la tribu et le terroir désignent des espaces ou des groupes dans lesquels les scientifiques travaillent de manière autorisée et parfois sur commande. Même si la tribu est une entité qui préexiste à la colonisation, les trois termes sont employés en tant que qualification administrative d'un espace et d'un groupe depuis la colonisation.

D'un point de vue contextuel, l'Égypte et le Maroc illustrent chacun à leur manière des ruptures et des dénis dans la transmission et la continuité patrimoniale. Dans les deux cas, notamment à des fins touristiques et de développement, la rupture est consommée entre la perception locale du patrimoine et le discours officiel. Dans ces conditions, la position du chercheur est des plus délicates, car les processus de patrimonialisation et leurs acteurs ont tendance à prendre à parti le chercheur dont l'activité dénote une certaine performativité. La concession en Égypte, la tribu et le terroir au Maroc sont deux manières de territorialiser le patrimoine qui tendent à impliquer le chercheur dans les enjeux patrimoniaux d'une manière ou d'une autre.

L'enjeu de cet article est d'interroger la concession et le terroir comme formes spatiales de cadrage de la recherche créant l'incertitude de genre entre recherche et expertise. Cette incertitude est nourrie de non-dits et de malentendus entre les différents partenaires, mais aussi d'*habitus* et de modes de fonctionnement tacites qui remontent au moins au siècle dernier, et qui ne sont habituellement ni interrogés ni remis en question. L'incertitude constitue le terreau des relations entre tous les acteurs – y compris les scientifiques – qui se situent entre recherche et expertise, et qui profitent des malentendus pour construire leurs carrières et défendre leurs intérêts.

Notre réflexion s'appuie à la fois sur un nouveau regard concernant l'histoire de l'exercice des SHS dans les pays du Sud, mais aussi sur un certain recul par rapport à notre propre expérience de chercheurs. L'égyptologue en Égypte ou l'ethnologue et le géographe au Maroc ne peuvent en effet échapper à ces outils d'instrumentalisation de la recherche que sont la concession, la

tribu ou le terroir – tant du point de vue des conditions d'exercice du terrain que de la formation des catégories dans les différentes disciplines.

1. La concession et l'« expertise archéologique » en Égypte

En Égypte, le travail de l'archéologue ne peut se concevoir hors concession. Une concession est une portion de territoire, délimitée au feutre rouge sur une carte militaire, qui borne l'espace au sein duquel une équipe peut travailler. Une concession est un donc découpage arbitraire sur une carte. Elle tient compte au mieux de certaines limitations topographiques (*wadis*[3], cimetières, villages…), mais pas de l'extension et du territoire originel des sites à étudier. Dans presque tous les cas (sauf des sites exceptionnels au cœur de l'implantation urbaine comme les temples de Karnak et de Louxor), la concession se situe hors des terres cultivables et limitées par elles, et par les habitats contemporains (voir la carte de la concession anglaise de Hiérakonpolis : Friedman 2009). Cela provient de l'implantation des sites eux-mêmes qui – temples, tombes, pyramides, art rupestre ou habitats préhistoriques – sont situés hors de la zone anciennement inondable. Ils sont implantés sur les rebords rocheux qui bordent la vallée. Les concessions sont par conséquent en-dehors des territoires actuellement habités ou cultivés, et donc indépendantes des répartitions territoriales des différentes fractions de la population. En outre, les concessions sont des découpages territoriaux trop réduits (quelques centaines de mètres à quelques kilomètres carrés tout au plus) pour correspondre à des implantations humaines.

Une concession est d'abord attribuée par nationalité (française, allemande ou américaine, par exemple) et pour une institution (musée, centre de recherche…) qui finance son exploitation scien-

3. « Vallée », rivière en arabe.

tifique, mais aussi pour la conservation et la mise en valeur des monuments exhumés. Elle revient ensuite plus précisément à un chercheur nominalement, le directeur de la fouille. Elle n'est cessible ni à un autre chercheur de même nationalité (sauf autorisation spéciale des antiquités égyptiennes à la mort ou au départ en retraite du directeur initial par exemple) ni limitée dans le temps à condition d'y travailler régulièrement. On perd sa concession au bout de cinq ans sans y travailler. Certaines concessions actuelles ont plus de cent ans ! À ce jour, ce sont plus de 250 missions étrangères qui travaillent en Égypte sous le contrôle du ministère des Antiquités. De plus en plus souvent, les missions ont une double nationalité et une double direction entre une équipe et son directeur égyptien, et une équipe et son directeur étranger. Des spécialistes (anthropologues physiques, céramologues, palynologues...) de différentes nationalités font partie des équipes. Les chercheurs étrangers contribuent ainsi à la formation et à l'équipement de leurs collègues égyptiens. Ce sont les missions « conjointes ». Si, dans les premiers temps de l'égyptologie, le fouilleur était le seul spécialiste sur le terrain environné d'une noria d'ouvriers, le travail est désormais pluridisciplinaire et se fait en équipe.

En général, c'est une institution étrangère ayant un bureau au Caire qui prend la décision de demander une concession. Les plus importantes sont par exemple l'IFAO (Institut français d'archéologie Orientale), le DAIK (Deutsches Archäologisches Institut in Kairo) ou l'Egypt Exploration Fund (UK), l'ARCE (American Research Center in Egypt) et l'Österreichischen Archäologischen Institutes in Kairo. Le rôle diplomatique de ces institutions est considérable et pèse lourd dans les relations entre les deux pays. Un cas spécial d'attribution des concessions remonte aux travaux archéologiques de sauvetage de la Nubie avant la construction du haut barrage d'Assouan dans les années 1960. Pour mener à bien l'étude et le sauvetage des monuments et des sites qui allaient être recouverts par les eaux, le gouvernement égyptien, par le truchement de l'Unesco, avait lancé un appel international. L'Égypte avait promis dès le début d'attribuer des concessions aux pays qui l'aideraient (O'Connor 2009 : 63). En guise de remerciements, des

monuments mineurs ont été octroyés aux pays qui avaient participé au sauvetage. C'est ainsi que le temple de Dendur, d'époque romaine, se trouve maintenant au Metropolitan Museum de New York, le temple de Debod en Espagne, celui de Taffa aux Pays-Bas et celui d'Ellesiya en Italie. L'importance et la taille des concessions accordées après le sauvetage des monuments de la Nubie ont été proportionnelles à l'aide accordée. C'est ainsi que les USA ont pu choisir le site d'Abydos, la capitale religieuse de l'Égypte pharaonique (O'Connor 2009 : 64). Cette concession est toujours en cours de fouille par les Américains.

L'intégralité des vestiges à l'intérieur de la concession est du ressort de son titulaire, toutes périodes confondues. Il arrive ainsi de manière quasi systématique qu'un spécialiste de l'époque pharaonique ait aussi sur sa concession des vestiges romains ou un médiéviste des sites préhistoriques, etc. Le titulaire de la concession peut choisir de ne pas s'y intéresser ou de les sous-traiter avec un spécialiste concerné, de sa nationalité ou non. Mais le titulaire reste seul propriétaire intellectuel des découvertes faites sur son territoire et peut renvoyer à tout moment le chercheur « sous-traitant » en confisquant ses données. Toutefois, quelle que soit la valeur des objets, ils restent la propriété de l'État égyptien et ne doivent sous aucun prétexte quitter le territoire – pas même pour étude ou conservation. Le titulaire de la concession devient le propriétaire des données scientifiques qui y ont été recueillies et les exploitent comme il l'entend, mais l'État reste propriétaire souverain du patrimoine, de l'objet de recherche.

La territorialité de la recherche archéologique est une dimension importante et prégnante en Égypte. Même pour une simple visite, un chercheur occidental ne pénètre pas sur le terrain d'un autre sans son autorisation. Ces règles sont tacites et unanimement respectées. Visiter une concession sans accord de son *field director* est une marque d'impolitesse et de manque de savoir-vivre. Mais l'archéologue étranger ou égyptien n'est jamais totalement maître de son destin scientifique puisque celui-ci dépend de la concession qui lui sera accordée. Car si la demande du chercheur est formulée selon des problématiques chronologiques (telle ou telle période),

géographiques (dans une région précise du pays) et/ou par type de structures (nécropoles, habitats, monuments religieux...), l'attribution des concessions dépend de circonstances et de stratégies géopolitiques qui dépassent bien souvent l'archéologue. Cet état de fait est le produit de la longue histoire de chaque concession.

2. Concession, empirisme et nationalisme

La mise en place du système des concessions archéologiques est ancienne : elle apparaît à l'époque de Méhémet Ali ; elle est très liée à la situation politique du moment. Sous le règne du vice-roi d'Égypte (1805-1849), qui s'intéresse par ailleurs fort peu au patrimoine, des consuls généraux des différentes puissances européennes sont nommés en Égypte. Pour ce qui nous intéresse, les deux personnages remarquables sont le consul anglais Henry Salt (de 1815 à 1827), en rivalité ouverte avec son homologue consul de France, l'Italien Bernardino Drovetti. Les consuls généraux fondent leur autorité sur un firman (décret royal) accordé par Méhémet Ali pour le sultan Mahmud II (règne de 1808 à 1839). La lutte d'influence en Égypte entre la France et l'Angleterre se traduit par une course aux antiquités que se livrent les agents des deux consuls[4]. Ces agents, dont le célèbre Giambattista Belzoni, sont plus des pilleurs de trésors que des scientifiques chargés de constituer des collections d'œuvre d'art revendues ensuite aux musées européens. C'est par ces différentes collections Salt et Drovetti que sont constitués les fonds du British Museum, du Museo Egizio de Turin, du musée du Louvre et de celui de Berlin.

Seuls les consuls ont, en théorie, le droit de faire des fouilles grâce à leur firman. Mais ils accordent des concessions aux agents qui travaillent pour eux.

4. Christophe L.-A. (1979) « Belzoni et L'Égypte », Préface de l'édition revue des « Voyages en Égypte et en Nubie » de G. Belzoni (1820).

Les autorités locales se soucient peu de ce trafic d'antiquités. Au mieux facilitent-ils l'accès aux monuments pour ces Européens, comme le mentionne J.-F. Champollion dans sa correspondance : « *Le 3 mars, au matin, nous arrivâmes à Esna, où nous fûmes très gracieusement accueillis par Ibrahim-Bey, le mamour ou gouverneur de la province. Avec son aide, il nous fut permis d'étudier le grand temple d'Esna, encombré de coton, et qui, servant de magasin général de cette production, a été crépi de limon du Nil sur tout l'extérieur* »[5].

La recherche d'antiquités et d'objets à rapporter en Europe est alors la seule motivation à l'archéologie, même dans le cas de grands scientifiques comme Champollion : « *Je te dirai que j'ai fait commencer des fouilles à Karnak et à Gourna. Je suis déjà possesseur de dix-huit momies de tout genre et de toute espèce, mais je n'emporterai que les plus remarquables.[...] Tous les bronzes qui proviennent de mes fouilles de Karnak, et tirés des maisons mêmes de la vieille ville de Thèbes, à quinze ou vingt pieds au-dessous du niveau actuel de la plaine, sont dans un état d'oxydation complet, ce qui ne permet pas d'en tirer parti. J'ai mis à la tête de mes excavations sur la rive orientale l'ancien chef fouilleur de M. Drovetti, le nommé Temsahh (le crocodile), qui me paraît un homme adroit et qui ne manque pas de me donner de grandes espérances. J'y compte peu, parce qu'il faudrait travailler en grand, et que mes moyens ne suffisent pas. Il serait bon que j'eusse déjà les fonds supplémentaires que j'ai demandés. Le temps vole et je recevrai probablement une réponse définitive au moment où il faudra partir de Thèbes, le seul endroit où on puisse à coup sûr trouver de grandes et belles choses. Si je porte quelque bonne chose, ce sera un hasard d'un côté, et de l'autre une pure générosité de ma part, puisque je ne suis obligé d'apporter une collection d'antiquités au Louvre, – les fonds demandés pour cela m'ayant été refusés très sciemment* [6] ».

Ensuite, jusqu'aux premières décennies du XX[e] siècle, l'attribution d'une concession s'est faite par l'achat d'un droit acquitté par l'archéologue auprès des autorités khédivales. Ce fut la première forme de contrôle sur le patrimoine archéologique. Ce droit était

5. Champollion 1828-1829 (rééd. 1986 : 262).

6. Champollion 1828-1829 (rééd. 1986 : 248).

cessible d'un archéologue à un autre. Ainsi, en 1914, lord Carnarvon a racheté à Théodore Monroe Davis, un Américain, sa concession dans la vallée des Rois. Monroe la détenait depuis 1902. Sur cette concession, l'égyptologue travaillant pour lord Carnarvon, Howard Carter, découvrit la tombe de Toutankhamon. À cette époque, les institutions qui finançaient les opérations de fouille étaient propriétaires des objets trouvés. C'est Auguste Mariette, égyptologue français ayant créé le service des antiquités égyptiennes, qui avait interdit la sortie des objets d'Égypte et c'est encore à un Français, Pierre Lacau, que les Égyptiens doivent d'avoir sur leur sol le trésor de Toutankhamon. En effet, Lacau dut se battre pendant dix ans contre lord Carnarvon pour conserver au Caire tout le trésor du jeune pharaon, jusque devant les tribunaux où le poursuivait le mécène anglais.

Par le passé, de véritables guerres fratricides se déroulèrent entre les différents spécialistes des nations européennes et d'Amérique pour l'attribution ou la récupération des concessions. Ainsi le révèle, par exemple, la correspondance privée de l'égyptologue américain Andrew Reisner à propos des concessions sur le très convoité plateau de Giza : « *En décembre 1902, les trois soumissionnaires (à savoir l'Italien Ernesto Schiaparelli, l'Allemand Ludwig Borchardt et l'Américain A. Reisner) se sont rencontrés sous la véranda du Mena Hose Hotel. Chacun voulait une part du grand cimetière ouest. Il a été divisé en trois bandes orientées est-ouest. Trois bouts de papier numérotés de 1 à 3 ont été mis dans un chapeau. Mrs Reisner les a tirés un à un et présentés à chacun de nous. La bande sud est revenue aux Italiens, celle du milieu aux Allemands, et j'ai reçu celle du nord. Puis nous avons procédé à la répartition des pyramides. J'avais compris que les Italiens étaient intéressés par la première (Chéops) et les Allemands par la seconde (Khéphren). Je n'ai rien dit et je les ai laissés se chamailler. Quant ils ont eu tracé une ligne de partage entre la première et la deuxième pyramide, les Italiens, pensant que je réclamerais un tirage au sort, m'ont abandonné la partie nord de la zone à l'est de la première pyramide, à la condition que j'accepte la troisième pyramide (Mykérinos). C'était précisément celle que je voulais, mais j'ai bien sûr accepté leur offre* ». L'Égypte a parfois été le lieu d'affrontements diplomatiques entre des nations hostiles les unes envers les autres, et son patrimoine, l'objet d'un

marchandage continuellement relancé au gré des aléas de l'histoire politique mondiale[7].

À l'heure actuelle, la collaboration est de mise, essentiellement parce que les moyens humains, matériels et financiers demandés par la recherche ne peuvent plus être fournis par un seul pays. Le Service des Antiquités de l'Égypte est créé par l'égyptologue français Auguste Mariette en 1858. Son directeur, français, n'a de compte à rendre qu'au roi jusqu'à l'avènement de Nasser (Lauer 2000 : 31). Auguste Mariette est aussi le fondateur du musée de Boulaq, devenu le musée égyptien du Caire, destiné à accueillir les collections d'objets pharaoniques. Dans la première notice qu'il écrit pour ce musée, en 1858, Mariette note : « *Il y a quelque temps l'Égypte détruisait ses monuments ; elle les respecte aujourd'hui, il faut que demain elle les aime* » (Cité dans Lauer 2000 : 45).

Le service de conservation du patrimoine est devenu le CSA (Conseil suprême des antiquités) en 1994 et dépend alors du ministère de la Culture puis il devient le ministère d'État aux Antiquités en 2013. Depuis cette date, il est autofinancé par les revenus des entrées des monuments et musées du pays. La « ré-égyptianisation » de la gestion du patrimoine archéologique, voulue et mise en place par Nasser et poursuivie par la suite, avec une accélération à l'époque de Z. Hawas (dernier secrétaire d'État aux Antiquités, à la tête du CSA, de la période Moubarak), s'est faite sans pouvoir accorder à ce secteur les moyens matériels nécessaires. Aussi, tout en cherchant à faire en sorte que les Égyptiens reprennent en main leur patrimoine, comme l'ont fait les Grecs ou les Chinois, elle a accentué la dépendance vis-à-vis des acteurs occidentaux capables d'en supporter le coût, et détenteurs du savoir-faire nécessaire. De cette tension très palpable, résulte une exaspération et une frustration de part et d'autre. À l'heure actuelle, avec l'effondrement vertigineux

7. L'Égypte est dépendante des apports financiers internationaux, le pays étant sous perfusion américaine depuis des décennies. L'époque où Nasser entendait l'en affranchir est révolue. Les Égyptiens savent qu'ils n'ont que deux choses à monnayer pour attirer les fonds occidentaux : leur patrimoine culturel et leur position géo-stratégique. On peut se demander si, en quelque sorte, le patrimoine ne devient pas pour les Égyptiens le symbole de cette domination non seulement économique mais aussi technologique et culturelle.

de la fréquentation touristique en Égypte (et donc des rentrées financières induites), la situation est telle que la direction égyptienne des missions archéologiques n'a plus les moyens d'assurer le fonctionnement de son service. Du côté occidental, comme le rappelle Zeynep Ceylik : « *l'utilisation de l'archéologie par des politiques à tendance nationaliste dans les pays « sources », tels que la Grèce, l'Italie, l'Égypte, la Turquie, l'Iran et la Chine, est au cœur du débat* » (2010 : 272). Certaines voix commencent à avancer l'idée, teintée de paternalisme et de protectionnisme, de soumettre la gestion des patrimoines archéologiques des pays aux régimes instables à « l'intendance internationale » (*ibid*). C'est du moins l'argument principal qui est donné par les pays occidentaux (Angleterre, France et Allemagne en tête) pour justifier la non-restitution de pièces prestigieuses conservées dans leurs musées aux pays dont ils sont originaires et qui les réclament.

3. Rupture patrimoniale et continuités magiques

Néanmoins, face à la prédation dont ont fait preuve certains archéologues occidentaux à l'égard du patrimoine égyptien, se pose la question de savoir si cela a influencé le rapport de l'État et du peuple égyptien à son héritage pharaonique.

Le rapport des Égyptiens à l'égyptologie est complexe. C'est d'abord et avant tout une manne financière : la première source de revenus du pays (après les aides américaines) est le tourisme archéologique sur les sites d'époque pharaonique. C'est aussi l'image d'Épinal du pays dans le monde, image savamment entretenue. Ainsi, il est fréquent qu'en début de saison soient annoncées de manière fracassante de nouvelles découvertes. Le très médiatique secrétaire général du Conseil Suprême des Antiquités, Z. Hawas (démis en 2011), était coutumier de ces effets publicitaires, portant sur des travaux éventuellement menés un ou deux ans auparavant, mais annoncés seulement au moment opportun… Et il est d'ailleurs strictement interdit aux chercheurs étrangers d'an-

noncer eux-mêmes à la presse leurs découvertes. Pour les autorités égyptiennes, l'égyptologie est un moyen de pression. Elles considèrent que l'attrait des Occidentaux pour les vestiges pharaoniques est si fort qu'on pourra obtenir d'eux en compensation de très avantageux accords. L'accès au patrimoine se négocie toujours par l'attribution de concession.

On doit aussi probablement à l'influence de Z. Hawas le récent réinvestissement nationaliste du patrimoine ancien. C'est lui-même qui justifiait, en 2004, son interdiction à une équipe française de travailler sur la pyramide de Khéops en disant : « *C'est le sang égyptien qui a coulé pour construire cette pyramide, c'est aux Égyptiens que doit maintenant revenir la gloire des découvertes* ». Le patrimoine pharaonique a aussi toujours servi la cause du nationalisme comme argument permettant aux Égyptiens de se distinguer des autres peuples arabes et musulmans en tant qu'héritiers d'une grande civilisation, païenne mais antique.

Pour la majorité de la population, en particulier les musulmans, c'est un passé certes glorieux (qui vaut à l'Égypte d'être *Oumm al-Dounya*, « la mère du monde »), mais païen et lointain[8], donc méprisable. Dans l'Islam, on trouve des allusions péjoratives aux pharaons dans les sourates 26, 28, 40 et 66 du Coran. Pharaon représente ceux qui rejettent la vraie foi du fait de leur orgueil. L'enseignement de l'histoire de l'Égypte dans les écoles est très succinct et ne fait que peu de place à l'histoire pharaonique, et les jeunes et les adultes ne peuvent en retenir qu'une impression confuse. On observe le même déni dans l'enseignement universitaire : la faculté d'archéologie est l'une des moins prestigieuses, en ceci qu'elle demande un pourcentage de réussite au bac faible (environ 65 %) par rapport aux plus prisées (97 % pour l'économie et les sciences politiques). Un bachelier avec un bon niveau ne sera donc que rarement tenté par la filière archéologie, tourisme et patrimoine. Il n'est d'ailleurs d'archéologie que liée au tourisme, et donc au déve-

8. La dernière inscription en hiéroglyphes a été relevée dans la petite chapelle du temple de Philae et date de 432 ap. J.-C.

loppement économique qui traduit l'attrait du pays sur les ressortissants étrangers. Hormis à travers le tourisme, la filière archéologique est considérée, à juste titre, comme une voie de garage. Car l'État égyptien contemporain n'a ni cherché à former ses propres archéologues et égyptologues ni cherché à créer un nombre de postes à la hauteur du patrimoine. D'un autre côté, la communauté scientifique occidentale n'a jamais véritablement pris en compte l'apport des rares égyptologues égyptiens. D'après Donald Malcolm Reid, c'est le cas pour Rifaa al Tahtawi, Ahmad Kamal ou encore Ali Bahgat dont il dresse la biographie en parallèle de celles de Champollion, ou Maspero (2002). Enfin, le mépris à l'égard du passé pharaonique peut s'expliquer aussi par la véritable planification qui fut élaborée pour mettre à l'écart la population des sites pharaoniques, comme le relate avec précision l'ouvrage de Tim Mitchell (2002 : 203). Toutefois, cette mise à l'écart a tendance à s'effacer depuis quelques années puisqu'on tente de remplacer les touristes étrangers, qui font défaut, par un tourisme égyptien sur les sites.

On peut dès lors comprendre l'ambivalence du ressenti des Égyptiens autour de leur patrimoine préislamique : d'une part le rejet et la dévalorisation du fait de l'investissement exclusif et de l'intérêt monnayé des Occidentaux, le patrimoine rappelant la dépendance ; d'autre part la revendication identitaire de ce particularisme, en particulier par rapport aux autres pays arabes.

La seule part de leur passé qui mérite un réel intérêt aux yeux de la plupart des Égyptiens est la période médiévale avec les cultures toulounides (868-905 ap. J.-C), fatimides (969-1171 ap. J.-C) et ayyoubides (1171-1229 ap. J.-C). Si les habitants actuels de l'Égypte, hormis les Coptes, ne se reconnaissent pas du tout dans la culture pharaonique, il est paradoxal de noter que lorsqu'ils parlent des antiquités égyptiennes, cela signifie pour eux « antiquités pharaoniques » et seulement cela. Par exemple, le titre du Secrétaire d'État aux Antiquités pour la période préchrétienne est « Secrétaire d'État aux antiquités égyptiennes et gréco-romaines ». Si « égyptien » veut dire « pharaonique », et qu'eux-mêmes ne se reconnaissent pas dans cette civilisation, que recouvre leur identité de *Masri*, le mot de la langue arabe qui désigne un habitant de l'Égypte, *Misr* ?

La rupture remonte à l'époque ottomane et khédivale, lorsque les dirigeants du pays venant de Turquie ne se mêlaient pas à la population égyptienne, et ne parlaient pas l'arabe dialectal. Cette situation a perduré jusqu'à la révolution de Nasser (Kurhan 2010). Il apparaît assez rapidement que la concession archéologique et son appropriation progressive par les autorités nationales font écho à la construction même de l'identité égyptienne. Celle-ci n'existe pas, sur le plan juridique et politique, à l'époque ottomane et jusqu'en 1926. Le terme n'existe pas non plus et les habitants natifs d'Égypte ne sont au regard des autorités turques que des *ra'aya mahalliya*, des « sujets locaux ». Leur statut les distingue des étrangers (européens) qui vivent en Égypte et sont exempts de taxation, de conscription, etc. (Hanley 2013). La construction de l'identité nationale égyptienne va se refléter dans le régime d'attribution des concessions et dans la récupération progressive du patrimoine sous la présidence de Nasser. Il subsiste peut-être encore de cette période de l'histoire égyptienne cette rupture ressentie si nettement entre le passé et le présent et le sentiment de non continuité de l'histoire. Mais plus que le patrimoine lui-même, c'est la manière de l'administrer qui va servir de socle à la nation égyptienne. Grâce à la répartition des concessions, l'Égypte s'est construite sa place dans l'échiquier international, autant si ce n'est plus que par son engagement dans des conflits voisins et son rôle de leadership dans le monde arabe.

Cependant, la rupture n'est pas définitive. Dans son ouvrage *Negotiating for the Past: Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in the Middle East (1919-1941)*, James F. Goode (2007) rappelle le rôle majeur des intellectuels et artistes égyptiens qui ont mis leur créativité au service de la reconstruction d'une histoire égyptienne réconciliée avec son passé. Comme l'écrit Zeynep Ceylik : « cet éventail de personnalités s'étend des poètes (Abbas Mahmud Al-Aqqad) aux journalistes (Muhammad Husayn Haykal), et des politiciens (Sad Zaghlul) aux romanciers (Naguib Mahfouz). Ce sont ceux qui ont relié l'histoire stratifiée de l'Égypte – des temps pharaoniques à la période arabe à son identité culturelle du XX^{e} siècle » (Goode 2010/2011 : 273.) La production de ces penseurs constitue aujourd'hui un patrimoine national.

Quand à l'égyptologue d'origine occidentale ou américaine (l'intérêt des Asiatiques pour l'égyptologie restant anecdotique), il est souvent perçu comme un savant (*habir masri*) qui a, certes, le mérite, pour un Occidental, de s'intéresser à l'Égypte, mais qui a manqué de discernement dans le choix de sa spécialité. Ce qui a pour conséquence qu'il est censé mal connaître « la vraie Égypte » post hégire. Le fait que la plupart des égyptologues parlent mieux la langue hiéroglyphique que l'arabe ne fait que conforter leur opinion.

L'idée même des Égyptiens sur ce qu'est un égyptologue est générale et confuse. Au sein de la discipline, en revanche, un certain nombre d'approches et de spécialités existent et font que le terme concerne aussi bien un historien, qu'un archéologue, un historien de l'art, un philologue, un épigraphiste, un architecte, un juriste, voire un chimiste ou un médecin légiste. Leur dénominateur commun est la civilisation pharaonique, mais avec des approches très différentes dont certaines font mauvais ménage comme, traditionnellement, l'histoire et l'archéologie. Certains d'entre eux ne s'intéresseront qu'aux textes, quand d'autres ne traiteront que le bâti ou les squelettes humains. La somme des connaissances à maîtriser est telle à l'heure actuelle que chacun se spécialise sur une période plus ou moins longue de l'histoire pharaonique ou un aspect particulier. Certains spécialistes ne s'intéressent qu'à une seule dynastie, voire à un règne précis. Ces subtilités n'ont aucun sens aux yeux des Égyptiens (comme souvent du grand public occidental d'ailleurs) ; pour eux un égyptologue est avant tout une personne qui fait des fouilles (archéologue) qui lit les hiéroglyphes (philologue) et qui est aussi à l'aise avec la périodes des pyramides (début du III^e^ millénaire) que celle de la reine Cléopâtre (I^er^ siècle av. J.-C.).

D'un autre côté, de par sa proximité avec l'antiquité, l'égyptologue en acquiert presque des pouvoirs « magiques » comme autant de retombées de sa connaissance des savoirs anciens : nous avons pu ainsi constater qu'une copie d'amulette égyptienne bénéfique (un scarabée) était considéré par les Égyptiens contemporains comme un talisman particulièrement puissant et protecteur. Cet objet était issu du commerce et représentait un *fac simile* de bonne

qualité d'un type d'objets anciens. Les quelques personnes à qui nous en avons offert savaient pertinemment que l'objet avait été fabriqué en grande série, dans une manufacture contemporaine, mais c'est le fait que ce soit une égyptologue qui l'offre qui lui conférait son authenticité et ses vertus prophylactiques. Cette relation supposée entre l'égyptologue et la magie[9] provient, plus que de son commerce direct avec les morts qui est le lot de tous les archéologues, de sa capacité à lire les hiéroglyphes. Nous avons vu plus haut qu'est égyptologue, aux yeux du public égyptien ou occidental, celui qui sait lire les textes hiéroglyphiques. Or ce savoir perdu pendant 1 500 ans, entre la dernière inscription de Philae et le voyage de Champollion en Égypte en 1828-1829, voyage durant lequel il lit les inscriptions des monuments comme un livre enfin ré-ouvert, a fasciné et a été assimilé à un savoir occulte et magique[10]. Pourquoi les hiéroglyphes et pas l'écriture cunéiforme de Mésopotamie, par exemple, dont le sens a été perdu plus longtemps encore ? Probablement du fait de l'iconicité des signes hiéroglyphiques qui fait que si l'on identifie facilement le référent du signe (animal, objet, partie de corps humain...) et que le sens de l'inscription paraît à portée de main, elle n'en reste pas moins indéchiffrable et mystérieuse. La magie n'est qu'un volet de ces savoirs occultes élaborés depuis l'Antiquité à partir d'une supposée tradition égyptienne. Un grand spécialiste de la religion égyptienne ancienne, Erik Hornung, a exploré récemment cet héritage (Hornung 2002).

Un lien existe entre magie et Égypte pharaonnique dans le Coran : il s'agit des magiciens auquel Pharaon a recours pour défier

9. Dès 1922, Édouard Naville constate la propension des égyptologues à s'intéresser aux textes magiques, en rappelant notamment l'engouement qu'avait provoqué la traduction des papyrus magiques, notamment par Chalon en 1860 (1922 : 243).

10. Assimiler la capacité à lire les hiéroglyphes à un pouvoir magique est une représentation qui n'est pas propre aux Égyptiens contemporains. En Europe médiévale : « il ne faut pas oublier que l'Égypte est alors considérée comme le berceau de l'astrologie et que les vrais hiéroglyphes étaient probablement supposés renfermer des secrets magiques. D'où peut-être le silence à leur égard des humanistes qu'il fascinaient le plus comme Reuchlin, Pico, voire Ficin lui-même. Cette croyance aux accointances des hiéroglyphes et de la magie transparaît encore dans un texte de la fin du XVI[e] siècle. Tomaso Garzoni rapporte ainsi diverses hypothèses sur l'origine des hiéroglyphes égyptiens » (Balavoine 2001 : 39).

et confondre Moïse. Un affrontement de magiciens a lieu devant et à la demande de Pharaon qui tournera au désavantage de celui-ci (Coran, sourate VII, 103-137). Ainsi, puisque les Égyptiens musulmans de l'Égypte contemporaine ne se sentent pas héritiers du passé pharaonique, si ce n'est dans la continuité d'occupation du sol, la persistance entre passé et présent serait plus à chercher dans la magie. Celle-ci, étroitement associée à la médecine dès l'Antiquité[11], était l'une des « sciences » rationnelles dans laquelle les prêtres, celui du plus petit village jusqu'à celui de la famille de Pharaon, étaient censés avoir acquis de grandes connaissances.

L'égyptologue serait alors un expert dont le savoir et les compétences ont d'importantes retombées touristiques, donc économiques, pour les dirigeants, et des accointances avec la magie, du fait de leur pratique de la langue hiéroglyphique, et les savoirs qui sentent le souffre, pour le restant de la population.

L'histoire de la concession archéologique en Égypte, qui reste à écrire, peut être prise comme un reflet fidèle de celle de la relation de l'Égypte avec les pays occidentaux et de ce fait, de sa manière de se définir et de s'inscrire dans son rapport à l'Occident. Or, c'est de cette histoire que dépend tout le travail de l'archéologue en Égypte, puisque malgré ses mutations et ses changements d'attribution, la concession reste, jusqu'à l'heure, le seul cadre légal pour la recherche en égyptologie. Cette particularité de la concession fonde la spécificité du travail archéologique en Égypte, au même titre que la présence des pyramides ou des hypogées peintes.

4. La tribu marocaine : de l'unité d'observation à l'unité administrative

Au Maroc, l'enquête ethnographique, sociologique ou géographique dans le monde rural a le plus souvent été réalisée dans le

11. Une littérature assez abondante existe sur la magie durant la période pharaonique, appelée *Héka*. Une des références récentes et complètes est Koenig (1994).

cadre de la tribu. La tribu, traduction du terme arabe *kabila* ou berbère *taqbilt*, désigne au Maroc l'entité sociale et politique la plus commune à laquelle peuvent s'affilier différents lignages – sans pour autant se référer à un ancêtre commun. En tant que telle, la tribu, nomade ou sédentaire, existe avant l'arrivée du protectorat français et constituait l'unité de base de l'organisation segmentaire et décentralisée du Maroc dont le seul pivot fédérateur résidait dans la fonction religieuse du Sultan (Gellner 2003 ; Jamous 1981). « *Depuis toujours fortement régionaliste, la société marocaine était structurée en confédérations de tribus dont le pouvoir se limitait, le plus souvent, aux territoires qu'elles occupaient. Ces confédérations étaient composées de tribus, elles mêmes formées de fractions constituées de douars habités par des lignages différents, chacune des unités gardant une certaine indépendance politique à l'égard des unités qui les englobent, un peu à la manière de poupées russes qui s'emboitent tout en restant autonomes. Chaque niveau de ces espaces gigognes était relié à d'autres espaces plus ou moins lointains, au gré des alliances et des solidarités économiques et politiques. Les grandes alliances politiques entre différentes tribus ou fractions ont toujours permis dans l'histoire du Maroc d'échapper aux clivages ethniques, notamment entre berbères et arabes. Les leff, groupes d'alliance inter-confédérations dans l'Anti-Atlas et le Haut Atlas, regroupaient ainsi des tribus d'origine ethniques diverses* » (Aderghal & Simenel 2012 : 63).

Toutefois, il s'agit de relativiser l'approche substancialiste de l'entité tribu, car si chaque tribu a un nom qui la distingue des autres, celui-ci reflète une réalité démographique changeante, et une « structure sociale élastique » (Aderghal 1993 : 121). L'histoire du Maroc est ainsi faite du mouvement incessant des tribus entre plaines et montagnes, entre Sud et Nord, si bien que de nombreuses tribus se sont succédées sur un même territoire. De ce fait, les groupes s'enrichissent d'éléments nouveaux et s'appauvrissent en perdant leurs familles souches (Aderghal & Simenel 2012 : 62), mais les noms persistent[12].

12. Par exemple, les Zemmour et les Zaïan du temps de Moulay Ismail ne sont pas ceux du XXI[e] siècle.

Avant l'imposition du protectorat français au Maroc, dès la fin du XIX[e] siècle, la tribu devient l'objet central des premiers chercheurs occidentaux en SHS, notamment les Français. Sans la définir théoriquement, la tribu était choisie par ces pionniers comme sujet d'étude, car elle constituait la forme d'organisation sociale et politique la plus tangible au sein des populations du Maroc. Dès le départ, la tribu a donc été l'unité d'échantillonnage pour appréhender la diversité culturelle du Maroc. Dès 1898, Edward Westermarck (1862-1939), anthropologue finlandais, innove le premier en choisissant quatorze tribus et deux villes représentatives de la population marocaine (Rachik 2012 : 20). Westermarck semble avoir obéit à sa propre intuition et n'était au service d'aucune nation impérialiste. Dans la foulée, les anthropologues français s'inspirèrent de Westermarck en prenant la tribu comme unité d'étude. Par exemple, Edmond Doutté (1867-1926), officier et chargé de mission par la France dès 1900, sélectionna trois grandes tribus, les Chaouia, les Doukkala et les Rehamna, dont il publia les monographies entre 1905 et 1916[13]. Au même moment, la mission scientifique dirigée par Édouard Michaux-Bellaire (1857-1930) à partir de 1906, découpa le Maroc en villes et tribus réparties par auteurs pour créer une collection encyclopédique du savoir ethnologique, véritable corpus de la connaissance de la société marocaine. Georges Salmon et Édouard Michaux-Bellaire développèrent et imposèrent ainsi l'approche monographique comme méthode de compréhension des sociétés marocaines, mais toujours dans l'esprit de la compilation. Toutes ces missions à caractère « ethnographique » au Maroc étaient patronnées par le Comité de l'Afrique française et soutenues par les gouverneurs généraux en poste en Algérie d'où elles étaient ordonnées (Doutté 1914 : 6). Doutte témoigne ainsi que « *les explorateurs qui ont préparé naguère la plus grande extension du domaine français de l'Afrique du Nord furent presque tous par quelque côté algériens : les uns étaient fils du pays ; un autre y fit*

13. Les ouvrages principaux d'Edmond Doutté sur le Maroc sont *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1909), et deux pittoresques récits de mission, *Marrakech* (1905) et *En tribu* (1914), ainsi qu'un article publié dans le Bulletin de l'Afrique française (1905, supplément n° 1) : « L'organisation sociale et domestique des Haha ».

ses premières armes scientifiques ; un autre encore s'y préparait à ses audacieux voyages » (Doutte 1914 : 5).

Le protectorat mis en place en 1912, les officiers anthropologues furent envoyés d'office dans telle ou telle tribu par les autorités coloniales en accord avec le ministère de l'Instruction publique et celui des Affaires étrangères. L'armée était au service de la puissance coloniale pour établir l'inventaire organisé des ressources humaines et naturelles et définir le cadre géographique de gestion de cette colonie. L'objectif était d'accumuler le maximum de connaissances pouvant permettre une compréhension totale et la manipulation du pays et de son image. Une démarche que Jacques Berque résuma dans la formule de « l'ère du bureau arabe », en référence à la politique mise en œuvre par le premier résident général du protectorat français au Maroc, le général Lyautey (1854-1934), dans une tradition toute algérienne de collecte de l'information sur les tribus par des officiers de renseignement devenus des officiers des Affaires indigènes affectés à des bureaux de contrôle. Une partie seulement de ces notices de tribu fut publiées par ces officiers chercheurs dans des périodiques créés pour l'occasion comme *Archives marocaines, Archives Berbères, l'Afrique Française* ou encore la *Revue de Géographie Marocaine* (Adam 1972 : 27). Les monographies, regroupées dans les Archives Marocaines, sont désignées sous le titre « Villes et tribus du Maroc. Mission scientifique du Maroc ». Une note précise clairement que les « *documents et renseignements publiés le sont sous les auspices de la Résidence générale au Maroc* ».

Dans les années 1920, Robert Montagne (1893-1954), ancien officier de marine, remarqué par Lyautey qui l'embauche dans les bureaux des Affaires indigènes, est l'un des derniers à réaliser des monographies tribales sans se cantonner à une tribu mais à une grande région, en l'occurrence le sud du Maroc. Après lui, c'est la politique du « à chacun sa tribu », expression qui résume la manière dont l'anthropologie coloniale s'est déployée dans les années 1930 sur le terrain marocain. Le plus connu des anthropologues français de la période coloniale, Jacques Berque (1910-1995), étudie surtout la tribu qu'il avait la charge d'adminis-

trer, à partir de 1947, les Seksawa[14]. Cette politique de spécialisation tribale est à relier au projet de mise en place du « dahir berbère », du 16 mai 1930, dont l'objectif avoué était de faire participer les populations berbérophones au projet colonial. Ce dahir (décret royal) s'inscrit dans la continuité de « *la politique berbère du protectorat depuis 1912* » nourrie des premières enquêtes ethnographiques sur les tribus (Lafuente 1999 : 141). Les dispositions prises alors même que la pacification du pays en était à ses débuts furent « *la reconnaissance aux tribus berbères d'être régies par leurs lois et coutumes propres* » (dahir du 11 septembre 1914), la création des « *djemaa* (assemblées) judiciaires » (dahir de 1915), la mise en place d'assemblées locales avec des prérogatives administratives placées sous l'autorité d'un « caïd » (niveau de la tribu) ou d'un « cheikh » (niveau de la fraction, *cf.* dahir du 21 novembre 1916). La nouveauté stratégique de l'arsenal juridique mis en place par le protectorat était de reconnaître des particularités d'ordre ethnique et judiciaire aux populations berbères tout en fixant les entités tribales dans des unités administratives délimitées. La tribu mise en district, et l'ethnie mise en avant dans la reconnaissance de la primauté d'appartenance territoriale et d'accès à la ressource, fut une politique généralisée à l'ensemble du Maroc rural par le protectorat, une vision partagée et appuyée par les travaux de l'anthropologie coloniale (Aderghal & Simenel 2012 : 64).

5. De la spécialisation tribale à l'expertise ou l'espionnage

Mais la spécialisation tribale n'était pas l'apanage des Français. Dans les années 1950, certains Américains et Anglais devinrent les chantres de l'ethnographie des tribus comme David Hart, avec les Aït Atta, et surtout les Aït Wariaghel du Rif. À la différence des

14. N'oublions pas de citer aussi André Adam (1911-1991), contemporain de Jacques Berque mais spécialisé sur les tribus du Souss (Sud-Ouest marocain).

Français, ces derniers avaient toutefois tendance à choisir de grands ensembles tribaux, souvent des « confédérations » pour la tradition anthropologique britannique (Rachik 2012 : 20). Cependant, il est intéressant de constater que l'approche des ethnographes anglais ou américains ne divergea pas vraiment de celle déployée par l'anthropologie coloniale ; plus encore, ces travaux ne remirent pas en question l'entrée par la tribu ni même sa définition[15]. Aussi est-il difficile de distinguer la littérature coloniale de la littérature scientifique au sujet de la tribu au Maroc, les deux étant le plus souvent entremêlées. Les anthropologues de la période coloniale, qu'ils soient français ou d'une autre nationalité, se sont tous consacrés à trois principaux domaines de la vie quotidienne des Marocains : l'organisation sociale et politique, la religion et le folklore, le territoire et ses ressources. De ce fait, la distinction académique entre leurs recherches résidait plus dans le choix de la tribu elle-même, c'est-à-dire dans le cadre d'étude, que dans les thématiques abordées ou la façon de les traiter. La réputation des auteurs tenait avant tout à la tribu qu'ils avaient étudiée, et *vice versa*. On associe alors les Seksawa à Berque, les Doukkala à Doutté et les Aït Atta à Hart… Le protectorat français a ainsi cadastré la recherche en SHS sur le Maroc intérieur en attribuant des chasses gardées aux chercheurs tout en les transformant en experts des tribus, légitimés politiquement. La spécialisation tribale de l'anthropologie et des autres disciplines des sciences coloniales au service du protectorat français a incontestablement participé à faire naître l'esprit d'expertise dans le champ des SHS au Maroc.

Plus les monographies s'accumulent, plus la tribu devient une entité concrète aux limites bien définies et à la substance figée, mais sans que sa structure soit élucidée pour autant. La réalité de la tribu devait d'abord s'ancrer de manière définitive dans le territoire. La cartographie des tribus a depuis toujours accompagné la production des connaissances sur les populations du Maroc mais, avec le protectorat, elle devint un outil méthodologique d'étude, de gestion

15. Il est possible que d'une manière ou d'une autre, les Américains et les Anglais devaient se soumettre au cantonnement tribal de la recherche ethnologique imposé par les autorités coloniales.

et de contrôle des tribus. Robert Montagne dépassa le simple stade de la cartographie pour tenter de comprendre comment la tribu berbère de montagne prend forme spatialement. Il développe la dimension géographique et territoriale de la tribu. Ce dernier va jusqu'à proposer la métaphore du canton français métropolitain pour la tribu qui, aux yeux du montagnard berbère, constituerait « *la véritable patrie* » (Montagne 1930 : 170). Si la tribu, telle que la définissent les anthropologues de la période coloniale, dispose d'un cadre géographique et juridique bien défini, les logiques de sa structure échappent totalement à l'analyse, tant et si bien qu'en 1954, deux ans avant la fin du protectorat français au Maroc, Jacques Berque finit par poser la question : « *Qu'est ce qu'une tribu marocaine ?* ». Pendant tout ce temps, alors même qu'elle était l'entrée imposée à toute enquête ethnographique au Maroc, tout du moins en monde rural, la tribu n'a jamais été comprise ni définie du point de vue de son fonctionnement interne. Une première réponse lançant vraiment le débat viendra une décennie plus tard avec les travaux d'Ernest Gellner (1925-1995) et la théorie de la segmentarité selon laquelle la logique sociale répond à une logique spatiale des unités segmentaires dont la plus étendue est la confédération tribale (Gellner 1969). Certes, la tribu, *qabila*, constitue une référence incontournable de la réalité sociale des populations du monde rural marocain, mais en la choisissant comme cadre d'étude exclusif aux dépends des autres, l'anthropologie a formalisé son savoir, le coupant des autres approches et d'autres objets (la parenté, les réseaux, la hiérarchie) susceptibles de compléter la compréhension des relations entre les différents niveaux de réalité et les différents niveaux de la vie sociale. En focalisant son regard sur la tribu, l'anthropologie coloniale a figé son dynamisme et effacé ses irrégularités pour en donner l'image d'une réalité sociale homogène et stable.

La production de la connaissance post-protectorat par les anthropologues occidentaux, français et autres, a plus ou moins rompu avec la spécialisation tribale. L'ouvrage de Clifford Geertz (1926-2006) est à ce titre des plus novateurs puisqu'il choisit comme cadre d'étude non plus une tribu mais un souk, un marché

rural à Sefrou. Comme l'explique Rachik (2012), les Américains cherchaient à cette époque à décloisonner socialement le champ d'étude de la tribu tout en restant dans un cadre géographique précis. Cependant, la spécialisation tribale est resté majoritairement pratiquée jusqu'à aujourd'hui. Mais les auteurs ayant produit les connaissances les plus originales s'avèrent être ceux ayant pris la tribu comme prétexte pour l'articuler avec d'autres réalités sociales, comme les confréries, les grands espaces culturels tels le Rif ou le Souss, l'État, la communauté des musulmans (*umma*)... L'ouvrage de référence en la matière reste *Honneur et Baraka* de Raymond Jamous (1981) dont l'innovation pour l'époque consiste à partir des valeurs sociales qui, elles, n'ont pas de frontières nettes, pour comprendre la manière dont un ensemble de tribus berbères se positionne par rapport à d'autres cadres de la vie sociale, tels que la région, le Rif, le pays, le Maroc, la communauté religieuse, l'Islam... L'auteur prend la tribu comme unité d'étude pour la questionner au niveau d'autres échelles plus globales, ouvrant ainsi la voie à la problématique du cosmopolitisme tribal.

Néanmoins, l'épisode de la spécialisation tribale de l'anthropologie a laissé des traces dans la perception que les populations rurales du Maroc ont du chercheur en SHS. L'amalgame entre administration coloniale, armée et recherche est ainsi récurent dans les discours. De par leurs connaissances accumulées sur le terrain, qu'elles soient d'ordre linguistique, historique, généalogique, ethnobotanique ou autres, les chercheurs, plus particulièrement les ethnologues, qu'ils soient marocains ou étrangers, finissent par être appréhendés comme des experts par les membres des tribus qu'ils étudient. Et cela date de la période coloniale si l'on se fit à l'histoire de Jacques Berque, considéré par les Seksawa comme leur véritable ambassadeur au vu de son savoir sur leurs traditions et leur culture, ou encore à l'histoire du colonel Justinard (1914-1954), officier des Affaires indigènes, surnommé le *qebtan chelh* encore aujourd'hui par nombre de vieillards du Souss, alors que sa présence remonte à presque un siècle (Agrour 2007). Sur ce dernier, de nombreuses histoires circulent, mettant en scène ses connaissances en matière de tradition orale et écrite, ce pourquoi on le désigne par le terme

de *qebtan chelh*, traduisible par « le capitaine chleuh », du nom donné à celui qui parle le tachelhit, dialecte berbère du Sud-Ouest marocain. L'une de ces histoires relate comment après être devenu un spécialiste de la confédération tribale des Aït Ba'amran, le colonel localisa un manuscrit magique redoutable qu'il tenta de dérober au savant religieux qui le détenait (Simenel 2012 : 58). Expert, Justinard est donc aussi perçu comme un espion et un voleur de savoir. Son image, loin d'être une occurrence, et loin d'être exclusive aux officiers des Affaires indigènes, véhicule l'archétype même du chercheur en SHS tel qu'il est pensé par les populations tribales du Maroc. C'est ainsi que l'ethnologue est aujourd'hui souvent pris pour un espion, du moins au premier abord, détaché des services secrets occidentaux ou du ministère de l'Intérieur marocain (Simenel 2010). La spécialisation tribale mise en place par la colonisation a ainsi abouti à formater l'idée populaire selon laquelle derrière la démarche ethnographique se cache toujours une expertise au service d'intérêts politiques.

6. De la tribu au développement en passant par la géographie

Au Maroc, dès la Libération, la tribu comme cadre d'étude fut une approche bannie du champ des SHS. Parallèlement, pendant longtemps, l'anthropologie fut perçue par les autorités locales marocaines comme une « science du renseignement », à l'image d'une anthropologie coloniale dont l'objectif était de récolter un maximum d'informations sur la vie des Marocains afin de mieux les asservir. L'anthropologie et l'ethnologie sont des disciplines tabous, malgré les nombreuses publications depuis les années 1970. Jusqu'à peu, aucun enseignement universitaire de ces disciplines n'était délivré au Maroc. La plupart des anthropologues marocains exercèrent leur recherche de manière clandestine, voire souterraine, en étant intégré à des laboratoires ou à des institutions dédiés à d'autres disciplines. Les principales disciplines qui ont

abrité l'anthropologie au Maroc relevaient des études rurales, de l'agronomie, de la sociologie et de la géographie rurale, en passant par les sciences pastorales. La prise en charge de l'anthropologie par les sciences de la ruralité fut donc totale au Maroc. Elle témoigne du souci des autorités marocaines, plus particulièrement des ministères de l'Agriculture et des Eaux et Forêts, ainsi que des grandes agences de développement, de s'approprier les outils de l'enquête sociologique et ethnologique pour intégrer la dimension humaine à l'aménagement du territoire. En 1961, Nicolas Georges explique à quel point les sciences de la ruralité au Maroc s'inspirent et se construisent sur l'héritage de l'anthropologie coloniale et notamment de la méthode ethnographique. D'après l'auteur, les trois travaux de référence de la sociologie rurale marocaine sont ceux de Michaux-Bellaire, de Robert Montagne et ceux de Jacques Berque (Georges 1961 : 527). L'anthropologie coloniale a ainsi trouvé son prolongement dans les sciences de la ruralité, en pérennisant la méthode ethnographique, mais pas l'entrée, la tribu, toujours dans le cadre d'une application pratique : celle du contrôle des populations rurales et de leurs rapports à l'environnement, vieil héritage du protectorat et des bureaux des Affaires indigènes.

Une fois l'anthropologie bannie du Maroc, c'est aussi la géographie qui prit le relais comme discipline phare au service des politiques publiques sur la ruralité. Au Maroc, tout comme l'anthropologie, la géographie dans son acception française, s'est dès le départ confondue avec l'aventure coloniale et le façonnement de tout un territoire selon une logique d'intervention faisant référence au modèle de la circonscription administrative, civile ou militaire. L'œuvre de l'Association de géographie marocaine, organe d'expression de géographes spécialisés ou amateurs, créée en 1916, fut liée à l'action de la colonisation. Dans une première période, le travail des géographes était essentiellement exploratoire et s'appuyait sur les militaires pour accéder aux territoires conquis et dont les tribus étaient soumises. Dans ces conditions, « *les liens entre géographes et militaires étaient donc si étroits qu'il est difficile de distinguer ce qui revient aux uns et aux autres dans le progrès de la connaissance géographique du pays*

pendant les douze premières années du protectorat » (Naciri 1989 : 18). Pour les mêmes raisons que l'anthropologie, la géographie aurait donc pu être bannie du champs universitaire marocain, mais cela ne fut pas le cas car, très vite, les géographes tant marocains qu'étrangers prirent position en faveur du développement national.

Aux premières années de l'Indépendance, fut organisé le premier colloque de géographie appliquée par la section de géographie de la Faculté des Lettres et de l'Institut Scientifique, sous l'égide du Comité de Géographie du Maroc[16]. Son organisation exprime l'activisme des géographes pour fonder une géographie appliquée, débarrassée de l'emprise de l'héritage colonial et démarquée de l'orientation théorique de la géographie quantitative et/ou marxiste de l'époque. Dans les thèmes abordés dans le domaine agraire par exemple, on note ce que furent les préoccupations des géographes de l'époque devant une campagne caractérisée par la juxtaposition de systèmes de production issus de différentes périodes (Le Coz 1965 et 1968).

Les thématiques de prédilection s'articulaient autour des structures agraires et des modes d'organisation rurale à l'échelle locale des terroirs et des finages villageois. Cette tendance de la géographie à l'application s'est prolongée par la suite au point de se confondre avec la recherche universitaire. Les terrains choisis par les chercheurs marocains pour effectuer leur thèse correspondaient souvent aux aires des projets dirigés par l'État. Ce mélange des genres ira jusqu'à l'incorporation du chercheur dans l'équipe chargée de l'étude des projets. Si la géographie humaine s'est trouvée prisonnière de terrains structurés selon des découpages administratifs, la commune remplaçant la tribu, la géographie physique fit, quant à elle, grand usage de l'entité correspondant au « bassin versant » en étroite collaboration avec l'administration des Eaux et Forêts. Les géographes, dans un rôle d'experts des organismes publics ou privés, se sont rapidement vus contraints d'adhérer à la vision du Maître d'ouvrage sur les problèmes à traiter, leur faisant courir le

16. Colloque organisé en juin 1962 auquel participèrent trois éminents spécialistes de ces questions, les professeurs Dresch (Paris), Tricart (Strasbourg), Philiponneau (Rennes). *Cf.* le Compte rendu paru dans *La Revue de Géographie du Maroc* (1).

risque de cautionner des décisions technocratiques qui pouvaient s'avérer impopulaires et inappropriées.

Pour le géographe qui fait de la géographie fondamentale, faire œuvre de science signifie coller à la réalité du terrain, adopter la terminologie vernaculaire, chercher à démontrer les spécificités qui font de ce terrain un cas unique, dans la pure tradition idéographique, sans prise en compte de la dimension nomothétique d'une géographie en plein renouveau dès le lendemain de la seconde guerre mondiale (Claval & Sanguin 1996). Le savoir produit par la recherche académique s'est rapproché de la demande des bailleurs de l'expertise internationale, friands de terminologie pouvant renvoyer aux spécificités locales considérées comme des valeurs standard au mépris de la diversité des situations rurales. Le leitmotiv de l'expertise en vogue actuellement est que l'utilisation de catégories « ethno-territoriales » (terroir, tribu, douar ou *jmaa* – assemblée villageoise) permettrait la mobilisation des populations bénéficiaires et leur intégration aux différentes actions de développement que les experts conçoivent, avec la participation supposée de ces mêmes populations[17]. Une fois identifiées, ces catégories sont soumises à une mutation sémantique pour être adaptées à la problématique des projets dont ils deviennent les « termes magiques ». Or, ces catégories socio-spatiales sont héritées d'une autre époque et leur fonctionnalité n'est pas toujours vérifiée, quand elle n'est pas totalement ré-impulsée artificiellement. C'est dans ce contexte que le « terroir » est né au Maroc (Aderghal 2005).

Au Maroc, sur bien des points, les géographes comme les anthropologues, ont ainsi préparé le terrain de l'expertise au service du développement pour les autres disciplines, notamment les sciences de la ruralité.

17. Un bon exemple de ce genre de démarche développementaliste est présenté dans l'article de Mohamed Mahdi (2009).

7. Le terroir et le retour à l'échantillonnage « scientifique »

Suite à l'ouverture des grands chantiers de développement dans le monde rural marocain lancés depuis une décennie, les chercheurs en SHS, notamment les anthropologues et les géographes, semblent de nouveau conviés à participer officiellement et à travailler conjointement sur un objet nouveau : les terroirs. Cette initiative s'inscrit dans un nouvel élan de l'étude du monde rural marocain. Dans le cadre du « Plan Maroc vert » qui a pour objectif le développement d'une « agriculture plurielle ouverte sur les marchés extérieurs, territorialement diversifiée et durable », et notamment son « piller 2 » consacré aux « économies rurales marginales », on assiste à une dynamique lancée par les politiques qui mettent les terroirs sur le devant de la scène en tant que pivots d'un nouveau développement rural. Les chercheurs sont sollicités en tant qu'experts pour identifier telle ou telle spécificité locale et évaluer leur valeur plus économique que sociale. Dans ce cadre, le chercheur n'est pas le spécialiste d'une tribu, mais un pisteur de filières de produits de terroirs sillonnant les régions à l'affut du précieux sésame ! Au niveau des conditions d'exercice de la recherche sur le terrain, cela change tout. Les séjours de terrain sont plus courts et ciblés et les chercheurs sont dispensés de maîtriser la langue locale : ils sont le plus souvent accompagnés d'assistants traducteurs. Enfin, les missions sont collectives et pluridisciplinaires.

Il peut sembler surprenant de constater que des disciplines comme la géographie et l'anthropologie sont convoquées avant tout pour leur capacité à renseigner et à comparer les informations, et non à les analyser. Le chercheur en SHS est là pour échantillonner les terroirs et découvrir la précieuse spécificité, ce qui n'est pas sans rappeler la démarche des premières missions de reconnaissances ethnologiques. Finalement la société locale n'est plus perçue pour ses spécificités propres, mais pour ce qu'elle pourrait apporter de spécifique à la globalité. Ces programmes ou les appels d'offres qu'ils génèrent invitent donc les chercheurs à se limiter à la question de la pertinence exogène, à la réputation de ces spécialités

locales. De fait, pour qui sont-elles des spécialités ? Pour les consommateurs potentiels, les touristes, les experts, les acteurs locaux, voire les États… Le chercheur se voit emprisonné dans une posture « du quoi ou du qui » (quelles spécificités locales pour quels acteurs ?) et non « du comment » émergent ces spécificités locales, comment elles se stabilisent et se transforment. Toute approche phénoménologique de l'émergence d'une spécialité locale se voit ainsi bloquée, car la vision d'expert se construit sur des critères et non sur des perceptions où se refléteraient des manières de vivre la réalité du territoire. Pourtant, la négociation se situe aujourd'hui au niveau de la rencontre entre des points de vue différents sur ce qui fait spécialité locale, et pourquoi.

La question du terroir est d'autant plus sensible que la notion est typiquement française (Berard & Marchenay 1995), contrairement à la notion de tribu qui a son équivalent en arabe comme en berbère. Cette notion s'enracine en France dans une tradition paysanne ancienne, aujourd'hui révolue, devenue commerciale depuis plus de 50 ans par le biais de la promotion de « produits de terroir » comme base de consolidation des dynamiques économiques et culturelles de territoires ruraux particuliers (Maclouf 1985). Le terroir en France est souvent teinté de revendications identitaires, comme en Corse, dans le Pays basque, en Bretagne ou encore en Alsace pour d'autres raisons historiques. Le fromage corse, le piment basque, le beurre breton ou la choucroute alsacienne sont autant de produits imprégnés de valeurs identitaires détournés comme slogan publicitaire garant de l'authenticité du produit. Le détournement identitaire de la mise en terroir commence à se développer au Maroc. Dans la logique du produit de terroir, la société est effacée : on fait référence à une entité territoriale supposée porteuse d'une identité. Par contre, délesté de toute identification à la société locale, souvent pluriethnique, les premiers produits de terroir portent l'image d'une identité de groupe spécifique. On parle ainsi de l'huile d'argan des femmes berbères, occultant le fait que de nombreuses communautés arabophones vivent de l'arganier dans la zone et l'exploitent tout autant que leurs voisins berbérophones. Réifier l'ethnie au dépens de la société, le jeu peut s'avérer dange-

reux. Cependant, au Maroc, la notion de terroir était encore méconnue des politiques il y a quelques années. Aussi, la question se pose légitimement de savoir quelles seront les conséquences du transfert de cette notion d'une aire culturelle vers une autre quand on sait les profondes mutations qu'avaient provoquées le transfert de la notion de frontière un siècle auparavant. Face à un tel défi, la vocation des sciences sociales est de confronter la notion de terroir, conçue au nord de la Méditerranée, aux différentes manières dont les paysans des sociétés rurales des rives sud et est vivent, gèrent et transforment leur rapport au territoire, à l'environnement et à leurs ressources. Il ne s'agit pas d'identifier si tel ou tel territoire peut être qualifié de terroir ou si telle spécificité locale est bien un produit de terroir.

Il est intéressant de constater que le Maroc rural présente justement des configurations assez originales de ce que pourrait être un « terroir marocain » qui prêteraient à revoir certains présupposés de la notion. De manière générique, la production alimentaire paysanne est définie par opposition à celle que les Marocains désignent comme « occidentale », *roumi*. Le couple de terme « *beldi/roumi* », employé fréquemment au Maroc mais aussi dans d'autres pays du Maghreb et du Maschrek pour qualifier des produits d'origine végétale ou animale, différencie littéralement « ce qui vient du pays (au sens de "paysan") » de « ce qui vient de l'Occident ». Cependant, l'opposition entre produits *beldi* et produits *roumi* ne traduit pas une réalité historique, bien au contraire. Au Maroc, le couple *beldi/roumi* met en opposition deux produits classés dans la même famille, mais qui diffèrent par leur mode de production et de distribution : *beldi* spécifie la production paysanne qui relève de la sphère domestique, alors que *roumi* s'applique à des produits cultivés de manière intensive ou industrielle, et qui sont intégrés à un réseau marchand global. Néanmoins, contrairement au concept de « produit de terroir » tel qu'il est employé dans la législation européenne, l'appellation *beldi* ne signifie pas que le produit est revendiqué comme endogène, autochtone, voire endémique ; au contraire, on ne cherche pas à cacher l'origine exogène de certains produits considérés pourtant comme *beldi*, tels le safran ou le piment par

exemple. Certains de ces produits *beldi* sont ainsi réputés venir d'ailleurs, colportés notamment par les saints musulmans venus de contrées lointaines (Simenel 2010).

Si les produits de terroirs sont originaires d'ailleurs, le terroir ne semble pas être celui des autochtones. Un peu partout dans le monde rural marocain, plus particulièrement dans le sud (Souss et Sahara), les traces tangibles d'anciennes occupations du sol sont souvent attribuées à de mythiques populations chrétiennes. De nombreuses ruines d'habitations ou de greniers fortifiés de construction locale, ainsi que des gravures rupestres et autres tumuli, sont attribués à d'antiques chrétiens que l'on appelle *roumi*. On se déleste davantage de l'ancienneté d'occupation du sol qu'on ne la revendique. Toute cette composition et interprétation du paysage forme la trame d'un discours dominant sur l'occupation du sol véhiculé principalement par les officiants religieux *(fqih, tlba)* et les hommes de religion *(chorfa)*. La référence aux chrétiens comme autochtones, fait du *jihad* mené par les saints musulmans le principe légitime d'appropriation territoriale (Simenel 2010 ; Aderghal & Simenel 2012). Difficile dans ces conditions de fonctionner en termes de terroirs sans avoir au préalable remis en question sa connotation d'autochtonie et du rapport de l'origine à la localité suggérés par le concept, au risque d'entraîner de nombreux détournements du rapport au passé et à la terre. De plus, telle qu'elle est définie depuis l'Occident, la notion de terroir sous-entend celle du paysan travaillant sa terre pour y cultiver ses produits… de terroirs !

Or l'image du paysan autochtone ayant façonné de générations en générations le paysage est aux antipodes de celle que se font d'elles-mêmes la plupart des populations rurales du Maroc puisque, justement, elles refusent toute filiation avec les anciens occupants, les antiques chrétiens, et se revendiquent une origine externe (Simenel 2011 : 244). Cependant, sous l'emprise de la problématique de la patrimonialisation, les chercheurs en SHS ont tendance à traiter comme des emblèmes identitaires des ouvrages anciens pourtant déniés en tant que tels par les populations locales. Par exemple, sous l'effet des politiques de patrimonialisation et de valorisation touristique, les greniers collectifs de l'Anti-Atlas ont été

érigés, avec la collaboration des chercheurs au rang de chefs d'œuvres architecturaux témoins de l'histoire des tribus. Pour la plupart, ces constructions ont toujours été considérées par les populations locales comme des constructions d'origine chrétienne et datant d'avant la formation des tribus. Avec l'ingérence des politiques de patrimonialisation dans le traitement des lieux de mémoire collective, qui tôt ou tard finissent par imposer leur lecture de l'histoire à certains acteurs locaux, c'est la gestion du récit des origines et ses implications en termes de légitimité d'appropriation territoriale qui est en jeu.

Dans ce carrousel de points de vue, l'ethnologue et le géographe sont les témoins d'un dialogue de sourds et d'un imbroglio de négociations entre acteurs au niveau des notions mobilisées, comme celle de terroir. Faire de l'expertise un terrain, ou à chaque acteur son terrain, est une des voies qui s'est dessinée dernièrement pour « tirer profit » de la pluralité des points de vue, clarifier la position éthique du chercheur et échapper à toute forme de « cadastre de la recherche », qu'elle soit tribu ou terroir. Mais cette démarche fait face à une difficulté majeure : l'équité des positions est biaisée, car la position du chercheur n'est pas la même quand il est expert dans une ONG ou invité dans une famille ; le degré d'implication et d'engagement est alors très différent. Au sein d'une famille dans une tribu, la performativité du chercheur n'est pas cadrée d'avance et dépend en grande partie des interactions lors de son terrain, contrairement au contexte de l'ONG où les compétences du chercheur sont, d'une manière ou d'une autre, sollicitées dès le départ dans un but précis, comme la « mise en terroir » par exemple.

Conclusion

La concession en Égypte, la tribu en tant qu'entité administrative, puis le terroir au Maroc, sont trois fabrications spatiales, d'origine coloniales, dans lesquelles territorialiser le chercheur revient à l'orienter et à le limiter pour s'approprier son travail de

recherche à des fins politiques ou de développement. En retour, ces « entrées spatiales » invitent le chercheur à manipuler son travail de recherche au service de l'expertise à des fins de carriériste, lui permettant de devenir ainsi le « propriétaire » légitime d'une concession ou le « spécialiste officiel » d'une tribu ou de terroirs.

Même si la tribu a un degré d'ancrage social nettement plus conséquent que la concession, sa transformation en terroir comme unité d'étude la vide de sa substance sociologique et lui donne en quelque sorte la fonction de « parc à spécificités locales », tout comme les concessions sont devenues des « parcs à spécialités archéologiques ». Ces deux exemples démontrent ainsi avec force comment la science au service du pouvoir colonial a pu créer ou importer dans les pays du Sud des formes spatiales de cadrage dont elle a fini par être dépendante, et qui, aux mains des décideurs et des chercheurs conciliants, permirent plus tard de canaliser la recherche en expertise au service du développement. La concession, tout comme la tribu, puis le terroir, sont devenus des enjeux de tensions entre les Nations autour de la question de savoir qui va imposer sa vision des choses. D'un découpage arbitraire et imposé par les pouvoirs coloniaux pour dominer et contrôler, les Nations du Sud tendent à faire de la concession, de la tribu ou du terroir, après s'être réapproprié ces notions exogènes, à la fois une monnaie d'échange contre un pouvoir d'influence sur les bailleurs internationaux, et un moyen de contrôle des acteurs locaux et extérieurs des projets de développement.

En Égypte et au Maroc, les sociétés locales finissent quant à elles par rejeter des réalités spatiales construites *had hoc* au service d'un développement dont elles ne voient pas les bénéfices, et cela plus particulièrement dans le cas de la concession en Égypte. Le fossé creusé entre l'intérêt que les acteurs du développement ou de la recherche portent à ces cadres de la réalité sociale, et celui manifesté par les populations locales, est à l'origine de nouvelles formes de différentiation sociale. Les habitants de Louxor utilisent désormais le terme *khawaga*, « les autres », pour désigner les Égyptiens du Nord, en particulier issus du Caire, qui viennent exploiter les ressources patrimoniales et touristiques pour en retirer de l'argent

qu'eux-mêmes, les locaux, ne verront jamais (Gamblin 2004 : 276). Côté marocain, il suffit juste d'imaginer le point de vue sur les terroirs que peuvent avoir ces femmes berbères des fausses coopératives d'huile d'argan qui singent à la demande du touriste la fabrication traditionnelle de cet élixir de beauté pour un salaire modique, le tout au profit d'une publicité servant finalement l'industrie des produits de beauté.

En tant que tels, la concession et le terroir sont des espaces d'incertitudes qui réinterrogent à la fois les concepts véhiculés – qu'est-ce qu'une concession pour les Égyptiens et qu'est-ce qu'un terroir pour les Marocains ? – ainsi que la posture du chercheur face aux acteurs locaux et aux politiques de développement et de patrimonialisation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABOUKORAH O. & LETURCQ J.-G. 2009 (éd.). « Pratiques du patrimoine en Égypte et au Soudan », *Égypte monde arabe* 5-6 (numéro spécial).

ADAM A. 1972. *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc.* Alger : Centre de Recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques.

ADERGHAL M. 2004. « La montagne marocaine : les représentations d'un espace marginal », *in* Ait Hamza & Popp H. (éd.), *Pour une nouvelle perception des montagnes marocaines.* Actes du 7e colloque maroco-allemand. Publication de la Rabat : faculté des lettres et sciences humaines, Série Colloques et Séminaires, 119.

ADERGHAL M. 2005. « La géographie et ses domaines d'application : quels rapports ? », *in* M. Ait Hamza et M. Kerzazi, *La géographie appliquée au Maroc.* Rabat : Publication de la faculté des lettres et sciences humaines, série colloques et séminaires, n°122, pp : 11-25.

ADERGHAL M. & SIMENEL R. 2012. « La construction de l'autochtonie au Maroc : des tribus indigènes au paysans amazighs », *Espace, Populations, Sociétés* 1 : 59-72.

AGROUR R. 2007. *Léopold Justinard, missionnaire de la tachelhit (1914-1954).* Saint-Denis : Éditions Bouchène.

BALAVOINE C. 2001. « De la perversion du signe égyptien dans le langage iconique de la Renaissanc », *in* Grell C. (éd.), *L'Égypte imaginaire de la Renaissance à Champollion* (27-46). Paris : Presses de l'université Paris-Sorbonne.

BELZONI G. 1979. *Voyages en Égypte et en Nubie.* Paris: Pygmalion-Gérard Watelet.

BERARD L. & MARCHENAY Ph. 1995. « La construction sociale des produits de terroir », *Terrain*, 24 : 153-164.

BERQUE J. 1954. « Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine ? » (261-271), *in* Braudel F. (éd.), *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à L. Febvre.* Paris : Armand Colin.

BERQUE J. 1955. *Structures sociales du Haut Atlas.* Paris : Presses Universitaires de France.

CHAMPOLLION J.-F. ([1828-1829] 1986) *Lettres et journaux écrits pendant le voyage d'Égypte.* Paris : Christian Bourgois Éditeur.

CHRISTOPHE L.-A. ([1820] 1979) « Belzoni et L'Égypte », Préface, Belzoni G., *Voyages en Égypte et en Nubie.* Paris : Christian Bourgois Éditeur.

CLAVAL P. ET SANGUIN A-L. 1996. *La géographie française à l'époque classique* (1918-1968). Paris : L'Harmattan.

DI MEO G. 1995. « Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle », *Espaces et Sociétés*, 78 : 15-34.

DI MEO G. 2007. « Processus de patrimonialisation et construction des territoires », communication au colloque *Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes : connaître pour valoriser*, Poitiers-Châtellerault, France (12-14 sept.).

DOUTTE E. 1914. *En tribu.* Paris : Geuthner.

DOUTTE E. [1909]1984. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* Paris : Maisonneuve et Geuthner.

FRIEDMAN R.F. 2009. "Hierakonpolis Locality HK29A : the Predynastic Ceremonial Center Revisited", *Journal of the American Research Center in Egypt* 45 : 79-103.

GAMBLIN S. 2004. "Luxor : a tale of two cities" (267-284), *in* Hopkins N. & Saad R. (éd.) *Upper Egypt. Identity and changes.* Le Caire : The American University in Cairo Press.

GELLNER E. 2003. *Les Saints de l'Atlas.* Saint-Denis : Bouchène.

GEORGES N. 1961. « La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années : évolution des thèmes de recherche », *Tiers-Monde* 8(2) : 527-543.

HANLEY W. 2013. "When did Egyptians stop being Ottomans? An Imperial Citizenship Case Study" (89-109), *in* Maas W. (éd.) *Multilevel Citizenship.* Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

HORNUNG E. 2002. *The Secret Lore of Egypt : it's Impact on the West.* Cornel University Press.

JAMOUS R. 1981. *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif.* New York-Cambridge-Paris : Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

KOENIG Y. 1994. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne.* Paris : Pygmalion-Gérard Watelet.

KURHAN C. & A. 2010. *Une Saga Égyptienne (1805-2010).* Paris : Riveneuve Éditions.

LAFUENTE G. 1999. *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain.* Paris.

LAUER J.-P. 1988. *Saqqarah, une vie. Entretiens avec P. Flandrin.* Paris : Payot.

LAUER J.-P. 2000. *Je suis né en Égypte il y a 4.700 ans. Entretiens avec C. Le Tourneur d'Ison.* Paris : Payot.

LE COZ J. 1965. « Douar et centre rural : du campement au bourg », *Revue de Géographie du Maroc* (Rabat), 8 : 9-14.

LE COZ J. 1968. « Le troisième âge agraire du Maroc », *Annales de Géographie*, 77(422) : 385-413.

MACLOUF P. 1985. « L'après crise, une troisième fin des terroirs », *Économie Rurale*, 166 : 29-32.

MAHDI M. 2009. « La tribu au secours du développement pastoral », *Études Rurales*, 184 : 133-148.

MILLER C. 2004. "Between Myth and Reality : the construction of the Sa'idi Identity in Cairo" (25-54), *in* Hopkins N. & Saad R. (éd.). *Upper Egypt. Identity and changes.* Cairo : The American University in Cairo Press.

MITCHELL T. 2002. *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity.* Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

MONTAGNE R. 1930. Un magasin collectif de l'Anti-Atlas : l'agadir des Ikounka, VI. Paris : Larose.

MONTAGNE R. 1930. *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur les transformations politiques des Berbères sédentaires (groupes chleuh).* Paris : Alcan.

NACIRI M. 1989. « Déterminants et contextes de la production du savoir géographique au Maroc, de la fin du XIX[e] au milieu du XX[e] siècle » (11-58), *in La Recherche géographique sur le Maroc : évaluation préliminaire.* Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, UMV-Agdal.

NAVILLE E. 1922. « L'égyptologie française pendant un siècle. 1822-1922 », *Journal des savants.* 20[e] année, Novembre-décembre : 241-253.

O'CONNOR D. 2009. *Abydos. Egypt's first Pharaohs and the cult of Osiris.* Londres. Thames & Hudson.

PETITJEAN P. 1996. « Introduction », *in* Waast R. (éd.) *Les Sciences hors d'occident au XX^e siècle. Volume 2 : Les sciences coloniales, figures et institutions* (7-11). Paris Orstom Éditions.

RACHIK H. 2012. *Le proche et le lointain. Un siècle d'Anthropologie au Maroc.* Aix-en-Provence : Éditions Parenthèses.

REID D. M. 2002. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I.* Berkeley : University of California Press.

SCHLANGER N. & TAYOR A.M. 2012. *La Préhistoire des Autres. Perspectives archéologiques et anthropologiques.* Paris : Feuilleter.

SIMENEL R. 2010. *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc).* Paris : Editions CNRS-Maison des Sciences de l'Homme.

SIMENEL R. 2011. « Comment domestiquer une forêt sans les hommes. Une ethno-écologie historique des forêts d'arganiers du Sud-Ouest Marocain », *Techniques & Culture*, 56 : 224-247.

SIMENEL R. 2012. « Le livre comme trésor. Aura, prédation et secret des manuscrits savants du Sud marocain », *Terrain*, 59 : 48-65

ZEYNEP Ç. 2010. « Archéologie, politique et histoire en débat », *Perspective*, 2 : 271-276.

La fabrication d'un patrimoine africain : l'archéologue et les autres...

Alain Marliac

Directeur de recherches honoraire de l'IRD. Docteur ès lettres, Docteur en préhistoire.

L'héritage ne se transmet pas, il se conquiert
André Malraux (1935)

Résumé – Le patrimoine est ce qu'on revendique comme objet d'un passé particulier : le nôtre ou celui de notre groupe d'appartenance. Il est construit comme tout objet de notre monde selon deux modes de connaissance : l'un regroupant les savoirs ordinaires, ethniques, encadrés par différentes visions du monde ; et l'autre les savoirs plus élaborés produit par les sciences historiques. Ces deux modes s'opposent par leurs prérequis et leurs méthodes – comme on le montre ici dans le cas du Cameroun du Nord pour l'archéologie préhistorique/historique, et ils diffèrent donc quant aux résultats. Rechercher le niveau où ils peuvent coopérer pour une meilleure connaissance nous semble être le but à atteindre plutôt que remplacer l'un par l'autre selon les besoins du moment.

Mots-clés – Archéologie, histoire, anthropologie, Cameroun, savoir scientifique, savoir ordinaire, Nord-Cameroun

ABSTRACT – *The making of an african heritage : the archaeologist and the others*... Heritage is what one claims as belonging to a particular past : one's own or that of our own social group. It arises as everything else in our world from two kinds of knowledge... 1° one gathering ordinary, ethnical knowledge framed by varied world visions, 2° the other gathering more sophisticated knowledge produced by historical sciences. These knowledge oppose each other by their prerequisites and their methods as it is shown herein in the case of North Cameroon for prehistoric/historic archaeology and they consequently differ in results. Looking for ways in which they can both cooperate for a better understanding seems to be the goal to aim at rather than replace one by the other according the needs of the time.

KEY-WORDS – Archaeology, history, anthropology, Cameroon, scientific knowledge, common knowledge, Northern Cameroon

INTRODUCTION

De quoi est fait ce que l'on appelle traditionnellement le patrimoine ? De tout ce que historiens, archéologues et autres ont exhumé, rassemblé, étudié, publié et exposé[1]. Sous la définition classique d'*héritage commun d'un groupe*, il est constitué – avec les objets, les collections et les monuments qui le composent[2] – de toutes les représentations, explications, interprétations et revendications – innombrables, de toutes natures et raisons – à leur sujet. À quoi l'on pourrait ajouter les destructions planifiées ou non qu'il a subies au cours des siècles, ce qui est, dans le premier cas,

1. À quoi on peut ajouter tout ce que les travaux profonds modernes (TGV, grands travaux) font émerger et que l'INRAP, en France, recense, sauve et étudie aussi vite qu'il peut (à ce titre, hommage lui soit rendu).

2. Si, de nos jours, le patrimoine est étendu aux paysages, aux langues, comme aux pratiques traditionnelles (gastronomie, équitation, mode) afin d'être sauvegardé, il subit éoliennes, autoroutes et lignes électriques. Il survit ailleurs sous des menaces de disparition (le français au Québec, les langues africaines) et supporte l'imposition d'œuvres pour le moins discutables, comme au château de Versailles.

une forme de reconnaissance[3]. Avoir un patrimoine c'est réclamer un « droit culturel », se déclarer, ou même se démontrer, « héritier » et « conservateur » de tel ou tel objet du passé, fut-il architectural, littéraire ou même vinicole. Cette revendication s'appuie sur une « conscience du passé »[4] et l'établissement plus ou moins solide d'un lien trans-générationnel, une variation sur le thème du patriotisme, si décrié sous nos latitudes mais, quand il est envisagé sur plusieurs siècles ou millénaires, si bien et militairement argumenté en Palestine, au Sri Lanka, ou en Afrique du Sud.

En France, la notion de patrimoine est ancienne sous sa forme d'héritage des familles, mais il faut attendre – après un précurseur comme François Roger de Gaignières (XVII[e] siècle) – l'arrivée des Lumières au XVIII[e] siècle, le développement des sciences (archéologie, géologie, paléontologie…) pour que le passé soit envisagé différemment et qu'il induise un patrimoine régional ou national (Laming-Emperaire 1963)[5]. Cette compréhension « moderne » du patrimoine s'est ensuite étendue à toute la planète du fait de l'expansion européenne.

1. Un assemblage de connaissances

La problématique de la patrimonialisation (*i.e.* comment se définit, se fait ou existe un patrimoine), restreinte aux pays du Sud, sera envisagée ici principalement comme une conjugaison entre les produits de l'archéologie, grande pourvoyeuse de patrimoine, et ceux des autres vecteurs ordinaires ou traditionnels du passé, *i.e.* com-

3. Destruction des livres anciens par Qin Shi Huangdi en 213 BC. Destructions arabo-musulmanes pendant le jihad (de 632 à 1078) dont l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie en 641, le sac de Rome en 846, etc. Destructions révolutionnaires de la basilique royale Saint-Denis après un Arrêt de la Convention du 1[er] Aout 1793. Destruction de la mosquée Sidi Yayia de Tombouctou par les islamistes de Ansar ed-Dine, en Juillet 2012. La liste est longue… *Cf.* aussi note 41.

4. *Man does not really have a past unless he is aware of having one, because only this awareness ushers in the possibility of dialogues and choice* (Aron *in* Lenclud 1997 : 47).

5. La puissance publique ne s'intéresse et légifère en matière de biens nationaux qu'à partir de la Révolution de 1789.

ment d'autres cultures conçoivent le patrimoine. Elle relève donc – de nos jours – de la *mise ensemble* :

1° – des résultats de cette science appelée l'archéologie en référence aux principes qui encadrent la discipline et qui renvoient à la vision du monde qui sous-tend le développement en général, c'est-à-dire à la *Constitution moderne* telle que définie et critiquée par Latour (1991, 2006) ;

2° – des savoirs communs, ordinaires, ethniques qui constituent les connaissances hors sciences de natures très variées constitutives d'un passé-patrimoine à partir du moment où on prend conscience d'en avoir un[3]. Ce sont ceux qui nous ont permis de vivre pendant des millénaires sans sciences ; qui sont ceux des peuples en voie de développement et qui nous (et leur) permettent de vivre aujourd'hui, dans le cadre de visions du monde parfois autres, non-modernes (Descola 2006 ; Jorion 2009).

Cette *mise ensemble* se fait selon des modes d'emploi très variés : associations, juxtapositions, concaténations, connexions, traductions, éradications, destructions ou donations réciproques, etc. Elle peut être historiquement située.

1°– En effet, c'est à compter surtout du XIX[e] siècle que ces « savoirs communs » se sont trouvés, en compétition, plutôt défavorable, avec les savoirs et technologies peu à peu fournis par les sciences et tout ensemble regroupés sous le terme trompeur de *La Science*, nouveau savoir devant remplacer tous les autres[6]. Les retombées spectaculaires des sciences sont à l'origine du *scientisme*, cette idéologie qui a pesé depuis le XIX[e] siècle pour évacuer toute réflexion épistémologique car, dans cette optique, *le scientifique est transformé en représentant accrédité d'une démarche par rapport à laquelle toute forme de résistance pourra être dite obscurantiste ou irrationnelle* (Stengers 1993 : 30). Quoique retraitante, cette idéologie continue néanmoins à encombrer les débats car elle est toujours utile à divers collectifs (Marliac 2009*a*)[7].

6. Latour (1995 : 524-557) expose bien comment les Occidentaux, à compter des grandes explorations, grâce à une accumulation des savoirs ont supplanté les savoirs locaux.

7. Voir les protagonistes des récents débats (histoire populaire/histoire savante/histoire politisée) concernant l'ouvrage de Lorant Deutsch *Métronome*.

2° – Aujourd'hui, ce qui pose pourtant problème c'est la façon dont tous les savoirs[8] s'associent ou pas pour emporter telle ou telle opinion ou décision (éventuellement momentanée), les savoirs scientifiques conservant certes leur pertinence, mais ne pouvant plus prétendre à la certitude (Marliac 2011*b*).

Nous reviendrons plus loin sur les implications du cadre général de la pensée actuelle, la première étant que la notion de patrimoine historico-archéologique qu'il implique, induit un passé construit d'une certaine façon (Marliac 2012). Qu'est-ce avoir un passé ? Qui possède le passé ? Qui en parle ? Comment le passé-patrimoine est-il construit ? Avec quels savoirs ? À quoi sert-il ? Comment l'archéologie contribue-t-elle au patrimoine ?

2. Les produits des traditions

Le passé-patrimoine n'est pas absent des traditions : il y est défini et traité de façon variée, chacune dans le cadre de visions du monde-cosmologies non-modernes. Pour l'exemple choisi ici, le Cameroun du Nord, les peuples parlent[9] de leurs passés tous différents en recourant plus ou moins aux mêmes éléments que la recherche scientifique (vestiges + traditions orales + linguistique…), mais de façons différentes, selon, comme nous le disions, leurs cosmologies, leurs langues, leurs religions (islam-christianisme-paganisme localement) et sans la même accumulation. Chez eux, pas d'échelle de temps « moderne », pas de classifications hiérarchisées, mais « *des taxonomies construites en appliquant des principes de logique indigène, ordinairement inexploités, à diverses bribes de savoir, qui gisent çà et là dans l'esprit. Et ces taxonomies sont des artefacts produits à partir de connaissances élémentaires* » (Randall 1976 : 551 et 546).

8. Y compris les versions pratiquant l'omission, le mensonge, l'itération, l'invention ou l'incommensurabilité…

9. Certains cependant n'en disent pas grand-chose…

Ils reconnaissent très bien ce que nous les archéologues repérons, exhumons et étudions : ils comparent avec ce qu'ils connaissent dans leurs villages et parfois ailleurs : les poteries, les sols de case, les silos (*ngaska gawri*[10]), les objets de métal (outils, armes ou bijoux-parures), de bois ou d'os, les inhumations, les ossements, les graines, etc. Ils fournissent des généalogies, se transmettent des histoires traditionnelles qui décrivent les déplacements de leurs ancêtres, en donnent les raisons (vraies ou maquillées), nomment des lieux d'origine ou de passage (Waza, Goudour *in* Tardits 1981 : 225), des peuples disparus (Sao, Mbana, Maya, Zoumaya, etc., au Diamaré) ou connus (*e.g.* Peuls[10] appelés Fellata, Plata selon les ethnies). Si les membres du groupe interrogé affirment une identité de groupe, éventuellement nommée, ils n'ignorent pas la complexité de sa formation dans le temps et l'espace[11]. Les traditions l'explicitent d'ailleurs (les modes d'intégration diffèrent d'un groupe à l'autre), tout en utilisant un temps qui n'est pas linéaire, homogène et amenant le « progrès », comme le nôtre (Marliac 2007*b*).

Par ailleurs, dans cette région les Peuls nomment les lieux jadis habités : *ngurooje* ou *jiddere* (« ruines, amas de déchets ») et parfois les attribuent : *jiddere Saoujo*, (« la poubelle du Sao[12] »). Plus à l'est, la tradition massa appelle *ngulmun*[13] d'anciens villages fortifiés (Seignobos 2000, Pl. 7 : 3-4). Est-ce que tout cela peut être (et est) rassemblé sous le concept « patrimoine » ?

---

10. *Ngaska gawri* : « fosse à stocker le mil » ; *pullo/fulBe* : « peul/peuls » en *fulfulde funaangere* (forme orientale de la langue peule).

11. L'ethnie est donc bien un objet réel mais performatif et l'erreur des déconstructionistes est de le prendre de façon « moderne classique » – trompés par un nom – comme un objet *ostensif* à l'imitation des sciences naturelles modernes. Ils peuvent ainsi en critiquer la réalité (Latour 2004) et se trompent car c'est la solidité de l'association de ses constituants à travers l'histoire qui fait le groupe (et éventuellement son nom) face aux autres groupes.

12. Les Sao/Saw/Sô : peuple légendaire des pourtours du lac Tchad auquel se réfèrent certaines traditions et certains toponymes. On leur attribue les buttes anthropiques de la plaine péritchadienne. Selon leur degré d'islamisation, les Kotoko les revendiquent plus ou moins comme ancêtres.

13. Ces appellations ont été reprises par les premiers cartographes européens (I.G.N. France).

3. Les produits de l'archéologie

D'un point de vue classique, l'archéologie – science des vestiges des groupes humains disparus et science des sociétés sans écriture[14] – possède un statut ambigu puisque associant, dans le temps et l'espace, une approche anthropologique (comment, autrement, comprendre les restes matériels, leurs relations et le comportement de ceux qui les ont laissés ?), et une approche naturaliste des mêmes vestiges (faits d'argile, minerais, végétaux, pierres, bois…), plus l'étude de leurs positions dans des sols, des couches, d'anciens paysages relevant des sciences de la nature (géochimie, pédologie, botanique, géologie…), de la génétique (ADN), de la physique nucléaire (datations), etc. C'est par repérage de sites, par fouilles, par analyses, c'est-à-dire par des méthodes, techniques et modèles (ou théories, cf. les manuels d'archéologie) partagés par tous les professionnels, accumulant des faits, qu'est constitué le patrimoine. C'est ensuite par des interprétations d'un autre niveau, et parfois des explications, qu'il est attribué[15].

L'approche anthropologique est complexe puisque rien de ce qui est exhumé ne saurait être identifié sans modèles anthropologiques[8] et que ces modèles sont extrêmement divers depuis les modèles implicites, tacites[16], très simplifiés (critiqués à juste titre, entre autres par la *New Archaeology*), jusqu'aux modèles sociologiques modernes beaucoup plus complexes de cette *New Archaeology*, qui ne trouvent pas, la plupart du temps, les matériaux correspondant à leur sophistication car tout site est à la fois une troncature, un résidu, et rien ne permet de valider – en archéologie préhistorique – le résultat des modélisations (Marliac 2010). Au sein de ces modèles le concept de *culture*, emprunté à l'anthropologie, discipline maîtresse de l'archéologie, est central. Les modèles utilisés

14. Avec parfois des chevauchements temporels et spatiaux fournissant d'autres sources documentaires (manuscrits, épigraphie, traditions orales) : c'est l'archéologie historique.

15. À tout le moins, même n'ayant plus aucun lien avec le présent, il est revendiqué par des peuples historiques arrivés ultérieurement ou partageant le même continent (*e.g.* l'Ancienne Égypte pour les Égyptiens modernes ou les Africains en général).

16. Mais ne font-ils pas partie des savoirs communs/traditionnels ?

sont modernes au sens où ils imposent à des vestiges anciens une vision du monde (dichotomie Nature/Culture et sociologie moderne) que très probablement les civilisations disparues ne possédaient pas et que les cultures traditionnelles actuelles ne possèdent pas non plus (Tardits 1981 ; Latour 1991 ; Descola 2006). Les conclusions tirées de ces modélisations sont d'ailleurs, la plupart du temps, d'échelle très générale : telle ou telle culture ou les néolithisations, les domestications, les urbanisations. Les complexifications socio-économiques recherchées (si prisées par la *New Archaeology*) ne sont pas prouvables *stricto sensu* même si souvent valablement conjecturables. Quand elles prétendent l'être, elles sont simplement constatées par comparaison de sens commun avec les modèles actuels et leurs théorisations sous la *Constitution moderne*.

Afin de mieux montrer avec quel type de matériau l'archéologue fabrique un patrimoine, nous nous limiterons (pour des raisons de commodité et en mêlant les deux approches) à l'étude des tessons de poterie – élément du patrimoine le plus fréquent des sites[17]. Comment l'archéologue passe d'un amas de tessons (le site) constitué de nombreuses formes entrecroisées de dépôts-arrangements -rejets-réutilisations-casse, à une « culture », *i.e.* à des objets du patrimoine ? Ce qui pousse à se demander, parallèlement, comment un profane passe d'un agrégat d'informations diverses à telle conception du patrimoine ?

4. Classer et typologiser

Chaque tesson collecté est décrit (composition, couleur, forme, état de surface, enduit, décor), mesuré (poids, épaisseur), analysé en termes de constituants (matériau, dégraissant, inclusions) et situé

17. Dont l'accumulation crée, par ailleurs, des tertres si importants qu'ils apparaissent en stéréoscopie sur les photos aériennes dans de nombreux pays d'Afrique subsaharienne.

en plani-stratigraphie[18], puis classé (selon des techniques de calcul variées) avec d'autres plus ou moins similaires afin d'obtenir des types de poterie (confirmés par des pots entiers rescapés éventuellement), dont l'ensemble sera considéré formant un groupe homogène (en opposition avec d'autres dans le temps et l'espace). Toutes ces opérations sont des réductions, des simplifications/classifications et changements de niveaux de réduction aboutissant à des typologies[19]. Certains ensembles de tessons dans l'espace pourront être interprétés (vision anthropologique) comme des zones d'habitat (cuisine, atelier, dortoir...), des tas de déchets, des fosses à cuire les poteries, des restes de murs ou des éléments de rites funéraires (urnes funéraires ou couvertures d'inhumation). La contrepartie de ces réductions réside : 1° dans les tonnes de tessons exhumés lors de fouilles et non analysés, 2° dans les hectomètres cubes de site non fouillés lors d'une recherche.

À un autre niveau, en association avec d'autres éléments, on pourra déduire de ces distributions (vision anthropologique), l'organisation d'une case, d'un habitat domestique, puis d'un village ; éventuellement des distributions et hiérarchies d'activités, de pratiques et de rites.

5. Définition de cultures

Ce type d'examen où, rappelons-le, alternent, se combinent, s'ajoutent les deux approches, peut être étendu à tous les objets d'un site (ostensifs ou performatifs ; Marliac 2009), le site lui-même étant un objet d'analyse.

---

18. Stratigraphie anthropologique et pédologique. Nous ne listons pas ici la totalité des examens auxquels un tesson de poterie peut être soumis ni l'extrême finesse de certains levés stratigraphiques publiés que, par ailleurs, les essais d'interprétation associés outrepassent, négligent ou ignorent souvent car ils sont ininterprétables/multi-interprétables.

19. En présentant des objets, l'illustration dans les publications permet de remédier à la réduction des analyses où, à chaque palier, on perd de l'information.

Un des premiers objectifs de l'archéologie est donc de fournir un descriptif des vestiges ce qui implique (vision anthropologique) qu'ils soient reconnus[20] par rapport à des objets actuels ou déjà connus (une interprétation opère donc déjà). Il peut exister des cas difficiles ou des cas indécidables et beaucoup dépend de l'état des vestiges. L'ensemble des descriptifs d'un site ou de plusieurs (poterie, métal, tombes, habitats, architectures, figurines, etc. et leurs typologies), rassemblées sous le terme maladroit, mais consacré par l'usage, de *culture matérielle*, fournit un certain nombre de caractéristiques, situées dans le temps et l'espace, qui lui (leur) sont propres en contraste avec d'autres et l'ensemble – considéré comme une « culture » particulière, est alors nommé[21]. On a pu parler ainsi de civilisation achéenne, celtique (Halstatt), Nagada, etc., plus leurs subdivisions internes, au fur et à mesure de l'augmentation des connaissances, des datations et de l'affinement des classements (*e.g.* en Égypte prédynastique : Nagada I, II et III). De la même façon, apparaissent pour la préhistoire des dénominations comme *Magdalénien*, *Szélétien* ou, au Diamaré du Nord-Cameroun, *Salakien* et *Mongossien* (Marliac 2006*c*). Ces définitions/dénominations sont en même temps, à partir du concept de culture en anthropologie, des accumulations d'éléments et des abstractions/réductions typiques du travail scientifique et n'ayant véritablement pertinence qu'à l'intérieur du monde qui les a créées (le réseau scientifique de l'archéologie[22] ici africaniste).

20. *Connaître c'est reconnaître* (Platon).

21. Traditionnellement mais non uniquement à partir de toponymes : solutréen, capsien, oldowayen ou de décors : dotted wavy line, Rubané, Campaniforme… Jamais cependant un site ne peut être réduit aux typologies, analyses, plans, tableaux construits à partir de ses constituants. Un seul objet peut modifier profondément la définition d'une culture (cratère de Vix). Parallèlement, l'emplacement au hasard de la fouille peut faire manquer des éléments pertinents.

22. Plus toutes les sciences et techniques couramment utilisées par l'archéologue.

6. Le salakien comme patrimoine

Compte tenu du savoir déjà accumulé dans la discipline, le *Salakien* au Nord-Cameroun, est présentable, – en résumé à partir de deux sites de référence, Salak et Goray (Marliac 1991, 2006*c*) – comme suit :

À Salak (village), le site, qui est une levée-butte anthropique (accumulation d'habitats) entamée par le fleuve local, consiste en deux fouilles :

a/Secteur I : Empilage de sols de case + chutes de murs ; densité maximale de tessons + objets de fer + quelques fantômes de sols aménagés et terriers ; fosse-inhumation dans l'habitat : squelette en décubitus plié couché G, tête au Sud, main D sur la face, bras G ramené sur la hanche, section post mortem de la main G, ocre sur la tête (*cf.* figure) ; pointes de fer, bouton plat, fusaïole en terre cuite, broyeurs polis ; graines de *Celtis integrifolia* ; ovicapridés.

Types de poteries (morphologie et décors) (*cf.* figures *in* ouvrage cité et Pl. I).

b/Secteur XI : zone de rejets à forte densité de tessons moyens et grands. Pots reconstitués. Types identiques (*cf.* figures *in* ouvrage cité et Pl. I).

Datations (14C et TL) donnant : V^e^ siècle AD au XI^e^ siècle AD[23]. Deux datations 1596 AD et 1740 AD des niveaux supérieurs (secteur I) pourraient dater les traces du *post-salakien.*

À Goray (*id.*) :

Même empilage de sols de case + chutes de murs + tessons, cendres ; aiguille, pendentif et labret en os, labret en quartz poli, petit bloc de kaolinite-hématite colorant ; en fer : pointes, bracelet, bagues, morceau de hache et pendentif en cœur ; fosse-inhumation sous opercule avec squelette en décubitus couché D plié, forcé, tête au Sud + bracelet de fer sous bras D ; possible avulsion des incisives ; structure (S7) formée de la succession l'une sur l'autre, de sept plaques circulaires durcies (fonds de fosse-silo ?) ; inhumation de

23. 14 C : radiocarbone ; TL : Thermoluminescence. AD : *Anno Domini* : Après Jésus-Christ. BC : *Before Christ* : Avant Jésus-Christ.

squelette en décubitus plié couché D, tête au NE, mains sur la face, emballage argileux sur lit d'ocre rouge et lit de tessons et charbons et cendres.

Types de poterie : *Salakien* (*cf.* figures *in* ouvrage cité et Pl. II).

Graines de *Celtis integrifolia*, sorgho *durra*, *vitex cuneata*, *pennisetum typhoïdum* après le XI[e] siècle ; ovicapridés, *Bos taurus*.

Les datations étendent ce *Salakien* du IX[e] AD au XIII[e] siècles AD et le *post-salakien* du XIII[e] siècle AD au XV[e]-XVI[e] siècles AD au sud de la plaine du Logone. Associé à des collectes de surface sur tout le Diamaré (Marliac 1991, carte Hors-Texte ; Langlois 1995), le *post-salakien* représente, ici défini dans les limites déjà expliquées, une ancienne culture pouvant figurer dans le patrimoine camerounais. À quel titre ?

Pl. I. Poterie du Salakien à Salak © Annick Aing

Pl. II. Objets du Salakien à Goray © Annick Aing

7. Où passé et présent convergent

L'aire de recouvrement entre les différentes constructions du passé-patrimoine est d'abord géographique[24]. Pour les Français *e.g.*, c'est le territoire national[2] : des Gaulois aux Français à travers la construction du Royaume de France depuis Clovis (498 AD) puis de la République[25]. Pour les Camerounais du Diamaré : giziga, mundang, peuls, mofu, etc. (Tardits 1981), *Salakien* et *post-salakien* font-ils partie de leur patrimoine ?

Oui, en imitation des pratiques occidentales, comme pour tout État souverain de par le monde car il apparaît sur le territoire national[3]. Dans cette optique tout le paléolithique relève aussi du patrimoine national en France comme au Cameroun, depuis les mégalithes de la plaine de Ndop jusqu'aux galets aménagés de

24. Comme on peut le constater dans le cas de la Palestine, des Kurdes, du Kossovo ou du Tibet livré à une sinisation systématique.

25. Et non pas à compter de 1789 comme voulut nous le faire croire le National Geographic en 1999. La plus ancienne citation des « Français » est de l'abbé Notker (Chronique de saint Gall) et date de 885 AD.

Kontcha (Marliac 1981, 1991). Oui, parce que quelques datations obtenues dans les sites de Mongossi, Goray et Salak et dans les sites fouillés par Langlois : Mowo, Moundour, Tchoukol, Tagamré, Dir Illagaré, pour ce qui a été nommé *post-salakien*, recoupent les périodes que certaines traditions orales permettent d'atteindre sans que l'on puisse certifier l'attribution de ces cultures aux ascendants des giziga, musgum, mofu, gidar, etc. Oui, enfin, parce que les peuples actuels plus ou moins formés et acquis au savoir occidental, pourraient le revendiquer.

Comment cependant ces cultures préhistoriques font-elles partie ou pas du patrimoine des peuples actuels en dehors de l'attribution territoriale ?[26] C'est lors de ce questionnement qu'émerge le concept de *continuité revendiquée* entre des peuples actuels et des peuples disparus. Selon les anthropologues, que disent les peuples traditionnels dans la région considérée ?

8. Les produits de l'ethno-histoire

Une histoire du peuplement d'échelle régionale centrée sur le Nord-Cameroun, liant le Tchad du Sud avec la Nigéria du Nord-Est (Seignobos 2000), a pu, en réduisant et recomposant ensemble ces traditions dessiner plusieurs axes de peuplements et plusieurs origines et sous-origines, fournir une représentation géographique simplifiée, des mouvements de populations des XV^{e} et XVI^{e} siècles AD au XIX^{e} siècle AD[27].

Tous les éléments du passé, précédemment évoqués, avaient déjà été recueillis et restitués par les ethnologues. Pour le

26. Rien ne reste, hélas, du patrimoine exhumé car il n'y a pas encore de structures muséographiques au Cameroun. Les rares lieux de magasinage des objets ont été vidés ou détruits (Station ISH de Garoua, CGN de Yaoundé). Seules subsistent des illustrations (Marliac 1991, 2006*c* ; Langlois 1995) et les rares mégalithes trouvés.

27. L'histoire associée des parcs arborés anthropiques (outre les liaisons sites-espèces utiles pour la prospection), liste et cartographie un patrimoine ligneux régional ancien (Seignobos *et al.* 2000, Pl. 6) très probablement pertinent pour une mise en valeur actuelle des terres dégradées.

Cameroun, ils furent rassemblés en 1973 et la publication qui s'ensuivit (Tardits 1981) est la rédaction et réduction de tous ces éléments du passé des peuples traditionnels de la région : les récits plus ou moins généalogiques et plus ou moins enregistrés, plus ou moins bien oralement restitués (variantes), et liés à des lieux d'origine, semi-légendaires parfois, relatifs à des clans, lignages ou parfois familles, plus ou moins enrobés de légendes régionales (Sao au Nord-Cameroun), mais aussi plus ou moins réifiés par des objets (pierres de règnes, nécropoles, terroirs ou poteries, monuments, arbres). Et le temps de ces traditions orales – couvrant quelques siècles[28] – s'insère parfois, au-delà des générations, dans des mythes d'origine (*e.g.* chez les Mbum).

Ces recueils de traditions et de vestiges définissent un ou des patrimoines mais du point de vue de chaque ethno-historien, géographe ou archéologue dans le cadre de leurs disciplines. Ils sont comme nous l'avons dit, des compromis réducteurs mais doublement : la réduction par le scientifique au travail est elle-même formatée dans la vision moderne du monde[29].

9. La nature des produits

Le corpus publié de traditions et la cartographie des peuplements précédemment cités, constituent, de même que les corpus des *cultures matérielles*[30] – sous la double réduction signalée – des constructions, certes moins solides que celle de la double hélice, de la navette spatiale, de SO4H2 ou du mésozoïque dans les sciences dites dures, mais tout autant fabriquées. Ainsi, le *Salakien* est un fait

28. Exceptionnellement plus de cinq selon les cas…

29. Principalement édifiée en Occident pendant les Lumières, appuyées sur le Moyen Âge (scholastique), à partir du christianisme, de la civilisation grecque classique et de Rome (Jorion 2009).

30. Rassemblées par les archéologues et trop rarement par les ethnologues pour qui la culture matérielle est analysable dans les mêmes termes que ceux que l'archéologie utilise, sauf qu'elle est évidemment attachée à telle ou telle autre dimension du groupe qui la porte (technologies, fêtes, rites, inhumations, ornementations, cosmologies, division du travail, etc.).

de même type que les Stromatolithes ou le GRF/GHIH[31] quoique moins « dur ».

Si l'on compare le recueil des traditions aux traditions elles-mêmes, c'est la conception moderne du passé-patrimoine qui règne. C'est donc son « arrangement » par le chercheur, sa traduction qui les différencient, sa concentration-réduction, sa solidification et sa perte d'information. Si l'anthropologie réussit mieux que la sociologie en ne séparant pas les dimensions du groupe qu'elle étudie, elle implique cependant, en même temps, la (ou les) théorie(s) préalable(s) du chercheur[32], et donc une simplification, un ordonnancement lié à ces préalables (Latour 1995 : 580) dont en particulier la conception moderne du temps et la structure de sa langue[33]. Le travail du chercheur se fait toujours à partir de théorisations (parfois implicites) issues de la *Constitution moderne*, lui permettant de classer, comprendre, présenter le matériau recueilli[34]. Cette théorisation – dans une langue occidentale en général – traduit, sinon efface, l'expression dans la langue originelle[35]. De ce fait, ce qu'on appelle couramment dans les sciences, la (une) « théorie », ramène quelque peu autoritairement, des « façons de voir le monde » aux nôtres, réduit des « logiques » non-modernes à la nôtre comme le rappela Quine (1960). Pourrions-nous faire autrement ?

Si fabriquer complètement un passé-patrimoine à partir de tous les écheveaux des traditions orales n'est pas « une entreprise vouée à l'échec » (*dixit* Martin *in* Tardits 1981 : 314), puisque au moyen de

31. La somatostatine (hormone bloquant la croissance), faite d'une chaine de 44 acides aminés, découverte par le Pr. R. Guillemin, Prix Nobel de Médecine 1977.

32. Le chercheur n'est jamais extérieur à ce qu'il produit (Girard 2001 : 116).

33. L'anthropologie s'était faite sur fonds de science, ou sur fonds de société, ou sur fonds de langage, elle alternait toujours entre l'universalisme et le relativisme culturel et nous en apprenait finalement bien peu sur « Eux » comme sur « Nous ». (Latour 1991 : 177).

34. C'est ainsi que les premiers ethnologues répertoriant et étudiant les rites des « peuples primitifs » et y découvrant les rites de bouc émissaire ont, par positivisme et laïcisme, identifié la Passion du Christ à ces rites. René Girard (1999) rejetant cette école de pensée relie lui aussi tous ces phénomènes mais interprète le dernier tout autrement.

35. *Labete, phagete, touto esti to sôma mou* Λαβετε φαγετε τουτο ΕΣΤΙ το Σωμα μου = « Prenez, mangez : ceci est mon corps ! » (Mt 26, 26), diffère de *Çavou 'akhou-lou, hânaou pagri* = « Ceci (qui n'est plus du pain) est bien mon corps ou Ceci (qui est encore du pain) signifie mon corps ou… symbolise mon corps », en araméen.

réductions on a obtenu une représentation de ce passé à une certaine échelle, il demeure que le gain a été payé d'une perte d'information et d'un biais gnoséologique :

1° – qu'est-ce qui a présidé au choix par les ethno-géographes des réductions successives de toutes ces micro-migrations familiales, claniques, lignagères ou groupales ? Parallèlement, qu'est-ce qui a dirigé notre présentation du *Salakien* ?

2° – quelles cosmologies ou visions du monde président aux traditions orales ; comment les langues indigènes les transcrivent ? Accessibles seulement aux linguistes et aux cogniticiens, les univers de mots qui permettent à chaque peuple d'appréhender le monde sont différents. Par exemple, les langues concernées[36], utilisent-elles la relation antisymétrique (emboîtement des catégories et des causalités) entre notions ou la relation symétrique (connexion simple ou similarité), ou les deux (Jorion 2009) ?

Comme pour tout travail scientifique vis à vis du réel phénoménologique, le passé-patrimoine ne peut être restitué qu'au prix de réductions-traductions (Latour 1995). Offrir en totalité les récits recueillis par les ethno-historiens et dans leurs langues d'origine (déjà des réductions) est impossible car il faudrait publier d'innombrables volumes mais aussi traduire et donc trahir, et sauf à réciter les traditions à chaque occasion, inlassablement. Tout autant, reconstituer le patrimoine *matériel* à partir de la totalité des vestiges, c'est-à-dire apporter et soumettre à examen, les tonnes de tessons de poterie exhumés, à chaque sollicitation a été remplacé par des réductions successives[37]. La synthèse ethnologique éditée par Tardits (1981), la synthèse archéologique de 2006 (Marliac 1991, 2006*c*) et la synthèse géographique de Seignobos (2000), sont trois réductions parmi d'autres sur la même région (topographie, géologie, botanique, pédologie, phytogéographie, géomorphologie, répartition des langues, etc. (Seignobos & Iyébi Mandjek 2000).

---

36. Au Nord-Cameroun environ 60 langues se répartissent en trois familles : afrosiatique, nilo-saharien, niger-kordofanien, en plus du français et de l'anglais, langues officielles.

37. Le travail ne fait que commencer en compétition avec les grands travaux destructeurs et l'érosion climatique (Marliac bibliographie *in fine* ; David 1981 ; McEachern 1990). Avec ensuite, †Mme Delneuf, MM. Langlois puis Oslisly, Hassimi et Nizesete.

Ce patrimoine scientifique diffère donc du patrimoine vécu comme un fait scientifique diffère d'un fait ordinaire, *i.e.* comme les bulletins météo diffèrent des impressions que chacun ressent selon le climat du jour et du coin. Pour les « faits » d'une science humaine comme l'archéologie, par rapport aux faits des sciences dites « dures », la différence réside, dans la nature de ce qui est pris en compte et stabilisé sous l'appellation de fait et la façon dont on le stabilise[38]. Et, comme aurait dit Pierre Duhem, plusieurs théories peuvent expliquer un même fait[39].

C'est aussi dans des temps définis différemment et par rapport à une identité historicisée revendiquée aujourd'hui, qu'un patrimoine plus ou moins précis en général peu lointain, peut être circonscrit. Le groupe identifié (ethnie, nation, peuple, état, race[40]), sert d'appui à une patrimonialisation plus ou moins nette, momentanée parfois, mais réelle ; cette dernière d'ailleurs n'existerait pas sans une revendication identitaire de groupe minimale, vérifiée ou pas.

10. La cuisine des savoirs

Les peuples (se) fabriquent un patrimoine selon leurs visions, compréhensions, classifications du monde et du temps, selon la conscience ou le besoin qu'ils en ont[4], mais aussi selon les buts qu'ils poursuivent, les pressions qu'ils subissent, les objets disponi-

38. Toutes proportions gardées, l'anthropologue fait – sans succès – le même travail que fit Mendéleiév avant d'aboutir en 1869 à son fameux tableau périodique des éléments, brassant, classant, et reclassant ses fiches. Travail repris par d'autres et finalisé en 1945 par Seaborg dans l'attente d'une prochaine évolution…

39. Le symbole mathématique forgé par la théorie s'applique à la réalité comme l'armure au chevalier… Si nombreux que soient les fragments qui la composent, jamais l'armure n'épousera exactement le modelé du corps humain.

40. Mais ce dernier terme utilisé subrepticement, ou contradictoirement à la manière des politiques, qui voudraient bien 1° l'interdire dans certains cas pensant ainsi supprimer la question d'identification différentielle qui se pose journellement dans les rues du monde entier (Marliac 2006b) 2° le laisser en revanche être exprimé librement dans d'autres : Thuram & Coppens (*in* Coste « L'apprentissage de l'histoire est fondamental », *Le Monde-Magazine*, 21/01/2010 : 20-23) ou le CRAN.

bles et selon les nécessités et exigences des *collectifs* (Latour 1991 : 144) au pouvoir dans leurs sociétés et ceux auxquels ils appartiennent ou font allégeance[41]. Les archéologues de leur côté fabriquent un patrimoine selon des méthodes et techniques différentes autour du concept anthropologique de *culture* et dans le cadre d'une vision du monde, en général moderne, l'anthropologie copiant plus ou moins les sciences « dures »[29]... oubliant que celles-ci pour définir leur « fait » s'appuient sur l'expérimentation.

Se constituer un patrimoine pour les groupes actuels, ne pourra relever uniquement des conditions d'établissement semblables à celles des résultats scientifiques même si ceux-ci possèdent une force d'impact considérable puisque liés à tout le développement socio-économique dominant la planète. Plusieurs passés-patrimoines sont à disposition mais celui apporté par les archéologues est-il utile, nécessaire, voire indispensable ? Est-il définitif, adaptable, satisfaisant ? Concurremment, celui porté par tel individu ou tel groupe, sur d'autres bases et pour d'autres raisons, est-il à prendre en compte et comment ?

Les *modes de croisement* des connaissances rassemblées des deux côtés pour cette construction nous échappent en partie car relevant – outre de l'archéologie de l'histoire et de l'anthropologie –, de la psychologie, de la sociologie, des sciences cognitives et de ce qu'en disent les intéressés eux-mêmes dans leurs propres langues, sous leurs propres cosmologies à un moment donné et non sous le vêtement de l'anthropologie moderne et dans des langues différentes (ici le français).

Depuis l'instauration des savoirs scientifiques et leur diffusion accompagnée du développement du scientisme, c'est au *croisement* des deux types de savoirs appelés à construire le patrimoine : scientifiques *vs* traditionnels/ordinaires, que naissent, s'établissent ou changent les définitions de celui-ci. Et lors de ces croisements, « c'est l'intensité des controverses qui force la littérature à devenir

41. D'où la volonté pour certains collectifs de nier, avilir ou détruire le support matériel des histoires culturelles d'autres collectifs ou pour certains de le restituer ou inventer comme éventuel justificatif de telles ou telles revendications ; ce qui ouvre un intéressant débat autour de la notion de fétiche-fait-*faitiche* (Latour 2009).

technique » (Latour 1995 : 80), à recourir aux sciences (ici aux archéologues et leurs alliés : géologues, paléontologues, physiciens, etc.) désormais disponibles mais dans leurs limites. La différence de nos jours est que nous connaissons la nature des connaissances scientifiques grâce à Popper, Hayek, Feyerabend, Stengers (1993), Latour (1991, 1995) et d'autres : si on leur reconnaît une vérité, la certitude leur échappera toujours définitivement.

De nos jours, l'intensité politique des controverses conduit cependant à envisager non seulement la nature des savoirs à disposition, plus leur dissémination-omission-interdiction-transformation, mais aussi, à protéger l'intégrité politique, sociale ou même physique des participants aux débats (Latour & Gagliardi 2006 : 109-112).

Chacun d'entre nous d'ailleurs et chaque groupe entretient avec son passé (et Le Passé) des liens non uniquement gnoséologiques. Il suffit de constater les questions d'identités nationales soulevées par les immigrations massives, historiques ou récentes, un peu partout (France, Tibet, Australie, Malaisie, Algérie), pour sentir vraiment à la fois leurs poids anthropologique (et donc politique) considérable pour les intéressés et, tout autant, l'intérêt que leur portent différents lobbies et groupes de pression – au pouvoir ou pas – poussant, pour tel ou tel objectif, dans un sens ou dans l'autre, au point parfois – preuve de sa pertinence – de déclarer l'identité inexistante, de qualifier l'ethnie comme un « non-concept » ou de faire entrer toute discrimination sous le vocable de racisme. Il faut, là comme ailleurs, accepter d'avoir plusieurs définitions du patrimoine entraînant plusieurs jouissances dudit – protégées par les lois et en particulier celles permettant d'en disputer à volonté.

Nous avons mis en regard les controverses possibles : si les anciennes disputes (Tardits 1981) sont presque oubliées, l'irruption de l'archéologie et des sciences associées peut les relancer (Marliac 2005*b*) ou en lancer d'autres. Ainsi en est-il aujourd'hui des découvertes en paléontologie humaine comme *Toumaï* au Tchad (Brunet *et al.* 1995), en art préhistorique comme à Blombos en Afrique du Sud (Henshilwood *et al.* 2011), ou des nouvelles recherches histori-

ques sur, par exemple, les Berbères d'Afrique du Nord (Lugan 2012).

Tous les peuples du Nord-Cameroun recourront un jour aux recueils de l'anthropologie et aux collections et études archéologiques comme nous l'avons fait en Europe au fur et à mesure de l'extension de la scolarisation et de l'avancée des sciences. On commence d'ailleurs à assister de nos jours à un mélange nouveau des différentes sources du savoir : lorsqu'ils s'islamisent, les gens du Nord Cameroun tendent – contrairement au premier demi-siècle précédent[42] – à conserver le nom ethnique traditionnel relevé par la recherche anthropologique. C'est ce mélange dont il faut, tout en même temps, qu'il réussisse ou non, qu'il soit honnête ou non, défendre la possibilité politique, tenir compte et discuter sans relâche.

42. Durant lequel s'islamiser se traduisait par « devenir peul » (*mi pullo*) comme en Malaisie où devenir musulman c'est « devenir malais » (*masuk melayu*).

Références bibliographiques

BRUNET M., BEAUVILAIN A., COPPENS Y., HEINTZ F., MOUTAYE ALHAJI H.E. & PILBEAM D. 1995. "The first australopithecine 2500 km west of the Rift valley (Chad)", *Nature* 378 : 273-274.

DAVID N. 1981. "The archaeological background of Cameroonian history", *in* Tardits C.(éd.) : 79-98.

DESCOLA Ph. 2005. *Par-delà nature et culture.* Gallimard : Paris.

GIRARD R. 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Robert Laffont : Paris.

GIRARD R. 2001. *Celui par qui le scandale arrive.* Paris : Hachette-Pluriel.

HENSHILWOOD C.S., D'ERRICO F., NIEKERK K.L. VAN, COQUINOT Y., JACOBS Z., LAURITZEN S.-E., MENU M. & GARCIA-MORENO R. 2011. "A 100.000 Year-Old Ochre-processing workshop at Blombos Cave, South Africa", *Science* 334 : 219-222.

JORION P. 2009. *Comment la vérité et la réalité furent inventées.* Gallimard : Paris.

LAMING-EMPERAIRE A. 1963. *L'archéologie préhistorique.* Le Seuil : Paris.

LANGLOIS O. 1995. *Histoire du peuplement postnéolithique du Diamaré (Cameroun Septentrional),* thèse université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Ms. 4 vol. Paris.

LATOUR B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes.* Paris : La Découverte.

LATOUR B. 1995. *La science en action.* Paris : Gallimard-Poche.

LATOUR B. 2004. *Politiques de la nature.* Paris : La Découverte-Poche.

LATOUR B. 2006. *Changer de société. Refaire de la sociologie.* Paris : La Découverte.

LATOUR B. 2009. *Sur le culte moderne de dieux faitiches.* Paris : La Découverte.

LATOUR B. & GAGLIARDI P. (éd.) 2006. *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun.* Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

LENCLUD G. 1997. History and tradition, *in* Mauzé M. (éd.) *Present in Past. Some uses of Tradition in Native Societies.* Lantham : Press of America Inc.

LUGAN B. 2012. *Histoire des Berbères.* Paris : Bernard Lugan éditeur.

MCEACHERN S. 1990. *Du Kunde : Processes of montagnard ethnogenesis in the northern Mandara mountains of Cameroon,* Ms Thesis, University of Calgary, Canada.

MARLIAC A. 1978. « Histoire, archéologie et ethnologie dans les pays en voie de développement », *Cahiers des Sciences Humaines* XV(4) : 363-366.

MARLIAC A. 1981. *Contribution de l'ethnologie à l'histoire des civilisations du Cameroun, in* Tardits C.(éd.) : (27-77), Colloque International, CNRS, n°551, 2 vol. Paris : CNRS.

MARLIAC A. 1991. *De la préhistoire à l'histoire au Cameroun septentrional.* 2 vol. Paris : Orstom, Études & Thèses.

MARLIAC A. 1994. The making of History : the North-Cameroonian case. W.A.C. III, New Delhi, communication 8 p.

MARLIAC A. 1995*a* (éd.). *Milieux, sociétés et archéologues.* Paris : Karthala-Orstom.

MARLIAC A. 1995*b*. « Connaissances et savoirs pour l'histoire : réflexions sur le cas du Nord-Cameroun », *Africa L* (3) : 325-341.

MARLIAC A. 1997. "Archaeology and Development : a difficult dialogue", *International*

Journal of History and Archaeology I(4) : 323-337.

MARLIAC A. 1999. « Développement et archéologie. D'un langage à l'autre », *Natures, Sciences, Sociétés* 7(1) : 42-51.

MARLIAC A. 2001. "Composed versus simple pasts : about archaeologists and their partners", *International Journal of History and Archaeology* 5(3) : 203-218.

MARLIAC A. 2004*a*. "Scientific discourse and local discourses : the future of development issues ? *in Confronting XXI^st century challenges*", Makerere Univiversity Printery, I, 2. Kampala, Uganda.

MARLIAC A. 2004*b*. "Is archaeology developmental ?", *International Journal of History and Archaeology* 8(1) : 67-80.

MARLIAC A. 2004*c*. « Du politique en anthropologie et réciproquement à propos d'identité : l'implication des sciences sociales », *La critica sociológica* 151 : 12-32.

MARLIAC A. 2005*a* [2004]. "From archaeological problems to development issues and beyond", *Pratnatattva 11*, Jahangirnagar Univ., Dhakka, Bangladesh : 65-74.

MARLIAC A. 2005*b*. « Archéologie et actualité dans l'extrême-nord camerounais », *Africa* LX (3-4) : 444-473.

MARLIAC A. 2006*a*. *De l'Archéologie à l'Histoire.* Paris : L'Harmattan.

MARLIAC A. 2006*b*. *Problèmes archéologiques, problèmes humains : moi, nous et les autres.* XIV^e Congrès UISPP, Liège, 2-8 sept. 2001. Résumé *in* BAR International Series 1522 : 153-161.

MARLIAC A. 2006*c*. *Archéologie du Diamaré au Cameroun septentrional. Milieux et peuplements entre Mandara, Logone, Bénoué et Tchad pendant les deux derniers millénaires.* BAR International Series 1549, Cambridge Monographs *in* African Archaeology 67. Archaeopress, Oxford, G-B.

MARLIAC A. 2006*d*. « À propos de la globalisation de l'ethnicité : archéologie locale ou globale ? », *La critica sociológica* 156 : 33-50.

MARLIAC A. 2007*a*. *L'interdisciplinarité en question. Les choses, les mots et le passé des hommes.* Paris : L'Harmattan.

MARLIAC A. 2007*b*. « Nouveaux objets du temps passé », *in* Marliac 2007*a* : 227-255.

MARLIAC A. 2007*c*. « Du politique en anthropologie et réciproquement à propos d'identité : l'implication des sciences sociales », *in* Marliac A., 2007*a* : 150-171.

MARLIAC A. 2008. « À propos des objets et des mots de l'Anthropologie », *Anthropologie & Sociétés* 31(3) : 185-204. Québec : université Laval.

MARLIAC A., 2009*a*. « L'obscurantisme progressiste ».
http://www.echangesetsavoirs.wordpress.com/

MARLIAC A. 2009*b*. « L'objet archéologique en question ».
http://www.echangesetsavoirs.wordpress.com/

MARLIAC A. 2010. *Archéologies & Actualités.* Paris : Publisud.

MARLIAC A. 2011*a*. « Regards scientifiques mais à quel prix ? », Communication Colloque International des Africanistes *Quels regards scientifiques sur l'Afrique depuis les indépendances ?*, Paris : Musée du Quai Branly., 26 p. (sous presse).

MARLIAC A. 2011*b*. Archaeological Issues in Development.
http://www.echangesetsavoirs.wordpress.com/

MARLIAC A. 2012*a*. "Can Archaeology contribute to Identity Building in Africa ?", *in* Filia V. (éd.) *Multiple Identities in postcolonial Africa* : 141-150. Hradec Kralové : Publishing House Moneta FM-University.

MARLIAC A. 2012*b*. « Le patrimoine est-il objet de savoir ou de croyance ? », Communication, Colloque International, université de Ouagadougou, CERLESHS, *Lieux et enjeux de mémoire dans le sud-ouest du Burkina*, 27-29 Juin 2012. Ms. 25 p. http://www.echange-setsavoirs.wordpress.com/

QUINE W.V.O. 1960. *Word and Object*. Cambridge : MIT Press.

RANDALL R.A. 1976. "How Tall is a Taxonomic Tree : Some Evidence for Dwarfism", *American Ethnologist*, 3: 23-31.

SEIGNOBOS C. 2000. « Mise en place du peuplement », *in* Seignobos C. & Iyébi Mandjek O. (éd.). 2000, Pl. 7. (Cf. bibliog. plus loin).

SEIGNOBOS C. & IYEBI MANDJEK O. (éd.) 2000. *Atlas de la province Extrême-Nord du Cameroun*. Paris : MINREST-IRD.

STENGERS I. 1993. *L'invention des sciences modernes*. Paris : La Découverte.

TARDITS C. (éd.) 1981. *Contribution de l'ethnologie à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Colloque International, CNRS, n°551, 2 vol. Paris : CNRS.

ABBRÉVIATIONS

C.R.A.N. : Comité Représentatif des Associations Noires, Paris.

I.G.N. : Institut Géographique National, Paris.

À PROPOS D'UNE COLLECTE DES TRADITIONS ORALES AU GABON

NOLWENN BLANCHARD

Ethnomusicologue, docteure en anthropologie/ sociologie de l'université Lumière Lyon II. Chargée de l'audiovisuel et des ressources sur le patrimoine culturel immatériel à la Maison des cultures du monde (antenne de Vitré en Bretagne).

RÉSUMÉ – Cette étude s'appuie sur un fonds d'enregistrements sonores, réalisés au Gabon dans les années 1960 par Herbert Pepper, chercheur de l'Orstom. En parcourant l'ensemble du pays, l'ethnomusicologue et son équipe ont collecté une grande variété de musiques, de contes, et autres expressions orales, et ont créé le Musée des Arts et Traditions de Libreville pour répertorier, conserver et valoriser le fruit de ces recherches de manière durable. Les contenus de ces enregistrements peuvent aujourd'hui être considérés comme des éléments représentatifs d'un « patrimoine culturel immatériel », tel que le concept a pu être défini par la convention de l'Unesco en 2003. De nombreux pays, comme le Gabon, dont les savoirs et savoir-faire se transmettent principalement de manière orale, étaient jusqu'alors rarement représentés sur la liste du patrimoine mondial. Il est donc intéressant de revenir sur l'histoire de la création de ce fonds gabonais afin de comprendre quels

étaient les enjeux existant à cette époque et ce qu'ils sont devenus au XXIe siècle. Aujourd'hui, l'avènement des médias numériques a considérablement modifié les pratiques et conceptions dans le domaine de la conservation et de la valorisation du patrimoine. Désormais, les traditions orales bénéficient d'outils adaptés à leur diffusion et il est possible de poursuivre le travail amorcé par Herbert Pepper lorsqu'il souhaitait conserver le caractère total des expressions culturelles gabonaises.

MOTS CLÉS – Patrimoine culturel immatériel, archives sonores, Herbert Pepper, Gabon, ethnomusicologie, tradition orale, numérisation, musée africain

ABSTRACT – *Concerning an oral traditions collection in Gabon.* This study relies on a fund of sound recordings, recorded in Gabon in the 1960s by Herbert Pepper, a researcher at Orstom. Travelling through the whole country, the ethnomusicologist and his colleagues collected a wide variety of music, including songs, tales and other oral expressions, and created the Arts and Traditions Museum of Libreville to catalog, preserve and give value to the results of his research in a sustainable way. The contents of these recordings can be considered as representative elements of the "intangible cultural heritage", a concept which was defined by the Unesco Convention in 2003. Many countries, such as Gabon, whose traditions are mostly orally transmitted, were rarely represented on the World Heritage List until 2003. It is therefore interesting to retrace how the gabonese fund was established to understand the issues at stake at the time and how they evolved throughout the twenty-first century. Today, the advent of digital media has significantly changed practices and conceptions in the area of conservation and heritage development. Now, oral traditions have suitable tools for their circulation and it is possible to continue the work begun by Herbert Pepper when he wished to keep gabonese cultural expressions as a whole.

KEYWORDS – Intangible Cultural Heritage, Sound Archives, Herbert Pepper, Gabon, Ethnomusicology, Oral Tradition, Digitization, African Museum

INTRODUCTION

Les traditions orales peuvent-elles faire l'objet d'une construction patrimoniale ? Nous présentons ici quelques clés pour appréhender cette question à partir de l'analyse d'un projet de collectes de musiques traditionnelles mené au Gabon, dans les années 1960, par le premier ethnomusicologue de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer (Orstom) : Herbert Pepper. Son implication, dans le cadre d'une convention passée entre le gouvernement gabonais de l'époque et l'Orstom, a permis de créer un centre d'archives culturelles et un musée, donnant ainsi naissance à la première forme de patrimonialisation dans ce pays.

Le parcours de Pepper est intéressant à observer, car il a traversé plusieurs périodes marquantes de l'histoire du XX[e] siècle. Il a ainsi connu l'Afrique sous la colonisation et a suivi le processus menant aux indépendances, dédiant alors son travail aux nouveaux États, de même qu'il a participé à l'essor de l'ethnomusicologie en faisant partie des premiers à utiliser les moyens d'enregistrements magnétiques sur le terrain. Ayant intégré l'Institut d'Études Centrafricaines (IEC) de Brazzaville en 1948, il a suivi l'évolution de l'Orstom depuis sa création, en y poursuivant ses activités durant toute sa carrière, à Paris puis à Libreville et, convaincu de la nécessité de conserver la trace des traditions orales en voie de changement, il a fait de leur sauvegarde sa spécialité.

Le travail réalisé par Pepper au Gabon représentera le fil conducteur de notre propos, en tant qu'expérience pionnière dans l'histoire de ce pays dans le domaine de la protection du patrimoine culturel. Son projet s'inscrit dans la lignée des pratiques de collectes des traditions orales ayant eu cours en Europe depuis le XIX[e] siècle, tout en étant novateur, dans le sens où la valorisation des résultats s'est faite sur place, à destination des Gabonais, et non pas dans des musées d'ethnographie occidentaux. Un bref rappel historique sera donc nécessaire afin de comprendre la manière dont les institutions françaises ont commencé à accorder de l'importance aux traditions orales sur le territoire français, les intégrant progressivement comme éléments constitutifs d'un patrimoine

national. Nous pourrons alors aborder la notion de patrimoine culturel immatériel (PCI), introduite récemment par l'Unesco, qui axe justement ses mesures de protection sur les savoirs et savoir-faire transmis oralement entre générations. Nous présenterons ensuite le parcours méconnu de Pepper, ethnomusicologue peu académique, dont le cheminement intellectuel a initié une méthodologie et qui fut précurseur de l'intérêt actuel de la communauté internationale pour la sauvegarde du PCI. Une étude diachronique permettra de suivre l'évolution des représentations et des stratégies englobant ce fonds d'archives sonores : volonté politique de construction d'un patrimoine national à partir de diverses expressions culturelles, relations diplomatiques du gouvernement gabonais avec l'ancienne puissance coloniale, puisque l'IRD (nouvelle appellation de l'Orstom), institution française, détient une copie du fonds, qui a été numérisée et sera reversée prochainement au Gabon afin de reconstituer les collections du musée national.

1. Des traditions orales au patrimoine culturel immatériel

La place des traditions orales

Si le recueil d'expressions orales fait partie des méthodes d'enquête de l'ethnologie depuis les débuts de la discipline, à la fois pour constituer des documents de travail et pour consigner les connaissances des populations rencontrées, l'intérêt pour les cultures exotiques s'est développé dès le XVIII[e] siècle par le biais de récits de voyageurs et d'explorateurs. L'Occident évoluait alors dans une période universaliste et humaniste et commençait à prendre en compte l'existence d'autres modes de vie et d'autres visions du monde. Mais l'altérité des populations aux mœurs différentes n'était pourtant acceptée que grâce à leur éloignement géographique, cependant qu'elle était fortement condamnée lorsqu'elle s'illustrait dans les campagnes françaises, plus proches, dont les cultures populaires étaient alors peu étudiées, sinon pour montrer leur

degré de sauvagerie et le caractère superstitieux de certaines croyances. D'une certaine manière, la France postrévolutionnaire va progressivement intégrer ces cultures populaires dans la construction d'un État républicain, dans sa volonté de regrouper les citoyens autour d'un projet commun au sein de la Nation. Les cultures des campagnes sont alors majoritairement considérées comme des reliques de l'Ancien Régime qui doivent laisser place à la République et aux projets de modernité qui y sont associés : tout comme les archives écrites, ces cultures peuvent être prises en considération en tant que mémoire des époques révolues, mais n'ont plus lieu d'être en tant qu'expressions vivaces au sein de la Nation. Toutefois il est nécessaire à l'État, qui ne repose encore que sur des bases fragiles, d'effectuer un retour sur son passé pour y trouver les origines de la Nation française et prouver la légitimité de son existence. C'est pourquoi plusieurs missions d'étude du territoire, initiées par des sociétés savantes et les représentants de l'administration dans les régions, voient le jour afin de mieux connaître sa géographie et ses habitants. Et de la même manière que les sociétés exotiques pouvaient être perçues au XVIII[e] siècle, les paysans sont alors considérés comme les représentants d'un âge ancien, entendu comme similaire à l'enfance de l'humanité, et dont l'étude peut renseigner sur les origines du peuple français. L'étude des croyances et coutumes populaires françaises a donc pu être légitimée par le truchement d'un éloignement temporel, en les rejetant dans un passé des origines.

Le rôle de l'enregistrement en ethnomusicologie

Bien qu'au XIX[e] siècle la France accorde une certaine reconnaissance au statut des traditions orales, leur sauvegarde ne faisait pas encore partie des politiques de valorisation patrimoniale. C'est alors que, grâce à l'ethnologie, elles ont pu devenir un objet d'étude à part entière, même si les recherches se sont d'abord orientées vers les traditions étrangères plutôt que sur le sol français. La recherche scientifique s'intéressait notamment à la musique populaire, et l'ethnomusicologie commença à se développer en élaborant ses méthodes et outils d'enquête. Appelée successivement « musicolo-

gie comparée », science du « folklore musical », puis « ethnomusicologie », son orthographe actuelle est apparue dans les années 1950 afin d'institutionnaliser une discipline devenue autre chose que la juxtaposition de l'ethnologie et de la musicologie.

En effet, l'avènement des techniques d'enregistrement sonore a permis à la discipline d'asseoir sa réflexion scientifique en isolant son sujet de recherche. Jusque là, l'étude des musiques se faisait par la seule transcription sur partition qui, bien qu'apportant des éléments d'analyse, pouvait demeurer insuffisante. La transcription seule n'opère en effet qu'à une sorte de traduction de l'oral vers l'écrit et perd certains éléments significatifs au cours du processus ; elle ne permet pas de rendre compte des inflexions de la voix ou de l'instrument, de l'émotivité de l'exécutant, et de tout ce qui fait d'une production artistique une pratique vivante. L'enregistrement, en revanche, contribue à restituer cette réalité en fournissant une sorte d'« instantané sonore » d'une situation donnée. Il permet donc de produire de nombreux documents qu'il est possible d'analyser sur place avec les populations étudiées ou en laboratoire avec l'aide d'instruments de mesure.

Herbert Pepper dans la cabine insonorisée du laboratoire d'Ethnologie-musical de l'Institut d'Études Centrafricaine, 1953. © Orstom/IRD

Les expressions orales entrent donc au début du XX[e] siècle dans la sphère de l'archivage par le biais de ces supports. D'une part, les pratiques d'écoute et de production musicales évoluent du fait de l'apparition des procédés d'enregistrement et de reproduction du son : la musique peut être écoutée en dehors de son contexte de production, en l'absence de musiciens ; les studios d'enregistrement apparaissent et engendrent de nouveaux métiers, invitant l'industrie à s'intéresser aux technologies qui permettent de diffuser le son auprès d'un public de plus en plus nombreux par le biais de la création de sociétés de production de cylindres ou de disques. D'autre part, la recherche scientifique dispose désormais d'un outil approprié pour étudier les phénomènes oraux, qu'il s'agisse de langues ou de musiques, et peut produire de nouveaux documents qu'il devient nécessaire de conserver. Après la seconde guerre mondiale, les productions sonores se développent grâce à l'apparition du microsillon (utilisé par le grand public) et de la généralisation de l'usage de la bande magnétique (utilisée dans les studios d'enregistrement et pour les travaux scientifiques de terrain). Les problèmes de conservation de ces documents commencent alors à se poser de manière plus forte. Tandis que leur nombre augmente, les connaissances en matière de traitement technique et documentaire restent faibles. Malgré la création d'une institution spécialisée, le document sonore reste le parent pauvre du domaine de l'archivage, par opposition au patrimoine écrit, artistique ou monumental, sans doute du fait de la nouveauté et de la méconnaissance de ces supports. Nous pouvons voir dans cette marginalisation du support sonore au sein des institutions de conservation la transposition des distinctions idéologiques opposant au XIX[e] siècle l'histoire à l'étude du folklore. Florence Descamps (2005 : 61) rappelle l'écart qui semblait exister à cette époque jusque dans l'entre-deux-guerres : « Tout se passe comme si s'installait progressivement une répartition des tâches implicites : aux sociétés savantes l'histoire locale, le folklore et 'l'histoire immobile' ; aux historiens universitaires l'histoire nationale, les sources 'nobles', c'est-à-dire écrites, l'événement et le changement ».

Émergence d'une nouvelle notion : le patrimoine culturel immatériel (PCI)

Dans les sociétés où la transmission de la culture se fait oralement, le rapport au temps et au passé est vécu différemment. Comme le précise Louis Perrois (1999 : 349), les objets anciens ne sont généralement conservés que s'ils ont une utilité dans le présent, et la transmission entre générations concerne plus les savoirs et pratiques que les objets matériels. Certains masques du Gabon, par exemple, pouvaient rester pourrir derrière les cases lorsque le rituel qui les utilisait avait été abandonné. Ce n'est que face aux évolutions rapides rencontrées par ces sociétés qu'est apparu le besoin de sauvegarder leurs traditions. Dès le début du XX^{e} siècle, ce sont majoritairement les ethnologues et ethnomusicologues qui se sont sentis concernés par ce problème et qui ont entrepris de collecter les traces des savoirs oraux. Les sociétés de l'oralité étant l'objet principal de leurs études et ces chercheurs ayant constaté des changements ou des disparitions des pratiques, ils ont associé à leur activité de recherche celle de sauvegarde des traditions. De ce fait, de nombreux fonds ethnographiques écrits, sonores, audiovisuels ont été constitués et témoignent des prémisses de la réflexion sur la sauvegarde du PCI.

Le PCI est une notion introduite récemment dans le champ des mesures de protection patrimoniale par l'Unesco. Sa création correspond à un besoin de suivre les évolutions de pensée que connaissent les sociétés contemporaines. Depuis 1972, c'est la « convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel » adoptée par l'Unesco qui régit la protection du patrimoine mondial en constituant une liste répertoriant les biens les plus représentatifs. Ce sont d'abord les sites naturels et les monuments qui ont bénéficié de cette inscription, les traditions orales ayant été dans un premier temps laissées de côté. C'est pour compenser cette négligence que la notion d'« immatériel » a vu le jour, sous l'impulsion du Japon qui comportait déjà des pratiques patrimoniales de cet ordre au niveau national. L'Unesco a alors pu élaborer une première mesure avec la publication en 1989 d'une « Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et

populaire ». Elle a marqué le début de la reconnaissance institutionnelle d'expressions culturelles qui, par leurs pratiques, ne laissent pas de traces matérielles. Plusieurs programmes lancés dans la décennie qui suivit ont contribué au développement conceptuel de cette catégorie. La « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » fut finalement instituée en 2003 et ratifiée par les premiers États partis en 2006. En intégrant les éléments « immatériels », cette convention paraît désormais mieux correspondre à l'idée d'universalité du concept de patrimoine tel que l'a imaginé l'Unesco dès ses premières conventions.

Il s'agit d'une évolution internationale qui comprend deux aspects majeurs. Le premier, issu du monde occidental, correspond à un moment où les conceptions de la mémoire, qui ont évoluées, se portent désormais moins sur la sacralisation de l'objet que sur une volonté de connaissance. De ce fait, des domaines tels que celui des traditions orales peuvent être pris en compte comme relevant d'un patrimoine particulier. Le second aspect est issu des pays non occidentaux qui ont manifesté le souhait de préserver leurs traditions, menacées de disparition. Or, celles-ci pouvaient difficilement entrer dans le champ d'application de la convention de 1972, et c'est donc le caractère vivant de la culture qui fut le principal critère mis en avant pour fonder une nouvelle catégorie de patrimoine. Cette conception a entraîné un basculement dans les pratiques patrimoniales de l'Unesco qui jusqu'alors centrait son attention sur la conservation, fondée sur des approches muséographiques et archivistiques. Désormais, les biens patrimoniaux de ce nouveau type sont appréhendés dans le contexte qui les a créés, y sont maintenus, et cela sans en déposséder les dépositaires. Le processus même de la transmission devient une partie constitutive du patrimoine en considérant ce dernier comme étant évolutif.

Patrimoine culturel et Nation

Ainsi, la notion de patrimoine s'est considérablement étendue depuis le début du XIX[e] siècle, tant sur le plan des biens qu'il représente, puisqu'il peut s'appliquer à toutes sortes de productions humaines ou naturelles, matérielles et immatérielles, qu'au niveau

de son échelle d'application, puisque divers types de communautés (une région, un pays, un groupe transfrontalier...) peuvent désormais revendiquer un patrimoine qui leur est propre et qu'elles cherchent à valoriser aux niveaux national et international. Dans le domaine français, la notion de patrimoine est apparue en même temps que l'idée de Nation, la première offrant un contenu symbolique à la seconde. Il s'agissait, à l'origine, de préserver les traces du passé, dans le domaine des beaux-arts et des monuments principalement, afin de contrer les dégradations infligées par les hommes et par le cours naturel du temps. À cet objectif s'est ajouté le besoin de trouver des vecteurs de représentation de l'identité nationale ; s'étant détachée de la Monarchie et de l'Église, la Nation devait être légitimée par de nouvelles représentations. Le début du XIX^e^ siècle voit donc apparaître la catégorie de « monument », transformant ainsi les édifices de la noblesse ou du clergé en symboles de la Nation. Il voit également se développer les entreprises de collectes folkloristes. Ces deux aspects de la conservation des productions matérielles et immatérielles réalisées sur le territoire français permettent de marquer une rupture entre un passé considéré comme révolu et un avenir construit sur des fondations solides, car anciennes. Celles-ci peuvent alors être mobilisées comme sources de connaissance, permettant à chaque citoyen de se référer à une mémoire collective.

L'observation de la situation gabonaise permet de comprendre les différentes étapes de construction et de valorisation d'un patrimoine national, liées à l'évolution globale de la notion de patrimoine, en Afrique et dans le monde. Les ouvrages qui traitent de l'histoire du Gabon font souvent débuter le récit au moment de la découverte des côtes africaines par les Européens au cours du XV^e^ siècle. Deux évidences sont ainsi mises au jour : que cette histoire est fondée sur les informations recueillies par les Européens arrivant sur le continent africain et que ces informations ont été consignées par écrit pour parvenir à notre époque. Les sources qui ont permis de construire l'histoire française étaient en grande partie générées par les institutions qui administraient et organisaient le territoire et la vie de ses habitants. Or la majorité des territoires

d'Afrique noire était occupée par de petites sociétés, excepté quelques grands royaumes, qui dépendaient peu d'institutions centralisées à la différence des États européens. Les faits marquants dans l'histoire de ces peuples se passaient de fait d'une transcription écrite, puisque la transmission orale permettait de les relayer entre les différentes générations. Avant l'arrivée des Européens, le Gabon en tant qu'État n'existait pas et les populations qui vivaient sur ce territoire étaient en partie différentes de celles d'aujourd'hui, de nombreuses migrations ayant eu lieu entre temps. L'élaboration de l'histoire du Gabon est donc complexe, car elle est intimement liée à ses relations avec l'empire colonial français.

Chaque Nation a besoin de se constituer un patrimoine et une histoire pour justifier son existence. Avec l'accession à l'indépendance, les anciennes colonies sont en recherche de liens avec le passé prouvant leur légitimité en tant que territoire politique. Or l'histoire officielle est souvent basée sur des documents d'archives qui sont transmis sur de longues périodes par la mise à l'écrit des faits constitutifs de cette histoire. Les pays d'Afrique noire ne disposent pas ou peu d'archives de la sorte et restent dépendants des écrits laissés par les colonisateurs. Tout comme la France l'a fait après la Révolution, les historiens peuvent cependant se tourner vers l'histoire populaire transmise de manière orale qui, dans le cas du Gabon, peut être alimentée par des références à la période précoloniale. Lorsque Léon Mba, premier président du Gabon, fait la demande en 1960 à l'Orstom de procéder à la collecte des traditions orales de son pays, il s'inquiétait du risque de leur disparition, mais avait également le souci de contribuer à la fondation du nouvel État en prenant appui sur les cultures ancestrales du territoire.

2. Herbert Pepper, ethnomusicologue

1ère période : 1938-1947 un musicien partant à la découverte de l'Afrique

Herbert Pepper (1912-2001) était un ethnomusicologue français

qui a accompli la majeure partie de sa carrière au sein de l'Orstom. Il a d'abord commencé son parcours en tant que musicien et professeur de violon en 1938 à l'École nationale de musique de Brest, sa ville natale, après avoir effectué son service militaire. Sa carrière de professeur est brève, car il est mobilisé en septembre 1939 et part pour l'Angleterre dès 1940 pour rejoindre les services de la France libre. Ayant suivi à Londres des cours de linguistique africaine, il part pour ce continent, et c'est en 1941 qu'il pose la première fois le pied en AEF, où il est chargé de mission par le gouverneur général Félix Éboué pour étudier le langage tambouriné des Banda-linda en Oubangui.

Pepper s'appuya sur le travail linguistique réalisé par Félix Éboué et parvint à transcrire d'oreille l'équivalent musical de quelques 1500 mots. Il s'aperçut alors, comme l'avait supposé Éboué, qu'il ne s'agissait pas d'un système de code, tel que le morse, mais que les formules mélodico-rythmiques étaient une transcription du langage parlé. En reproduisant les différentes hauteurs correspondant aux tons de la langue, les banda pouvaient reproduire des phrases compréhensibles. Cette découverte transforma la vision de Pepper pour les musiques africaines qui, à partir de cette époque, devaient devenir le centre de ses attentions et réflexions.

C'est ainsi qu'il fit ses premières expériences en tant qu'ethnomusicologue, élaborant pas à pas ses méthodes d'enquêtes et ses réflexions sur la musique. Il faut préciser qu'il n'avait pas encore d'appareil enregistreur, et que la tâche de transcription s'en trouvait plus complexe. De ce fait, le résultat de ses travaux était essentiellement écrit et il se préoccupa dès le début de la sauvegarde des expressions sonores, tant pour pouvoir procéder à leur analyse scientifique que pour en garder une trace durable.

2e période, 1948-1960 : réflexions sur le collectage et ses méthodes

Dès sa création en 1943, l'Orstom installe une filiale locale à Brazzaville, l'IEC, afin de s'implanter dans le territoire africain. Plusieurs services sont constitués afin d'étudier de manière approfondie le terrain. L'objectif est de procéder à des inventaires

Passage de M. François Schleiter (secrétaire d'État à la France d'outre-mer) au stand de l'IEC à la foire-exposition de Brazzaville, août 1953. © Orstom/IRD

détaillés des différentes ressources et de chercher des solutions concrètes pour les valoriser et en faire profiter le pays. Peu après la création de l'IEC, Pepper y est engagé en 1948 afin de poursuivre ses études sur les musiques africaines. Il y monte une section d'ethnologie musicale et effectue plusieurs missions au Moyen-Congo et au Gabon durant lesquelles il effectue ses premiers enregistrements. Ses premières missions en Oubangui l'avaient familiarisé avec les méthodes d'enquête ethnographique et de transcription musicale, et le magnétophone (apparu peu de temps auparavant dans le domaine public) s'est inséré tout naturellement dans ses méthodes. Ces années de collectes de terrain lui permirent de comprendre que pour connaître et comprendre un fait musical, il était nécessaire de prendre en compte les différents facteurs environnants et de procéder à ce qu'il appelait une « collecte globale ». Il parvint à recueillir ainsi un millier d'enregistrements auprès des

populations du Congo et du Gabon, dont il sélectionna une partie pour réaliser son *Anthologie de la vie africaine* (Pepper 1958).

À travers la lecture de ses articles, il est possible de comprendre les évolutions personnelles que connaît Pepper à la rencontre des musiques d'Afrique centrale et qui le conduisent à remettre en cause sa conception de la musique et de son étude. Il décrit ainsi cette situation (1958 : 5) : « Hélas ! Je m'aperçus bien vite, rendu sur les lieux de mes premières enquêtes, que mes connaissances et mes moyens d'inscription ne me permettaient pas de comprendre réellement le sens profond des sons que j'entendais [...]. Ces "découvertes" successives n'allèrent pas sans troubler la conception que je m'étais faite jusqu'alors de considérer la musique pour la musique ». Il réalise que le système de notation occidental ne suffit pas pour rendre compte de sa complexité, et qu'il ne peut pas étudier les structures musicales sans prendre en compte les actes les ayant motivées. Il fut donc l'un des pionniers à utiliser un système d'enregistrement sur le terrain, ses premiers documents sonores connus datant de 1948 au Moyen-Congo. Il réalisa également un film *Harmonies Noires*, tourné au Moyen-Congo en mars-avril 1953, et diffusé probablement en 1955. Pour lui, l'Afrique est un vaste terrain d'expérimentations et d'observations sur le son, car on peut le trouver, d'après ses propres impressions, au plus proche de ses caractéristiques premières et naturelles. Une des idées qui revient souvent dans les articles de Pepper est que l'homme occidental a perdu toute spontanéité en utilisant l'écriture qui lui paraît être un intermédiaire ne permettant pas aux sentiments de s'exprimer pleinement. À l'inverse, l'homme d'Afrique aurait un langage naturel, car inspiré de la nature et dont l'un des vecteurs serait la musique (1956 : 15) : « En conclusion, les manifestations de l'homme illettré d'Afrique noire vivant en contact inviolé avec les forces de la nature et sans représentation plus ou moins conventionnelles de ses 'langages', fournissent à l'étude des sciences humaines un minerai d'une pureté exceptionnelle ».

À la fin de l'année 1955, il quitte l'Afrique pour quelques années afin de mettre à jour ses notes de travail. Il donne des conférences aux États-Unis et en profite pour effectuer des enregistrements de

musiques noires profanes et religieuses à la Nouvelle Orléans et à Harlem, qu'il édite sur microsillon. Il est ensuite détaché à l'Orstom de Paris où il effectue différents travaux : il compose l'hymne du Sénégal et de la République centrafricaine, publie des articles, donne des cours... Il reçoit des prix pour ses deux disques *Noël et Saint-Sylvestre à Harlem* et *Anthologie de la vie africaine*. Il a alors acquis une certaine expérience dans le domaine de l'ethnomusicologie, par les enquêtes ethnographiques, les transcriptions et les enregistrements sonores. Il s'aperçoit de l'importance d'adopter un plan rigoureux dans ce domaine afin de collecter et de conserver les expressions orales. Il rédige alors sa méthode de collecte, le *Manuel du collecteur-archiviste d'expressions de culture orale négro-africaine*, publié en 1958, et travaille sur un *Projet de création dans les pays d'outre-Mer de centres de documentations culturelles et sociales* qu'il envoie à plusieurs pays africains.

Pepper a beaucoup appris de ses expériences africaines qui l'ont mené à élaborer de nouvelles méthodes d'enquête adaptées. Les

Séances d'enregistrement de mvet, épopée fang du nord du Gabon. À gauche, Tsira Ndong Ndoutoume qui deviendra le premier conteur à coucher le mvet par écrit, et à droite Zwe Nguema à qui Pepper consacrera un ouvrage transcrivant un récit entier avec sa traduction. © Orstom/IRD

moyens techniques dont il dispose lui permettent de fixer sur différents supports les multiples aspects des manifestations auxquelles il assiste. Il effectue des croquis d'instruments, des photos des participants et des situations, des enregistrements sonores permettant d'écouter le jeu des instruments et parfois du film. Ces différents outils lui permettent de constituer des ensembles de documents complémentaires, car représentatifs des différents moyens d'expressions utilisés par les Africains. Dans l'un de ses articles (1972), il distingue « l'homme de tradition orale négro-africain », de « l'enquêteur homme du livre » : le premier s'inspire des moyens que lui a donné la nature pour s'exprimer (voix, mains, prolongement des mouvements par ajouts de sonnailles...), tandis que le deuxième doit recueillir tous ces signes de langages pour comprendre la forme, et acquérir la notion de « langage intégral ». Lorsqu'il effectue des collectes, l'enquêteur doit prendre en compte tous ces éléments à recueillir dans le même moment pour garder l'unité de la forme. Pepper réalise qu'il est nécessaire de prendre en compte un contexte plus large que la musique seule, et il tente d'en saisir les différentes parties avec les moyens dont il dispose. Cette pratique de terrain l'a conduit à élaborer une méthode qu'il appelle « collecte globale » et qui vise justement à collecter les différents types d'expressions (musical, gestuel, vestimentaire...) et à les conserver dans leur l'unité. Cette collecte globale lui est apparue nécessaire pour comprendre le mode d'expression orale auquel il était confronté. Cependant, s'il a pris en compte le fait d'élargir son intérêt au-delà de la musique, il ne semble pas avoir cherché à analyser les représentations ou les catégorisations pratiquées par les Africains. Il les réduit à une condition d'homme de la nature, incapable de distinguer ses pratiques :

« Sans livre, sans méthode écrite, cet homme [de tradition orale] n'a pu classer les éléments de son Expression générale en genres bien déterminés comme le fait l'homme du livre quand il pratique une science ou un art abstrait (la musique pour elle-même). De ce fait, sa vision des choses n'est pas sélective (comme celle du spécialiste cherchant toujours d'une matière à extraire l'élément intéressant sa discipline) mais globale, UNITAIRE, car il considé-

rera en premier lieu cette matière, comme un tout, une forme indivisible comparable à celle de son propre corps » (Plan de travail, inédit).

3e période, 1960-1964 : collectes et mise en musée au Gabon

En 1960, Pepper se rend au Gabon, après que ce pays nouvellement indépendant ait répondu favorablement à la proposition de création de centre de recherches de son ouvrage. Une convention passée entre le siège de l'Orstom et le gouvernement gabonais permet d'installer à Libreville un centre au sein duquel Pepper installe le laboratoire de sciences humaines qui comprend les services de sociologie, ethnologie et ethnomusicologie. Sa mission consistait à appliquer sa méthode aux traditions musicales de ce pays, en prenant appui sur son récent ouvrage.

Dans la lignée des programmes d'inventaire de l'Orstom, Pepper entame alors une série de missions de collecte sur le territoire gabonais durant lesquelles il peut recueillir de nombreux

Herbert Pepper accueillant Léon Mba, premier président du Gabon, au musée d'ethnomusicologie à Libreville, années 1960. © Orstom/IRD

enregistrements sonores, photos et objets qui constituent le premier fonds patrimonial du Gabon. D'autres chercheurs le rejoignent dans ce laboratoire et participent à la collecte et à l'étude de ce fonds : les sociologues Laurent Biffot (1960) et Jacques Binet (1964), le géographe Marcel Soret (1964), le linguiste André Jacquot. Il faut citer également le gouverneur Hubert Deschamps, alors directeur des sciences humaines à l'Orstom, qui entreprit de collecter en compagnie de Pepper tout ce qui relevait des traditions historiques orales, en vue de contribuer à une ethnohistoire du Gabon. Peu après le début des collectes au Gabon, ce fut au tour de Pierre Sallée (1964) et de Louis Perrois (1965) de rejoindre l'équipe. Sallée travailla en étroite collaboration avec Pepper en participant aux collectes d'enregistrements et les poursuivit après son départ en 1966, tandis que Perrois installa la section d'ethnologie en 1965 et initia ses recherches en anthropo-esthétique.

Le Musée des arts et traditions du Gabon (MATG)

Grâce au travail des chercheurs, les collections d'objets et d'enregistrements s'accumulent. Comme, de plus, Pepper souhaitait également restituer le résultat de ces enquêtes aux populations gabonaises, il a été conduit à créer le « Musée des arts et traditions » de Libreville, premier musée du Gabon, unique à l'époque, qui fut inauguré le 4 octobre 1963 par le président Léon Mba. Le musée comprend alors plusieurs salles d'exposition, une salle de réserve, et accueille également un laboratoire pour les chercheurs en sciences humaines qui peuvent étudier les documents et objets conservés par le musée. Enfin, une section « archives culturelles du Gabon » est créée afin de conserver les enregistrements sonores et permet d'effectuer tous les travaux de transcription, d'analyse et de duplication.

Les missions organisées dans les différentes régions du Gabon permettaient donc de collecter de nombreux documents sonores, photographiques et matériels, le laboratoire permettait de les analyser de manière fine, et le musée présentait alors un discours cohérent sur des thèmes précis, afin de restituer une partie du savoir au public. Le principe du musée était de présenter des objets

Inauguration par le président Léon Mba, au centre, ayant à sa droite son jeune directeur de cabinet, Albert Bernard Bongo (qui deviendra vice-président puis président au décès de Léon Mba en 1967, puis se fera appeler Omar Bongo Ondimba) et à sa gauche Herbert Perpper. © Louis Perrois/IRD

en situation, c'est-à-dire accompagnés de photos de terrain, d'une explication sur leur rôle et d'un enregistrement sonore, représentant une illustration plus vivante du contexte d'utilisation. Comme l'écrit Perrois (1997 : 72) : « La méthodologie adoptée par le MATG et ses chercheurs, anticipait sur ce qu'on appelle aujourd'hui les "hyper documents", que l'informatique et la compression numérique des informations permettent d'établir ».

Différentes sections sont créées (préhistoire et histoire, artisanat traditionnel, vie traditionnelle et arts musicaux, arts plastiques) et représentent l'exposition permanente du musée qui permet de rendre compte de l'étendue des recherches effectuées par les chercheurs en sciences humaines. Le musée est rapidement saturé et doit être déplacé dans un lieu plus approprié, et est à nouveau inauguré cette fois par le nouveau président Albert Bernard Bongo le 27 novembre 1967. Des expositions temporaires sont également réalisées entre 1967 et 1975, afin de préciser certains sujets en les abordant de manière thématique. Dès sa création, par son étroite collaboration avec le laboratoire de recherche et le centre d'archives

culturelles, le musée se définit non seulement comme un lieu d'exposition, mais aussi de création des dynamiques de production des savoirs.

L'un des projets originaux du musée a été de faire circuler certaines expositions à l'intérieur du pays (ce qui techniquement était une gageure compte tenu des infrastructures routières du moment) afin d'élargir la diffusion à un plus large public et d'avoir un retour sur le terrain du travail d'analyse effectué. Le principal souci était de restituer le savoir à la population, attention qui fut bien perçue, et de présenter la manière dont les chercheurs avaient compris leurs traditions. Cette méthode permettait aussi de rectifier certaines informations en se confrontant au public de l'intérieur des terres, et de susciter de nouvelles recherches (Perrois 1997 : 82).

Le musée créé par Pepper constitue donc à cette époque un centre en pleine activité qui réussit à combiner les recherches et collectes de terrain, les analyses en laboratoire, la conservation des objets et enregistrements, et la présentation du concentré de ces recherches, dans un but de diffusion vers le public. Le centre d'archives culturelles fournit tous les documents à exposer, iconographie, objets, enregistrements, dont les collections sont régulièrement augmentées par les ajouts des chercheurs. Le musée permet, de plus, de stimuler les échanges d'informations entre chercheurs et informateurs. Il légitime en effet le travail du chercheur aux yeux des Gabonais qui peuvent vérifier la bonne utilisation des objets qu'ils ont confiés. Le public étant connaisseur des cultures exposées, le chercheur se doit aussi d'être rigoureux dans ses présentations. Les observations faites par le public peuvent préciser certaines informations et inciter le chercheur à retourner sur le terrain pour vérifier certaines connaissances. Le musée permet enfin et surtout de participer à la sauvegarde de cultures en voie de changement et d'en exposer quelques témoignages pour les générations futures. La collaboration entre un lieu d'exposition et un lieu de recherche et de conservation stimule la production de connaissances scientifiques, comme le montrent les publications des chercheurs travaillant à cette époque. De plus, dans la lignée de l'Orstom, le centre d'archives culturelles regroupe

des chercheurs de différentes disciplines qui peuvent confronter leurs connaissances et s'enrichir mutuellement. Il centralise les différentes données issues des collectes de terrain et laisse la possibilité au chercheur arrivant au Gabon d'accéder à l'état des connaissances avant de procéder à ses propres enquêtes. Le centre d'études qu'il a créé à Libreville est financé par l'État gabonais dès l'origine. L'Unesco y contribue également en 1961 – Pepper ayant obtenu des subventions lors d'un séjour à Paris – qui considère ce genre de centre comme un centre pilote dont l'action est à encourager.

Ceto et Sénégal

Plus tard, Pepper eut l'intuition que ces conditions ne suffisaient pourtant pas pour conserver de manière pérenne ce savoir accumulé au fil des années. En 1966, Pepper conçut le Centre d'ethnomusicologie et des traditions orales (Ceto) qui fut officialisé en 1968 comme appartenant aux services scientifiques centraux de l'Orstom à Bondy. L'une des tâches principales de ce centre fut de recevoir les originaux enregistrés outre-mer et d'en renvoyer une copie au lieu d'origine, ceci afin de renforcer les mesures de sécurité concernant leur sauvegarde.

La section audiovisuelle de l'IRD de Bondy est issue de ce laboratoire qui fut conçu, depuis son origine, pour développer, préserver, rendre accessible et valoriser le patrimoine scientifique, audiophonique et audiovisuel (Surugue 1976 : 219). Elle conserve encore aujourd'hui le résultat de ces enquêtes de terrain et nous pouvons observer la justesse de jugement de ce chercheur qui permit ainsi à ce fonds de traverser plusieurs décennies. En effet, les copies conservées au Gabon ont subi diverses détériorations et même si elles restent lisibles, leur qualité est moins bonne que celle des originaux conservés à Bondy.

Les travaux de Pepper élaborés au Gabon et au sein du Ceto intéressèrent le Sénégal qui demanda en 1967 le concours de l'Orstom afin d'organiser la collecte et l'archivage de ses expressions culturelles. Pepper partit alors à Dakar où il créa et dirigea le Centre des archives culturelles du Sénégal à l'Ifan de 1967 jusqu'à sa retraite en 1972. Le résultat de ses collectes se trouvent égale-

ment au service audiovisuel de l'IRD, mais n'ont pas encore fait l'objet de traitement informatique.

Les écrits et enregistrements de Pepper témoignent des doutes qui l'ont accompagné tout au long de sa carrière. Il semble tiraillé entre deux positions : la première est celle de l'artiste qui cherche à découvrir un sens universel de la musique et est touché par l'esprit créatif des Africains ; la seconde est celle du citadin occidental qui se défait difficilement de ses présupposés, et voit les Africains comme des enfants dont il faut apprécier la spontanéité. C'est sans doute ce tiraillement qui lui a permis de se rendre compte de la nécessité de collecter et d'archiver les musiques qu'il rencontrait. Il pouvait les apprécier pour leurs qualités esthétiques, mais sans pouvoir ou vouloir les disséquer pour les analyser. L'archivage lui a permis de concilier ses goûts et sa volonté de recherche scientifique en constituant un fonds patrimonial destiné tant aux Gabonais qu'aux chercheurs de différentes disciplines.

3. Construction d'un patrimoine gabonais

1ère étape

Au Gabon, la première forme de mise en patrimoine de biens culturels démarra en 1960, lorsque Pepper fut chargé de collecter traditions et objets sur l'ensemble du territoire. Il s'agissait au début de répertorier les pratiques culturelles des différentes ethnies du pays et de pallier ainsi au risque de disparition des traditions en en conservant une trace matérielle. L'accumulation rapide d'objets, photographies et enregistrements nécessita la création d'un musée destiné dans sa fonction première à conserver le résultat des collectes. C'est ainsi que les premières collections de la structure furent constituées, rapidement complétées par les apports des autres chercheurs ayant rejoint l'équipe.

Cependant, le processus de patrimonialisation ne se restreint pas à la conservation de biens et c'est par le discours qui est porté

sur eux que se diffusent certaines représentations, entraînant leur valorisation à l'échelle nationale. Le musée était assorti d'un laboratoire de recherche, permettant de concilier étude et exposition des collections, les deux aspects s'enrichissant mutuellement. Cette association renvoie au concept de laboratoire-musée tel qu'il fut monté en France au musée de l'Homme, à Paris. Le musée du Gabon en représentait donc l'équivalent en termes de diversité des recherches et des modes d'exposition, la différence étant qu'il était installé directement sur le territoire des populations concernées. Ce point est capital puisque cette disposition a permis d'établir des méthodes de recherche construites sur une constante interaction entre le milieu villageois et la structure d'étude et de valorisation. Perrois (1971 : 340) explique le rapport qui existait entre les chercheurs qui cherchaient à collecter des objets pour le musée, et la population :

« Il s'agit de leur faire comprendre qu'il n'y a pas là un simple achat mais une sorte de "dépôt" du témoin qui viendra prouver à tous leur habileté technique et leur sens esthétique. Le masque vendu n'est donc pas complètement perdu pour eux. Sa présentation au Musée préserve leur culture d'une disparition complète. Beaucoup le comprennent et il n'est pas rare de voir des informateurs de brousse venus à Libreville pour quelque problème personnel, s'enquérir avec insistance du sort des masques qui avaient été vendus dans leur village, et visiter les salles du Musée avec beaucoup d'intérêt ». Le public apportait ainsi des précisions sur les objets exposés, ces discussions pouvant alors susciter de nouvelles collectes et établir une relation de confiance entre le chercheur et l'informateur.

Ainsi, comme le remarque Perrois (1999 : 349) : « Cette accumulation d'objets, placés sous le "contrôle" de leurs détenteurs légitimes, dans un lieu national et non à l'étranger, consacrait la première forme d'une patrimonialisation à l'œuvre ». Il poursuit en notant que de cette manière, l'appropriation de biens culturels se distinguait des idéologies de l'exotisme cherchant à remplir les musées de curiosités pour se rapprocher des processus ayant eu cours en France à partir de la seconde moitié du XIX[e] siècle pour

la constitution du patrimoine national. Remarquons toutefois que cette mise en patrimoine a été réalisée par les chercheurs de l'Orstom, et non par les Gabonais eux-mêmes, malgré leur « contrôle », et relève en conséquence d'une histoire et d'une construction particulières.

L'ethnographie s'est construite en utilisant un mode de recherche portant sur la compréhension de l'altérité. Les études menées au XIX[e] siècle portaient sur les sociétés autres, soit éloignées dans l'espace lorsqu'il s'agissait des pays d'outre-mer, soit éloignées dans le temps lorsqu'elles se tournaient vers les sociétés paysannes européennes qui, bien que contemporaines, étaient censées ne représenter que des survivances de modes de vie passés. Dans le cas des recherches menées au musée du Gabon, les méthodes de recherche étaient également centrées sur l'altérité, puisque les chercheurs français devaient faire la démarche de comprendre des

Espaces d'exposition dédiés à la vie traditionnelle et aux arts musicaux. À droite, Mme Éliane Barat-Pepper (musicienne et co-auteur avec son mari de la *Messe des Piroguiers*, Brazzaville, 1948) au musée en 1963, devant un grand masque Ekekèk des Fang collecté par son mari au Nord Gabon (Woleu-Ntem) en 1960.
© Orstom/IRD

Mme Jacqueline Auriol (belle-fille du président Vincent Auriol et éminente pilote d'essai sur la série des Mirage de M. Dassault), en voyage au Gabon vers 1963. Toutes les personnalités de passage allaient évidemment visiter le musée de Herbert Pepper, une de rares curiosités de Libreville à l'époque. © Orstom/IRD

sociétés étrangères pour eux, tout en étant porteuses d'un projet de construction d'un patrimoine national. Malgré la qualité et la valeur du travail scientifique apporté, il est important de noter que la collecte d'objets, la réalisation d'enregistrements et la recherche de documentation ont été effectuées en fonction de la perception de ces chercheurs. Il faut donc prendre avec précaution les résultats de ces travaux qui sont issus d'un double regard : si les données viennent bien de pratiques gabonaises, leur sélection et le discours patrimonial qui y sont apposés sont surtout d'origine française. Les villageois et le public ont certes validé certains éléments (l'origine des objets et les explications sur leur utilisation par exemple), mais ils ont sans doute contribué de manière moindre à la définition des critères permettant d'inclure ou d'exclure certaines pratiques de la mise en patrimoine.

Le travail réalisé entre les années 1960 et 1975 a permis de constituer des collections riches et uniques réparties selon plusieurs

types de documents : objets usuels et rituels, photographies, enregistrements sonores, transcriptions et autres annotations renseignant les différents contenus. Nous pouvons retrouver deux aspects qui nous paraissent précurseurs dans la démarche de valorisation de ce que l'on appelle aujourd'hui le PCI. D'une part, la prise en compte des aspects immatériels était déjà présente dans l'esprit des chercheurs du musée, puisque par les dispositifs techniques utilisés au cours des expositions, ils cherchaient à restituer une représentation proche de la réalité du terrain afin de faire comprendre ce que les objets mis en scène pouvaient signifier, au delà de leur seul aspect esthétique. D'autre part, le souhait d'interagir avec les populations permettait de prendre en compte leurs visions des choses sur les objets intéressant les chercheurs, et se rapprochait de la volonté actuelle de l'Unesco de faire participer les communautés à la construction de leur patrimoine. Comme cela a été évoqué plus haut, le souci de restituer les résultats sur place rend compte de cette démarche et renforce la légitimité d'existence de ce patrimoine du fait de la validation apportée par le public. Ainsi, la réserve émise précédemment s'appliquait surtout à la période des années 1960, lorsque les chercheurs français ont été invités au Gabon pour participer à la construction d'un patrimoine national. Les collections ont été créées en grande partie selon les aspirations de ces chercheurs et relevait donc déjà d'une certaine forme de mise en patrimoine. Cependant, cela n'enlève rien à la valeur des objets qui nous sont parvenus aujourd'hui, et qui sont issus des campagnes gabonaises. Grâce au recul des décennies, ils peuvent donc aujourd'hui fournir un socle à la construction d'un patrimoine qui serait plus « national », en prenant en compte les aspirations du gouvernement gabonais à l'ère du XXI^{e} siècle.

2^{e} étape

Après une période faste mais courte de collectes et de recherches poursuivies par l'équipe de chercheurs de l'Orstom, le musée gabonais est officiellement transmis en 1975 aux autorités nationales gabonaises pour devenir le Musée National des Arts et Traditions. Les chercheurs français quittent le musée qui est alors

délaissé par manque d'intérêt de la part du gouvernement gabonais. Contraint de déménager, le nouveau bâtiment, mis à disposition par la société Elf-Gabon, est plus petit et restreint les possibilités d'expositions ; le budget permet juste de maintenir une activité minimum, mais fait tout de même travailler du personnel et conserve encore les objets collectés durant la période précédente. Mais les activités scientifiques s'estompent faute de crédits ; il n'y a presque plus d'enquêtes de terrain qui permettraient d'effectuer les collectes et de fournir les matériaux bruts au musée. L'institution créée par les Français connaît alors une période de déclin.

Les travaux de collecte de l'Orstom avaient été engagés à la demande de Léon Mba, premier président du pays, signe de l'intérêt porté par le gouvernement qui se préoccupait du rôle que la culture devait jouer dans la construction de la Nation. Omar Bongo a poursuivi l'initiative en accédant au pouvoir, en mettant en place les diverses institutions de politiques culturelles. Les années 1974-1975 représentent des années charnières dans la prise de conscience de l'intérêt de valoriser une culture nationale, comme le montre la création du ministère correspondant. Même si le musée est délaissé par la suite, 1974 représente le début de la direction nationale avec l'arrivée du premier directeur gabonais, Jean-Émile Mbot, alors jeune anthropologue qui deviendra notamment par la suite ministre de la Culture. La même année est organisé le premier festival culturel du pays, assorti d'un colloque sur le thème « Culture et développement ».

Le musée est la première structure dédiée à la culture nationale, mais d'autres sont créées par la suite selon un schéma assez classique. Ainsi sont fondés l'école d'art et de manufacture, l'université, la bibliothèque, le théâtre, chacun acquérant le qualificatif de national afin de représenter les intérêts de l'État. Pourtant, même si quelques projets sont initiés et parfois menés à leur terme, le manque de constance politique ne permet pas de réellement contribuer à faire émerger une culture qui serait nationale. La difficulté provient sans doute de la jeunesse de l'idée de Nation qui peine à englober l'ensemble des productions culturelles et qui débordent facilement des frontières.

L'un des projets phares du Gabon fut de lancer la création du Centre international des civilisations bantoues (Ciciba) en 1982 dont le siège fut installé à Libreville afin de développer la recherche scientifique dans de nombreux domaines associés à ces civilisations et de favoriser dans le même temps l'émergence d'un marché unifié. L'objectif premier était de travailler sur l'origine des peuples de langue bantu, afin de connaître les routes, les modalités et la chronologie de leurs déplacements en Afrique centrale, orientale et australe. Elikia M'bokolo (2009) observe ainsi que l'identité bantoue ne constituait pas un héritage à recevoir et à gérer, mais plutôt un ensemble de valeurs, d'aspirations et de normes à construire. À l'initiative du Gabon, il s'agit de créer un centre intergouvernemental dont le fonctionnement doit être financé par les différents États membres. Perrois (1999 : 349) commente que le principal apport scientifique et culturel du Ciciba fut de développer des recherches archéologiques en Afrique centrale, palliant le déficit qui existait jusque-là dans ce domaine. Pourtant, la structure s'est vite essoufflée, car peu d'États membres payaient leurs cotisations et le Gabon s'est retrouvé seul à prendre en charge un budget qui ne cessait d'augmenter.

Tout comme en Europe, où la notion de patrimoine a pu s'étendre progressivement depuis les aspects culturels jusqu'à la protection de la nature, au Gabon on a également commencé à intégrer les aspects environnementaux dans le patrimoine. C'est en 1975 qu'est créé le ministère de l'Environnement et de la Protection de la nature. Comme l'explique M'bokolo, l'économie du Gabon est à cette époque déséquilibrée, car elle se base principalement sur deux domaines, minier et forestier, qui ne sont rentables qu'à court terme. Lorsque le pays a rencontré une crise de l'économie minière, cela lui a permis de comprendre combien son économie était fragile en ne reposant que sur des ressources épuisables. Après cette prise de conscience, le gouvernement s'est penché sur la question de l'environnement et en particulier sur la protection des forêts afin de préserver ses ressources. L'auteur précise en effet que la forêt constitue la première richesse du Gabon, et que son taux de couverture du territoire à 85 % est le plus élevé

au monde, tandis que son taux de déboisement est également le plus élevé, même si 30 % de la forêt restent épargnés. Ainsi, le Gabon s'inscrit à la fois comme un grand destructeur de forêt en donnant accès à ses ressources à de multiples sociétés, notamment asiatiques, mais se pose en contrepartie comme un acteur de premier plan dans les questions relatives à la protection des forêts et de l'environnement. Mais M'bokolo (2009 : 322) estime que les questions de protection patrimoniale de l'environnement se posent de la même manière que dans le domaine culturel car elles se posent au-delà des frontières des nationales :

« Cette prise de conscience posait les mêmes problèmes que l'élaboration de la politique culturelle. Dans quel cadre géographique et politique convenait-il d'agir, celui de l'État national ou celui d'un grand ensemble régional ? La question apparaissait encore plus préoccupante à cause du caractère transfrontalier des risques liés aux ressources naturelles et à l'environnement ».

3e étape

Pour en revenir au patrimoine culturel, c'est par la volonté d'un ministre de la culture, Amoughe Mba, que le musée national renaît en 2005 et retrouve un peu de vigueur grâce aux initiatives du directeur du musée, Paul Aba'a Ndong, et aussi de Gwenaëlle Dubreuil, muséologue française engagée par le ministère de la Culture pour effectuer des inventaires des collections. Le musée est alors mis en travaux, assaini (des inondations récurrentes en saison des pluies l'avaient dégradé) et repeint ; les objets sont dûment inventoriés (selon des méthodes modernes – informatisation) et une exposition voit le jour en juin 2005 sur « Les masques du Gabon » à partir des collections du musée. Il aura ainsi fallu attendre trois décennies avant que les collections constituées par l'Orstom intègrent les représentations nationales.

Grâce au travail de Pepper, le Gabon – et la communauté internationale – détient une ressource unique de collections d'archives sonores, contenant de nombreux éléments des expressions orales et musicales attestées il y a un demi-siècle et dont une partie a disparu depuis. Le gouvernement gabonais s'intéresse en effet de près

à ces archives, car elles représentent une part sensible de son patrimoine culturel et donc de son identité culturelle. Cependant, la collection initiale, établie et conservée à Libreville, est fortement détériorée et de nombreux éléments sont manquants bien que les collections aient été régulièrement ré-abondées au fil des années par l'Orstom.

Animé par le désir de reconstituer cette collection, le ministre Amoughe Mba a rendu visite au service audiovisuel de l'IRD en 2005. Suite à sa demande, un programme de numérisation des collections de l'IRD a été mis en place en liaison avec le MAEE (ministères des Affaires étrangères et du Développement international). Il a été convenu que les bandes originales devaient demeurer à l'IRD, l'expérience démontrant que les conditions de conservation y étaient mieux sécurisées qu'au musée de Libreville. La demande gabonaise, la nécessité de sauvegarder de manière pérenne un fonds unique et de le rendre accessible, et l'émergence généralisée de programmes de numérisation au sein d'institutions et phonothèques nationales et internationales, ont incité l'IRD audiovisuel à programmer le transfert numérique des bandes magnétiques analogiques.

C'est en 2005 que, sous la direction de Bernard Surugue – responsable du service audiovisuel et successeur de Pepper notamment dans la volonté de conservation des collections scientifiques – nous avons démarré ce projet au sein de l'IRD en établissant un protocole de travail. Différentes phases ont été définies puisque, en dehors du traitement technique de numérisation qui demande déjà énormément de temps, il a fallu en parallèle réaliser le traitement documentaire qui permet plus concrètement de pouvoir utiliser et valoriser le fonds. L'aboutissement de ce projet, comprenant toute une chaîne de traitements complémentaires, a permis de créer une copie numérique de l'ensemble du fonds associé à une base documentaire détaillée. L'envoi prochain des données numérisées va donc permettre désormais au musée du Gabon de reconstituer ses collections et de reprendre le développement de projets de valorisation grâce aux nouvelles technologies du multimédia.

Depuis quelques années, de nombreuses communautés ou Nations font des demandes de restitution d'éléments patrimoniaux aux pays qui les détiennent. Selon la nature de ces éléments et en fonction des conditions dans lesquelles ces pays les ont acquis, de nombreux problèmes peuvent se poser en matière de retour aux communautés. Dans ce contexte international, la question de la restitution au musée du Gabon mérite donc d'être abordée. Cependant, elle ne se pose pas de la même façon puisque cette structure a détenu dès sa création l'ensemble du fonds audiophonique. Le projet de numérisation élaboré à l'IRD depuis 2005 remplit donc d'autres objectifs qu'une simple restitution. Notons au passage que la possibilité de dupliquer les données sonores par la numérisation permet de contourner le problème d'une éventuelle dépossession du dépositaire, comme cela se produit pour ce qui concerne les objets d'art par exemple. Cela ne simplifie pas pour autant la mise en œuvre du retour, car la mise en lumière de ce fonds est née d'une volonté politique et sa valorisation sur le plan national doit se faire en fonction des différentes instances qui y ont participé.

En dehors de ces aspects politiques, il faut encore se demander s'il y aura de réelles possibilités de valorisation au sein du musée. Si la structure a pu être réhabilitée en 2005 grâce à l'impulsion de quelques personnes, il semble que les projets se raréfient à présent et il est difficile de prévoir ce que sera son développement futur. En l'état le bâtiment actuel permet difficilement l'accès aux documents, car il manque du matériel approprié. Par ailleurs, il n'est pas certain que cette possibilité d'écoute au musée attire la population. Si le fonds sonore peut être considéré comme représentatif d'un patrimoine, il faut dès à présent se préoccuper de sa mise à disposition auprès du public afin de remplir les meilleures conditions de valorisation.

4. La représentation virtuelle

La situation gabonaise montre bien quels sont les enjeux associés à la construction et à la valorisation d'un patrimoine national.

Les différents aspects des cultures traditionnelles et de l'environnement se trouvent au cœur des préoccupations politiques, bien que les projets peinent à trouver des résultats à la mesure de ce qui est attendu. Elle montre également les problèmes spécifiques à l'Afrique. En Europe, en effet, la notion de patrimoine est constitutive de celle de Nation et ce n'est que depuis peu qu'émerge une idée de patrimoine européen plus large, parallèlement au mouvement de construction en cours sur le plan économique. En revanche, c'est dès le début que le Gabon s'est préoccupé de l'étendue du champ d'application de la notion de patrimoine. Sa volonté de se poser en tant que fédérateur de la région bantoue et l'existence de certaines valeurs communes partagées avec les pays voisins du fait de la présence de communautés réparties de chaque côté des frontières l'a mené à une conception très large, débordant la seule valorisation nationale. La valorisation a donc très tôt été pensée à destination de la scène internationale et les projets récents sont représentatifs de cette volonté.

Le Gabon s'enorgueillit d'avoir été le premier pays à ouvrir un musée virtuel, inauguré par l'Unesco en 2006. Le gouvernement a souhaité préserver et surtout mieux faire connaître le patrimoine gabonais au moyen d'un site web interactif. Ce site se présente comme un véritable musée, avec quatre salles thématiques ; un guide accompagne la visite et la commente après avoir exposé l'origine du Gabon. L'existence d'une symbiose entre l'homme et son environnement est mise en avant et illustrée notamment par les Pygmées. Ils sont décrits comme étant les premiers habitants du pays et comme ayant aidé les populations bantoues à s'adapter à la forêt lors de leur arrivée par migration. La salle « archéologie » présente les premiers témoignages de la vie humaine au Gabon, ses traces étant assimilées à la future nationalité gabonaise. L'historicité du pays est donc mise en avant pour prouver la légitimité de son existence, du fait de son long parcours. La salle des « rites » montre l'importance de l'oralité et du sacré chez les peuples du Gabon, avec divers objets, masques, statues. La salle du « culte des ancêtres » explique que cet hommage particulier rendu aux ancêtres est commun à tous les peuples du Gabon. La diversité des pratiques

rencontrées chez les différentes populations est donc minimisée. Enfin, dans la salle de la « vie quotidienne » se trouvent divers objets, représentant des préoccupations matérielles, spirituelles et esthétiques des peuples du Gabon. Le Gabon s'inscrit dans une représentation thématique et non ethnographique de ses objets ; il s'agit de montrer combien les peuples se ressemblent par leurs pratiques et coutumes, les différences étant plutôt considérées comme des styles esthétiques.

Le site, très attractif et mettant en œuvre des techniques modernes, est surtout orienté vers la communauté internationale. En effet, pour y accéder, il est nécessaire d'avoir accès à un réseau de transmission à haut débit hors de portée de la majorité de la population du pays. Sa création a nécessité un très gros budget alors que le musée fonctionne avec des subventions beaucoup plus réduites. La rupture entre les préoccupations de valorisation internationale et nationale est évidente. La dichotomie s'observe également sur le plan politique, car si la réhabilitation du musée a pu être lancée en 2005 grâce à l'initiative du ministre de la Culture de l'époque, Amoughe Mba, le projet du musée virtuel a été mené directement par le cabinet présidentiel, sans réelle concertation avec le ministère de la Culture. Le musée réel a toutefois pu bénéficier des retombées du projet puisqu'il a fallu inventorier les objets photographiés pour figurer sur le site virtuel. Cependant, l'inventaire s'est limité aux objets destinés à la diffusion numérique, les séries n'ont pas forcément été prises en compte. Ainsi, il est patent que le musée virtuel s'inscrit essentiellement dans une démarche de promotion et non pas de conservation du patrimoine. Le projet de musée virtuel affiche en outre son souhait que les divers pays détenteurs d'objets gabonais les lui restituent sous forme numérique afin de regrouper toutes les productions culturelles existantes et de recomposer en quelque sorte le patrimoine national à partir de ses différentes origines.

Les aspects culturels ne sont pas les seuls à être valorisés sur le plan mondial et le patrimoine naturel a également fait l'objet d'une mise en ligne. Il faut préciser qu'un programme national d'action sur l'environnement a été lancé au Gabon en 1997 et qu'après le

sommet de Johannesbourg sur l'environnement, Bongo décida en 2002 de créer treize parcs nationaux, répartis sur 11 % du territoire. Son action fut consacrée ensuite par l'inscription de l'écosystème et du paysage culturel du site de Lopé-Okanda sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco. Ali Bongo a poursuivi l'œuvre de son père en inaugurant, le 8 juin 2011, jour anniversaire de sa mort, la visite virtuelle des parcs nationaux. Le projet est très bien monté et la visite permet d'observer animaux et végétation, et d'accéder à une multitude de renseignements par le biais de vidéos de personnalités scientifiques et politiques. Il illustre encore une fois, de manière plus prégnante, la volonté du Gabon de valoriser son patrimoine sur le plan international. Le domaine environnemental est encore plus porteur que le culturel, car il s'inscrit dans les préoccupations mondiales des risques liés au changement climatique et de préservation de la biodiversité. Des textes insistent sur la diversité naturelle qui existe sur le territoire, ainsi que les mesures prises par le gouvernement pour montrer la voie à suivre aux Occidentaux en matière de préservation de l'environnement.

En mettant en avant le fait que les populations vivent en harmonie avec leur environnement depuis des millénaires, les discours sont toutefois proches de conceptions rousseauistes. Ils semblent s'aligner sur des idéologies qui avaient cours au début du XX^{e} siècle et qui peuvent se rencontrer encore aujourd'hui chez les Occidentaux. En donnant à voir un patrimoine national supposé représentatif d'un mode de vie traditionnel, porteur de valeurs anciennes et s'appuyant sur une prise en compte du rapport à l'environnement, le pays valorise lui-même certaines représentations que l'Occident s'attend à trouver dans un pays de cette région. Le site a été réalisé expressément à destination du monde entier, et il peut être compris comme étant une vitrine que le Gabon met en avant pour vanter les mérites et la richesse de son territoire. Les investisseurs sont invités à prendre en considération l'énorme potentiel du pays en matière de développement économique qui doit se faire dans un esprit de développement durable. Ce concept s'applique également dans le domaine du tourisme, puisque le Gabon souhaite attirer les visiteurs pour partager avec eux ce patri-

moine, ce qui est censé permettre une meilleure préservation grâce à l'apport financier correspondant. Parallèlement à la valorisation de la culture, qui a tardé à se faire au plan national, les parcs nationaux et leur vitrine virtuelle représentent l'aboutissement des mesures de préservation et de promotion d'un patrimoine, se rapportant autant à la Nation qu'à la communauté internationale, regroupant ainsi les différentes idéologies de notre époque.

Conclusion

En conclusion, la collecte de traditions transmises oralement s'inscrit dans une volonté de conserver les traces du passé lorsque les sociétés ne les transmettent plus en leur sein. Le cas des archives sonores du Gabon, que nous avons présenté, est représentatif de ces conceptions puisque le fonds a été considéré dès sa création comme un patrimoine en devenir. Sous l'impulsion donnée par les chercheurs de l'Orstom, l'aspect patrimonial était donc déjà présent, mais il a pu recouvrir des conceptions différentes au fil des décennies. La première d'entre elles a été scientifique, puisque les collectes ont été effectuées dans le cadre de recherches ethnographiques. Il s'agissait alors de contribuer à réaliser l'inventaire des pratiques culturelles et de mettre en valeur le territoire du nouvel état. Après le départ des chercheurs, le fonds conservé au musée a pu accéder à un pseudo statut national, surtout sur le plan administratif, du fait de la nationalisation de l'institution ; cette période a toutefois été marquée par un certain désintérêt de la part des politiques. La notion de patrimoine s'étant développée sur le plan international depuis le milieu du XX^{e} siècle, les aspects immatériels des différentes cultures ont progressivement été prises en compte et ont subi un processus de patrimonialisation. Grâce à cette reconnaissance et aux nouveaux outils de valorisation que représentent les médias numériques, le fonds d'archives sonores et la collection d'objets conservés au musée font désormais partie intégrante du patrimoine national gabonais. Jouissant d'une diffusion par le biais

d'Internet, les collections constituées par l'Orstom accèdent désormais à la scène internationale et intègrent le champ du patrimoine mondial.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DESCAMPS F. 2005. *L'historien, l'archiviste et le magnétophone : de la constitution de la source orale à son exploitation.* Paris : ministère de l'Économie des Finances et de l'Industrie.

M'BOKOLO E. 2009. *Médiations africaines. Omar Bongo et les défis diplomatiques d'un continent.* Paris : L'Archipel.

PEPPER H. 1953. « Harmonies noires ». Film de 16 minutes, tourné par Jorgen Bitsch chez les Babembe du Moyen-Congo.

PEPPER H. 1956. « Les messages du tam-tam se répondent à travers l'Afrique », *Tout Savoir* (40) : 79-83.

PEPPER H. 1958. « Anthologie de la vie africaine, Congo-Gabon », 3 disques microsillons 33 tours accompagnés d'une brochure illustrée, 103 p. Éditions Ducretet-Thomson. Paris.

PEPPER H. 1959. *Projet de création dans les pays d'outre-mer de centres de documentations culturelles et sociales*, inédit.

PEPPER H. 1960. *Manuel du collecteur-archiviste d'expressions de culture orale négro-africaine (recueillies selon une méthode audio-visuelle).* Libreville : Orstom, multigraphié. 115 p.

PEPPER H. 1964. *Archives culturelles gabonaises : catalogue des collections audio-visuelles*, Libreville : Orstom. 2 vol., multigraphiés. 171 + 107 p.

PEPPER H. 1972. « Ethnomusicologie et tradition orale » *in Congrès International des Africanistes* (2) : 339-344. Présence Africaine. Paris-Dakar.

PEPPER H. 1972. *Un mvet de Zwè Nguéma : chant épique fang.* Paris : A. Colin.

PEPPER H. Nd. « Document inédit : Plan de travail destiné à favoriser la collecte, l'archivage et l'étude des expressions de culture orale négro-africaine ».

PERROIS L. 1971. « Le rôle des musées et des centres d'archives culturelles dans l'étude des problèmes esthétiques en Afrique noire », *Cahiers Orstom, Série Sciences Humaines*, VIII(4) : 335-348.

PERROIS L. 1997. *Patrimoines du Sud, collections du Nord : trente ans de recherche à propos de la sculpture africaine (Gabon, Cameroun).* Paris : Orstom.

PERROIS, L. 1999 « La formation d'un "patrimoine" du Sud : le musée des arts et traditions du Gabon », *Ethnologie française*, XXIX(3) : 345-354.

SURUGUE B. 1976. « Le centre d'étude des traditions orales ». *Cahiers de l'Orstom, série sciences humaines*, XIII(3) : 219-223.

« L'OISEAU DES ÉTRANGERS[1] » DES CHERCHEURS EN PRISE AVEC DES CONFLITS D'ACTEURS (SÉNÉGAL)

MARIE-CHRISTINE CORMIER-SALEM & JULIE RIEGEL

Marie-Christine Cormier-Salem, directrice de recherche à l'IRD en sciences sociales (écologie politique, anthropo-géographie), HDR, spécialiste des questions de conservation de la biodiversité et de développement durable. Membre de l'UMR Patrimoines Locaux & gouvernance (UMR 208 PaLoc), Sorbonne Universités, IRD, MNHN Paris : www.paloc.fr. Co-directrice du LMI PATEO « Patrimoines et Territoires de l'eau », Sénégal : www.pateo.ird.fr

Julie Riegel coordonne depuis dix ans des projets de conservation de la biodiversité en France, dans les territoires d'outre-mer et en Afrique sub-saharienne. S'interrogeant sur les limites des dispositifs de projets en tant qu'actions publiques environnementales, elle s'engage dans la recherche pour éclairer sa pratique professionnelle. Sa thèse en socio-anthropologie de l'environnement porte sur l'Union mondiale pour la nature (UICN) et la trajectoire de son antenne au Sénégal.

RÉSUMÉ – Du pélican du delta du fleuve Sénégal (réserve de biosphère transfrontière) au faucon crécerellette de la forêt classée de l'île Kousmar, les normes internationales de protection de la faune sauvage légitiment dans toutes les régions du Sénégal des

1. Selon l'expression d'un habitant de Ndiaffate à propos du faucon crécerellette de l'île Kousmar.

processus de conservation, permettant de mobiliser administrations, ONG et bailleurs de fonds. Les paradigmes de la participation et de la lutte contre la pauvreté nécessitent d'articuler, pour tout porteur de projet, ses objectifs scientifiques et naturalistes avec la prise en compte et l'implication des « populations locales ». Quel que soit le degré effectif de participation des acteurs locaux à la définition et la mise en œuvre des objectifs des intervenants ou des gestionnaires, ces derniers sont amenés à modifier leur discours en fonction des réalités et des attentes socio-économiques qu'ils identifient localement. Ce diagnostic s'affinant avec le temps, tandis que les espaces de concertation suscités ouvrent des possibilités de négociation, l'objet patrimonial initial se transforme. Il s'ancre dans le territoire, s'élargit, symbolise la conciliation de préoccupations et de normes diverses : acteurs nationaux et locaux ; associations locales, ONG internationales, administrations.

Le faucon crécerellette de l'île Kousmar, objet patrimonial exogène d'une ONG française, devient ainsi enjeu de revendications pour l'administration centrale sénégalaise, tandis que la prise en compte de l'histoire de l'île et du territoire permet de valoriser la gestion et la gouvernance locales du site, ouvrant le projet initial à des axes de développement local. Dans ce projet, une dualité de deux visions du patrimoine émerge, chacune légitimée par l'injonction de normes internationales, donnant naissance à un projet hybride, porteur d'actions tout à la fois contradictoires et complémentaires.

La protection de la faune de la réserve de biosphère transfrontière du delta du Sénégal interroge sur la légitimité économique et sociale des politiques publiques au regard des problèmes de développement local et notamment d'insécurité alimentaire. La survalorisation de certaines espèces dont le pélican, espèce emblématique et futur logo de la RBTDS, au détriment par exemple des arbres (la fiente des oiseaux conduit à la dégradation du couvert arboré) invite également à s'interroger sur leur légitimité écologique et justifie l'engouement porté par les acteurs à la notion de « solidarité » sans qu'ils en saisissent réellement la portée et les enjeux.

Dans les deux cas précités, la place du chercheur dans la conception et l'analyse réflexive des projets est constructive, mais ambiguë et mouvante. Elle est fonction de la place que les intervenants « légitimes » des projets lui octroient (cette dernière n'étant pas toujours claire), de la posture qu'il souhaite adopter dans un contexte donné (entre expertise, consultance et recherche), et de ses enjeux personnels et professionnels propres, notamment éthiques.

MOTS CLÉS – Oiseaux, acteurs, zones humides, participation, ONG, aire protégée, légitimité, Sénégal

ABSTRACT – *The foreigners's bird: Researchers in grip with conflicts of actors (Senegal).* From the pelican of River Delta Senegal (Transboundary Biosphere Reserve) to the *lesser kestrel* of the Kousmar island, international standards for the protection of wildlife legitimate in all regions of Senegal conservation process, to mobilize governments, NGOs and donors. The paradigms of participation and the fight against poverty requires articulate to any project's scientific and naturalistic goals with consideration and involvement of "local people". Whatever the actual degree of local participation in the definition and implementation of the objectives of stakeholders or managers, they are required to alter their speech to the realities and socio-economic needs they identify locally. This diagnosis is refining over time, while the open spaces of dialogue raised the possibility of negotiating the original heritage object turns. It is rooted in the territory expands, symbolizes the reconciliation of various concerns and standards : national and local actors, local associations, international NGOs, governments.

The *lesser kestrel*, exogenous heritage object of a French NGO, becomes stake claims for the central government, while a process of heritage of the whole of the island housing the species allows others to included in the draft local development axes. In this project, a duality of two visions of heritage emerges, each justified by the injunction of international standards, giving birth to a hybrid project, shareholders at once contradictory and complementary.

The wildlife protection of Transboundary Biosphere Reserve Delta Senegal questioned the legitimacy of economic and social

policy in terms of local development issues, including food insecurity. The overvaluation of certain species such as the pelican, iconic species and future logo of the RBTDS to the detriment of other species eg trees (bird droppings leads to the degradation of forest cover) and to the livelihood invite also to question their environmental legitimacy and justify craze worn by actors in the notion of "solidarity" without them really grasp the scope and issues.

In both these cases, the position of the reseacher in the design and reflective analysis of projects is effective, nevertheless ambiguous and shifting. It depends on the place that the "legitimate" projects stakeholders grant him (the latter is not always clear), posture it wishes to adopt in a given context (between expertise, consultancy and research), and his own personal and professional issues, including ethical.

KEY WORDS – Waterfowl, stakeholders, wetlands, participation, NGO, protected area, legitimacy, Senegal

INTRODUCTION : LES OISEAUX D'EAU, DES ESPÈCES PATRIMONIALES « EMBLÉMATIQUES »

Les oiseaux d'eau, au côté d'autres espèces telles les phoques, tortues marines et koalas, sont emblématiques de la mise en patrimoine de la nature et de ses contradictions. La conservation de leurs habitats refuges, les zones humides, est à l'origine de la première convention internationale sur la biodiversité signée à Ramsar en 1971 suivie de nombreuses autres conventions[2]. Cette convention est née des efforts conjoints de gouvernements et des ONG, telles WWF (Fonds mondial pour la nature) et BIROE (Bureau international de recherches sur les oiseaux d'eau et les zones humides) et, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes, des lobbies des

2. Outre la convention de Ramsar, il faut citer celles de Washington (1973) sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvage menacées d'extinction (ou CITES), de Berne (1979) relative à la conservation de la vie sauvage et du milieu naturel de l'Europe, de Bonn (1979) relative à la conservation des espèces migratrices appartenant à la faune sauvage (ou CMS), et enfin de Rio (1992) sur la diversité biologique (ou CBD).

chasseurs de gibiers d'eau du nord. Au Sénégal, à l'exception du Niokolo Koba créé en 1954, les premiers parcs nationaux sont destinés à protéger les oiseaux limicoles qui trouvent refuge durant l'hiver boréal dans les zones humides ouest-africaines : le Djoudj dans le delta du fleuve Sénégal (1971), les îles de la Madeleine au large de Dakar (1976) et le delta du Saloum (1976) (Cormier-Salem 2006).

À la suite de la conférence de Stockholm, à laquelle participent de nombreux dirigeants africains, et surtout dans les années 1990, en lien avec une gouvernance internationale de la biodiversité marquée par le rapport Brundtland sur le développement durable (1987) et la CBD (Hufty 2001), les visées *sensu stricto* ornithologiques s'ouvrent, prenant en considération les espèces et leurs habitats ; les politiques protectionnistes, voire sanctuaristes, qui excluent l'homme et ses usages des aires protégées, cèdent la place à des politiques conservationnistes : les usagers locaux, avec leurs pratiques et savoirs, sont reconnus comme des acteurs incontournables et sont désormais pris en compte pour la conservation *in situ* de la biodiversité (Cormier-Salem 2007 ; Cormier-Salem et Roussel 2002).

Au Sénégal, l'évolution des politiques publiques est manifeste : à l'approche spécifique, ornithologique, conduisant à la création de parcs nationaux dans les zones humides, succède une approche plus écosystémique qui débouche notamment sur la reconnaissance des mangroves du Saloum comme réserve de biosphère de l'Unesco en 1981. Dans les années 1990 et surtout 2000, l'approche devient résolument écorégionale et intégrée, notamment sous l'influence des paradigmes portés par l'Union mondiale pour la nature/UICN et le WWF, se traduisant en particulier sur le littoral ouest-africain par le lancement du programme régional de conservation des aires marines et côtières/PRCM, (le réseau d'aires marines protégées d'Afrique de l'Ouest/RAMPAO ou encore les nombreux forums en présence de représentants de la société civile et la mise en place de comités de gestion des aires protégées (AP). Néanmoins, en dépit de la volonté affichée d'adopter une démarche holistique et participative, le constat sur le terrain est décevant : dans la plupart des AP, la gestion de la biodiversité reste

largement « aiguillée » par la protection d'espèces survalorisées dans l'imaginaire des protectionnistes, des girafes et des grands herbivores du parc du W au Niger (Luxereau 2004 ; Riegel 2012), aux oiseaux migrateurs.

Dans cette contribution, on s'appuiera sur deux études de cas au Sénégal, le pélican blanc du Djoudj dans le delta du fleuve Sénégal et le faucon crécerellette de la forêt classée de l'île Kousmar, située sur un bras du fleuve Saloum, dans le bassin arachidier près de Kaolack (voir la carte de localisation). Dans ces deux cas, on montrera en quoi les oiseaux sont l'objet d'une patrimonialisation exogène à l'initiative et au bénéfice d'acteurs étrangers au milieu et au détriment des communautés locales qui se voient imposer des règles contraignantes d'accès et d'usage de leurs territoires. On analysera plus particulièrement qui sont les fabricacteurs du patrimoine, leurs moyens et motivations. On s'interrogera enfin sur les attentes vis-à-vis de la recherche, les points de tension, ambiguïtés et limites des démarches dites participatives et on s'efforcera de dégager des perspectives critiques.

1. Le Djoudj, où le pélican est roi : un espace du Sud consacré aux oiseaux du Nord[3]

Le Parc National des Oiseaux du Djoudj, PNOD, se situe sur la rive sénégalaise du delta du fleuve Sénégal. Il a été créé par décret présidentiel en 1971 et sa superficie initiale de 1 000 ha a été étendue à 1 600 ha en 1975. Lieu de prestige du président Senghor qui y amenait ses hôtes de marque, le Djoudj est reconnu comme un des trois principaux sanctuaires d'Afrique occidentale pour les oiseaux migrateurs paléarctiques (Sidibé 2009). Ce statut de site refuge d'importance internationale pour les oiseaux lui vaut d'être

3. Les sources d'information proviennent principalement d'enquêtes réalisées par M.-C. Cormier-Salem entre octobre 2010 et 2013 auprès des agents du parc, des écogardes et des villageois riverains du PNOD.

inscrit comme site Ramsar en 1977, puis patrimoine mondial de l'Unesco en 1981 et enfin de constituer un des noyaux de la Réserve de Biosphère Transfrontière du Delta du Sénégal, RBTDS (2005) avec d'autres parcs nationaux de la rive sénégalaise (Langue de Barbarie, Guembeul) et, sur la rive mauritanienne, le parc national du Diawling (PND).

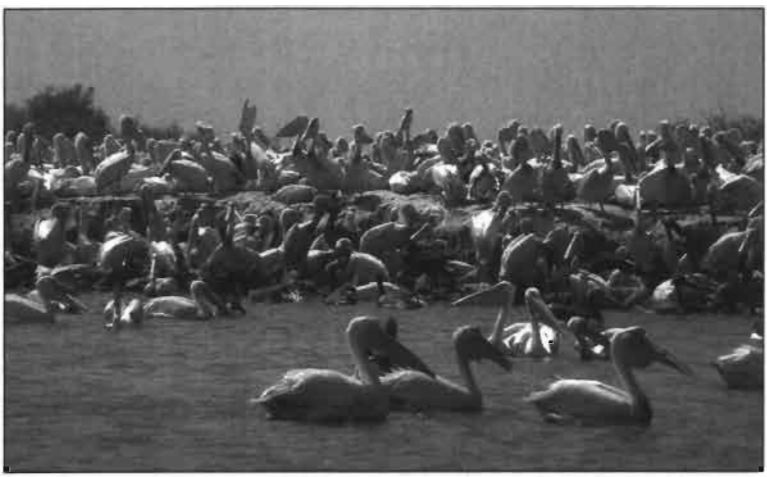
La primauté des oiseaux sur les autres espèces se révèle dans les discours des acteurs et dans les moyens mis en œuvre pour les compter, suivre, attirer (gestion des plans d'eau, aménagement des nichoirs), donner à voir (5 miradors, circuits pédestres et en pirogues, logos, affiches, etc.). Nulle autre espèce ne donne lieu à un suivi – comptage, baguage – aussi ancien et régulier : le Djoudj participe à l'opération internationale de recensement de la population d'oiseaux coordonnée par Wetlands International, qui a lieu le 15 janvier de chaque année et qui mobilise ornithologues, scientifiques comme amateurs éclairés. À ce comptage annuel s'ajoute un comptage mensuel réalisé dans chacun de parcs de la RBTDS par les gestionnaires et autres acteurs de terrain – conservateurs, agents du parc et écogardes. Ces derniers citent à l'envi la diversité des

© Marie-Christine Cormier-Salem

espèces, leur abondance, leur éthologie, et ce faisant témoignent de leur bonne connaissance ornithologique mais aussi de leur fierté à attirer une telle population dans le parc. Les oiseaux paléarctiques, qui migrent depuis l'Europe, sont les plus divers et nombreux : pélican blanc, flamand rose, canard pilet, sarcelle d'été, canard souchet, héron cendré, vanneau, chevalier, barge, bécasseau, courlis, etc. Les oiseaux afro-tropicaux comprennent l'oie de Gambie, le dendrocygne, la spatule d'Afrique, etc. En tout sont recensées près de 350 espèces d'oiseaux. Les autres animaux – phacochère, *Gazella rufifrons*, gazelle dorcas, crocodile du Nil, lamantin – représentent une attraction annexe du Djoudj.

Le pélican blanc fait l'objet de toutes les attentions : le logo du PNOD, tout comme celui du PND, le met à l'honneur, ainsi que la pancarte du débarcadère du Djoudj signalant que « ici le pélican est roi » (*Cf.* photo page précédente). Cette primauté est ré-affirmée dans un film récent (Ducourneau 2013) intitulé *Au pays de l'homme, l'oiseau sera roi* et dont l'essentiel des prises de vue est consacré à cette espèce. Sa population, en augmentation, est passée de 13 500 en 2009 (Sidibé 2009) à plus de 22 000 en 2013 (données M.-C. Cormier-Salem), ce qui a conduit les gestionnaires à étendre l'île artificielle qui leur sert de nichoir et de site de reproduction. Ce nichoir est un des principaux sites donnés à voir aux touristes, des-

Les arbres dépérissent à cause de la fiente acide des oiseaux.
© Marie-Christine Cormier-Salem



Nichoir et site de reproduction, destination phare du circuit touristique en pirogue.
© Marie-Christine Cormier-Salem

tination phare du circuit en pirogue sur le marigot du Djoudj. Les arbres qui bordent les plans d'eau dépérissent à cause de la fiente acide des oiseaux. Les poissons, une vingtaine d'espèces, dont seules les plus communes sont citées (et donc connues ?) par les guides (tilapia, mulet, capitaine) constituent une population abondante, reconnue dans la mesure où elle permet la présence d'oiseaux piscivores (pélican, cormoran, anhinga). D'après les informations recueillies auprès des conservateurs et guides du Djoudj, un pélican consomme en moyenne de 1,5 à 2 kg de poisson par jour ; sa présence dans le parc est attestée de novembre à avril, soit 6 mois ou 180 jours. La population de pélicans est estimée à 25 000 individus (en 2013 com. perso. du Colonel Diop). On peut ainsi estimer qu'entre 3 240 000 et 9 000 000 kg (3 240 et 9 000 tonnes) de poisson sont consommés chaque année par cette population, chiffre à comparer avec les débarquements annuels de la pêche fluviale du fleuve Sénégal qui s'élève à environ 4 300 tonnes[4] ou de la pêche artisanale du Sénégal qui s'élève à 600 000 tonnes. D'après l'OMVS

4. Durant l'année 2012, 270 110 kg de poissons frais d'eau douce (dont 108 955 kg destinés à l'autoconsommation) ont été enregistrés dans le département de Podor et 4 041 900 dans celui de Dagana soit au total 4 312 010 kg ou environ 4 300 tonnes.

(Organisation pour la mise en valeur du fleuve Sénégal), les oiseaux ichtyophages prélèveraient 95 % des ressources halieutiques du fleuve Sénégal et les pêcheurs seulement 5 %. Ces chiffres sont à manier avec prudence mais donnent néanmoins une idée de l'inégal partage des ressources ou injustice environnementale induite par le PNOD.

Les pélicans, espèces dont les corridors de migration et les habitats refuges sont protégés, les nichoirs entretenus, l'alimentation assurée, priment donc sur les autres espèces végétales et animales et surtout sur les communautés riveraines du parc qui, non seulement, ont été déplacées sans dédommagement mais, en outre, se voient interdire d'exploiter les ressources naturelles du parc (poisson, fourrage, bois, etc.) quand leurs aires de parcours (élevage, pêche) sont considérablement réduites ou éloignées de leur village.

La population, au nombre de 1 000 habitants au moment de la création du parc, répartie en 7 villages, a été déguerpie progressivement en périphérie du parc, entre avril 1971 (date de création du PN) et 1976. Depuis 2009, huit villages sont concernés, à savoir : Tiguet, Débi, Rone, Fourarate, Diadième 1, Diadième 2, Diadième 3, Kheune. La population totale de cette périphérie a été estimée en 2001 à 3 996 habitants dont 2 013 Wolofs, 1 732 Maures et 251 Peuls (Sidibé 2009).

À partir de 1994, compte-tenu des nouveaux impératifs internationaux édictés notamment par la CDB (convention sur la diversité biologique), le gouvernement sénégalais adopte une politique de gestion des parcs et aires protégées qui implique davantage les villageois dans un souci de développement local. C'est au PNOD que cette approche est d'abord mise en place par la direction des parcs nationaux (DPN) avec l'UICN, permise par l'engouement des bailleurs de fond pour ce nouveau paradigme (coopérations néerlandaise, française et allemande). Cela se traduit en 2000 par la création d'un comité inter villageois (CIV), répondant des villages de la périphérie du PNOD auprès des gestionnaires et par le recrutement de volontaires, à savoir de 5 écogardes par village d'où au total 40 écogardes, dont 10 bénéficient d'une formation (principa-

Dans la « Boutik-Bi » on vend des objets artisanaux réalisés par les femmes des villages.
© M.-C. Cormier-Salem

lement ornithologique) pour devenir écoguides. Afin d'assurer des retombées économiques locales, il est mis fin au monopole de l'hôtel du Djoudj (tenu par un Libanais) pour les balades en pirogue et les activités touristiques. Alors que les écogardes sont bénévoles, les écoguides reçoivent 5 000 FCFA de rémunération par sortie. Trois pirogues villageoises servent au transport des touristes dans le parc et chaque passager paye 3 000 FCFA ; les piroguiers, issus des villages riverains, ont un salaire mensuel de 50 000 FCFA. Une boutique artisanale « Boutik-Bi », à côté du poste de garde du parc, vend des objets artisanaux réalisés par les femmes des villages. Enfin, un campement villageois est créé pour la restauration et l'hébergement des visiteurs (15 cases).

Le bilan des retombées du PNOD est en demi-teinte et tient au contexte local mais aussi plus global. Les principaux bénéfices économiques sont attendus du tourisme. Or, force est de reconnaître la baisse de fréquentation des parcs nationaux du Sénégal qui tient à leur faible attractivité, le défaut d'entretien, mais aussi au rapport

qualité-prix en défaveur du Sénégal du fait des taxes d'aéroport très élevées, de l'instabilité politique de la sous-région et de la crise économique mondiale. En ce qui concerne le PNOD, le nombre des visiteurs, qui s'élevait à 20 000 en 1974, est tombé à moins de 12 000 dans les années 1990 (suite à la crise de 1989 entre la Mauritanie et le Sénégal) et peine à atteindre 14 000 visiteurs en 2012. Les touristes, expatriés de la sous-région et étrangers (à part les groupes scolaires, on ne compte aucun Sénégalais), sont plus nombreux durant les vacances scolaires de Noël et de février, dans une moindre mesure à la Toussaint (date de réouverture du parc) et à Pâques (date de fermeture du parc). La saison touristique est ainsi relativement courte. Le campement villageois est peu fréquenté, du fait de la proximité de Saint-Louis et d'autres structures privées dans le parc (hôtel du Djoudj, campements de chasse). Le nombre d'emplois directs fournis par le tourisme est limité aux 8 employés du campement, 3 piroguiers avec une paye mensuelle et 10 écoguides dont le nombre de sorties est très variable (entre 1 et 10 sorties par jour selon les saisons) et plutôt en baisse.

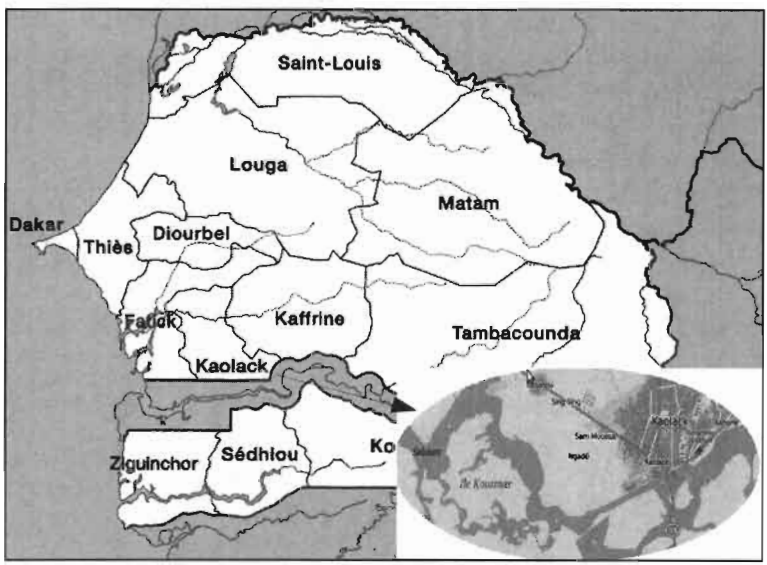
Le développement d'autres activités génératrices de revenus est restreint par le règlement intérieur du parc qui n'a pas évolué depuis sa création en 1971, en dépit du nouveau mode de gestion plus participatif du PNOD : trop rigide, il est à l'origine de nombreux contentieux avec les communautés riveraines.

Les bénéfices sociaux sont plus conséquents puisque désormais chaque village dispose d'une école. Deux infirmeries ont été ouvertes, dont 1 au poste de commandement et 1 au poste de santé à Nitiguet, ainsi qu'une case de santé.

Au total, les principales contraintes identifiées sont le déplacement des villages sans dédommagement ; la rétraction des parcours pour les éleveurs (également due à l'extension de la riziculture irriguée en amont du barrage de Diama); la divagation des troupeaux interdite, alors que les phacochères labourent les prairies humides ; l'éloignement des zones de pêche ; et enfin la non rémunération des écogardes, alors qu'il leur incombe l'entretien des sites naturels et des infrastructures (miradors, palissages, pistes, etc.). Aussi, une plus grande tolérance est-elle demandée pour la coupe du bois, la

pêche (de subsistance et au moment des fêtes) et le pâturage au sein du PNOD.

Enfin, outre les contraintes imposées par le parc, la construction des barrages de Manantali en amont du fleuve sur le Bafing en 1989 et de Diama juste en aval du parc en 1985 a considérablement modifié la quantité et la qualité des eaux dans cette zone, se traduisant notamment par la prolifération des plantes hydrophytes (la fougère d'eau *Salvinia molesta*, *Typha australis*), la rétraction d'habitats et donc de leurs ressources naturelles. Il est ainsi estimé que le *Typha* occupe plus de 100 000 ha, soit 40 % de la surface en eau de la retenue du barrage de Diama (Thiam 2000). La fermeture du PNOD, de mi-mai à mi-octobre, permet d'assécher les plans d'eau du parc pour maîtriser ces espèces d'eau douce devenues envahissantes. Les mêmes mesures sont inconcevables à l'échelle du bassin-versant tant la riziculture irriguée est un enjeu économique. La gestion de l'eau prime ainsi sur la restauration des socio-écosystèmes ou la conservation de la biodiversité. Bientôt, devra-t-on parler du Djoudj en ces termes : « Au pays de l'homme, le typha sera roi ! ». Ajoutons pour finir que cette AP reste emblématique



Localisation de la région de Kaolack et de l'île Kousmar au Sénégal.
(Sources des cartes : NordNordWest et Openstreet)

pour le pouvoir central, comme le montre en 2005 l'interpellation du gouvernement par le réseau des parlementaires pour l'environnement qui conduit à la restauration du nichoir à pélicans.

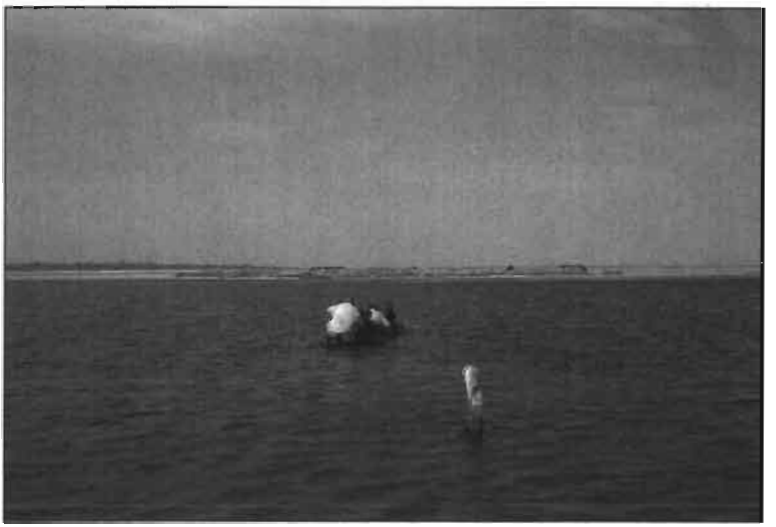
2. Le faucon crécerellette de l'île Kousmar : « l'oiseau des étrangers »

Depuis 2007, le faucon crécerellette fait l'objet d'un programme d'intervention au Sénégal porté par la Ligue de protection des oiseaux (LPO)[5]. Cette association française de protection de la nature s'investit depuis quinze ans pour restaurer les effectifs et l'aire de reproduction de cette espèce, pour laquelle la « mission rapaces » de la LPO reçoit des financements nationaux et européens conséquents. C'est la conception d'une intervention inédite au Sénégal qui va être analysée ici, en retraçant son processus de construction et l'implication successive d'acteurs sénégalais qui en modifient la teneur[6].

Pour le salarié de la LPO en charge de la coordination successive des programmes de conservation de l'espèce, le faucon crécerellette est une véritable passion. Elle le conduit à parcourir les plaines sahéliennes, durant ses congés et sur ses fonds propres, à la recherche des sites d'hivernage de ce migrateur transsaharien, qui restent méconnus en Afrique de l'Ouest (Pilard 2005). En 2007, cette quête aboutit, avec la localisation sur une île d'un dortoir nocturne de faucons crécerellettes rassemblant entre 30 et 50 % des

5. La LPO est l'une des premières associations françaises de protection de la nature, elle compte environ 450 salariés et 45 000 adhérents qui versent une cotisation annuelle. Créée en 1912 par des militants de la côte bretonne pour enrayer la chasse aux macareux moines, elle a, en un siècle, largement diversifié son champ d'intervention. Le paradigme de la protection de la faune et plus précisément de l'espèce, reste cependant central dans l'identité de la structure.

6. Cette étude de cas s'inscrit dans une double posture dedans/dehors : l'auteur a travaillé pour la LPO de 2003 à 2011, notamment au sein du service international de l'association. L'analyse proposée est en partie auto-réflexive, et elle ne porte que sur la construction du dispositif d'intervention de la LPO et non sur sa mise en œuvre opérationnelle.



Abords de l'île Kousmar sur un bras du fleuve Saloum. © Julie Riegel

effectifs de la population se reproduisant en Europe de l'Ouest. L'île Kousmar est située sur un bras du fleuve Saloum, à 10 km en aval et au sud-ouest de Kaolack, la troisième ville du pays et la plus chaude, au cœur du bassin arachidier. Ni habitée ni cultivée de nos jours, l'île a une végétation de boisements dispersés, ceinturés de savanes herbacées et de tannes (terres salines nues ou herbacées). Ce qui est désigné comme une « découverte » fait l'objet d'une appropriation et d'une mise en récit immédiate par la LPO. Le président de la LPO, Allain Bougrain-Dubourg, sous sa casquette de directeur de l'entreprise audiovisuelle Nature Productions, réalise un documentaire sur le dortoir de rapaces de l'île Kousmar qui est diffusé sur France 2. Les petits rapaces qui rejoignent cinq mois par an, au soleil couchant, les arbres les plus hauts de l'île, sont mis en scène avec lyrisme et esthétisme, ce registre alternant avec le récit des efforts historiques de la LPO pour sauver l'espèce en France et en Espagne, et avec des discours techniques et scientifiques sur les enjeux de connaissance et de protection de l'espèce[7].

7. L'île aux faucons, Allain Bougrain-Dubourg, studio FIFO, 2010.

Suivi ornithologique en savane arborée sur l'île Kousmar. © Julie Riegel

Pour les ornithologues de la LPO, la mise en place d'une intervention pour conserver le boisement de l'île Kousmar est un postulat, ce dernier devant tôt ou tard être affecté par des activités anthropiques de coupe ou de dérangement. Car l'espèce est d'un « intérêt majeur pour la conservation » (LPO 2009*a*), classée comme « vulnérable » par l'UICN sur la liste rouge mondiale et « en voie d'extinction » en Europe. La survalorisation de l'espèce rare par la LPO est bien visible, cette « aristocratie de la biodiversité » qui couvre aussi le remarquable et l'exceptionnel (Arnould 2005). La petite équipe de quatre à cinq personnes qui pilote en janvier 2007 et en janvier 2008 le comptage des oiseaux dans la zone dispose surtout d'une connaissance ornithologique et d'une expérience de gestion de projets en France, mais est peu outillée pour une lecture des paysages qu'elle appréhende au Sénégal, encore moins des acteurs les ayant façonnés. La LPO n'a alors pas de liens attitrés avec des structures institutionnelles ou associatives sénégalaises, le réseau mondial d'associations BirdLife International[8]

8. BirdLife International est notamment mandatée par l'UICN pour établir le statut de conservation des oiseaux dans le monde, afin de constituer les listes rouges des espèces menacées.

Examen de pelotes de rejection des rapaces sur l'île Kousmar entre représentants de Ndiaffate, de la LPO et des Eaux et Forêts. © Julie Riegel

auquel elle appartient n'ayant pas de représentant dans ce pays. C'est donc en acteur exogène et novice que l'association envisage de conduire un projet de conservation sur l'île Kousmar.

Il apparaît qu'une partie de l'île Kousmar est une aire protégée d'État, au statut de forêt classée depuis 1936, érigée d'après son décret pour sauvegarder la mangrove. La Direction des eaux et forêts, chasse et conservation des sols (DEFCCS) devient progressivement le partenaire attitré de la LPO pour toute autorisation et séjour se rapportant à l'île Kousmar et au suivi du faucon crécerellette, dans et en-dehors de l'île. L'interlocuteur n'est pas le bureau régional de la DEFCCS, qui n'est représenté lors des rencontres que par un agent local, mais un ingénieur rattaché à la direction de la faune à Dakar, qui découvre les lieux en même temps que la LPO. D'autres autorités comme la direction des parcs nationaux (DPN), la collectivité locale ou un chef de village sont bien consultés au fil des missions, mais de façon ponctuelle. Un processus de patrimonialisation exogène de l'île Kousmar comme sanctuaire pour le faucon crécerellette est à l'œuvre, porté par des acteurs extérieurs au territoire et non titulaires de ce patrimoine, du moins

selon le point de vue des acteurs locaux (Cormier *et al.* 2002). Sa finalité se profile : « il apparaît important de mettre en place des mesures de conservation telles qu'une réglementation plus stricte et surtout une surveillance attentive du site, notamment par les populations locales qui utilisent le site » (LPO 2009*b*). Il est alors supposé que ces populations pourraient bénéficier du développement d'un projet éco-touristique, ainsi que de la conservation des ressources naturelles de l'île que garantirait le projet. Les axes opérationnels envisagés comprennent la sensibilisation des autorités nationales, régionales et locales sur l'importance de préserver le site pour le dortoir de rapaces, et la lutte contre les menaces potentielles sur cette conservation. Celles-ci sont perçues comme étant la coupe d'arbres, le dérangement par les touristes présumés, et le risque d'intoxication des rapaces en zones d'alimentation par l'ingestion de criquets contaminés par les pesticides. La promotion de biopesticides auprès des agriculteurs, axe de travail de la FAO au Sénégal, fait d'ailleurs partie des objectifs du projet. Car le responsable de ce volet au sein de l'organisation onusienne est lui-même un ornithologue passionné, un Hollandais installé de longue date au Sénégal, fin connaisseur des populations de rapaces acridivores (consommateurs de criquets) et correspondant régulier des associations européennes d'ornithologie.

La perspective d'un projet pluriannuel au Sénégal et la recherche d'un financement à cet effet entraînent l'implication d'un autre service de la LPO, sa « mission internationale ». La trajectoire des deux salariés de ce service qui rejoignent le processus est plutôt empreinte du paradigme de la participation, alors que les ornithologues précédemment impliqués s'inscrivent dans un courant plus protectionniste. Ce service a pour objectif stratégique d'ancrer la LPO dans son réseau international d'appartenance qu'est BirdLife, et souhaite soutenir le renforcement d'associations nationales dans les pays du Sud. Dans cette perspective, la mission internationale promeut fortement auprès des administrateurs et de la direction générale de la LPO de déléguer les actions de la LPO au Sénégal à un partenaire associatif local. Démarrent alors d'autres missions représentant la LPO, articulées sur la rencontre d'acteurs de la

conservation déjà présents au Sénégal, et des représentants des villages riverains ceinturant l'île Kousmar.

Un discours de décentrement vis-à-vis de l'enjeu ornithologique, de rattachement de l'action de la LPO à des dynamiques d'acteurs au Sénégal, et d'un ancrage local des enjeux se juxtapose au précédent. La LPO se rapproche de l'unité de recherche PaLoc[9], pour l'appui à la réflexion et l'encadrement d'étudiants en master, affectés pour leur stage sur l'étude du contexte et des enjeux sociaux et écologiques de l'île Kousmar et de sa périphérie. Les villages périphériques à l'île Kousmar sont progressivement identifiés, une diversité culturelle humaine, une complexité socio-économique du territoire et une mise en perspective historique des pratiques et des perceptions font ainsi leur apparition dans les écrits de l'association. Situés à l'extrême nord de la communauté rurale, les villages périphériques à l'île Kousmar rassemblent généralement moins de 500 habitants, alors que la densité démographique dans cette région est plutôt de 88 habitants/km². Comme dans toute la région, les familles subissent la baisse de fertilité des terres due à la monoculture de rente (arachide), et à la salinisation des terres qui est propre au delta du Saloum. Constituée d'un îlot central de 600 hectares et de petits îlots périphériques, l'île Kousmar est réputée pour la fertilité de ses terres limoneuses, qui étaient cultivées jusqu'à la création de la forêt classée, érigée avec l'accord des habitants afin, entre autres, de geler les conflits d'accès et d'usages du site (Deneuville 2009). Les baobabs, anacardiers, gommiers et palmiers rôniers, ainsi que des traces de puits de sel, témoignent encore des anciennes exploitations. Le site servait également de refuge lors des razzias des rois toucouleurs, grâce à un gué secret connu et transmis entre Sérères, premiers défricheurs de l'île Kousmar. La dimension culturelle et religieuse de l'île est encore prégnante. L'île Kousmar est dans l'emprise de la communauté rurale de Ndiaffate, qui couvre 75 villages, mais sept sont identifiés par les intervenants du projet comme liés à l'île de manière régu-

9. UMR 208 « Patrimoines locaux & Gouvernance », rattaché à l'IRD et au MNHN.

lière pour des usages économiques. Les hommes s'y rendent pour la coupe et le ramassage des bois morts, la cueillette de fruits et d'écorces, et la coupe des graminées annuelles sèches pour les toits de case et les palissades, cette économie dite souterraine étant non négligeable en milieu rural (Ndiaye 2009). La pêche artisanale piscicole et crevettière sur le Saloum et les bolongs (bras d'eau) ceinturant l'île a surtout lieu en saison des pluies. Si les Sérères sont les premiers arrivants dans la zone, la périphérie de Kousmar est cosmopolite, comme en témoigne d'emblée la toponymie : Ndiaffate sérère, Ndiaffate socé, Ndiaffate peul, Ndiaffate wolof... la localité de Ndiaffate escale, siège du conseil rural en bordure de la route départementale rejoignant Kaolack, étant la plus récente.

Des réunions dans chaque village ciblé sont sollicitées par la LPO auprès des chefs de village puis, plus tard, des groupements féminins. Certaines inquiétudes des riverains deviennent alors audibles : « *Il n'y a pas un seul habitant des villages d'ici qui n'ait pas besoin de cette forêt pour sa survie. On y va mais on la respecte. Il ne faut pas limiter le droit d'usage* » ; « *Il n'y a pas de problèmes dans cette forêt. Les gens ne prennent que le bois mort, ils ne coupent pas les arbres* » (LPO 2009*c*). La crainte que les préoccupations de la LPO et la présence soudainement régulière de la DEFCCS n'entraînent des changements sur l'île est fondée, le droit d'usage sur les forêts classées accordé aux collectivités locales est discrétionnaire et à même d'être abrogé si l'intérêt public peut le justifier (Ly 1994).

L'effort de connaissance et les travaux de recherche entraînent progressivement une double reconfiguration de l'objectif initial d'intervention posé par les ornithologues : d'une part le discours sur l'enjeu de conservation du dortoir du faucon crécerellette s'élargit aux habitats et à la faune du site, posant l'ensemble de l'île Kousmar comme patrimoine naturel ; d'autre part, l'existence même de ce patrimoine est attribuée à une « bonne gestion » de la part des populations riveraines, replaçant l'île Kousmar au sein d'un territoire habité. Un rapport de la LPO relate ainsi : « les populations de la périphérie de l'île de Kousmar n'ont en réalité pas besoin d'être sensibilisées à la préservation de la forêt. Elles le souhaitent et maîtrisent les facteurs de sa dégradation et de celle de l'île. Leur

approche est cependant différente de la première lecture de la LPO : pour les habitants, la conservation de la forêt de Kousmar passe d'abord par la lutte contre l'ensablement et la salinisation, et par la restauration des ressources naturelles en périphérie de l'île » (LPO 2009*d*). Les travaux de recherche montrent en effet que l'île Kousmar abrite l'un des derniers massifs forestiers relativement préservé de la zone (Cavailles 2011), préservation favorisée par sa situation insulaire et le matériel de navigation précaire des pêcheurs riverains. Si l'île Kousmar est appropriée par l'État depuis 1936 en tant que forêt classée, le corps forestier y est en effet peu présent, si ce n'est lorsque l'inspection régionale de Kaolack est sollicitée par les riverains, et que ces derniers peuvent prendre à leur charge les frais de carburant pour le déplacement de l'agent technique local. En pratique, le contrôle social de l'accès et de l'usage de l'île est historiquement exercé par la chefferie sérère de Ndiaffate, légitime en tant que primo-arrivant et premier défricheur du site, mais la tutelle de l'île est partagée avec le village de Kado, dont le marabout mouride bénéficie d'un octroi exclusif de terres. Bien que l'île Kousmar ne soit plus cultivée depuis les années 1950, ce pouvoir bicéphale de régulation est encore pleinement effectif.

Dans les documents produits par la LPO, une nouvelle construction rhétorique s'élabore : la nécessité, voire la pertinence, d'intervenir sur l'île elle-même s'érode, tandis qu'au contraire les enjeux environnementaux en périphérie de l'île apparaissent et s'affirment. Simultanément, l'enjeu naturaliste lié au faucon crécerellette au Sénégal s'élargit et se « scientifise », notamment par le partenariat qui est institué entre la LPO et le laboratoire d'écologie du CNRS de Chizé, spécialisé notamment dans le suivi des rapaces et des oiseaux d'eau. La conservation des populations de rapaces insectivores au Sénégal se révèle surtout liée à la qualité des zones d'alimentation – espaces agricoles et pastoraux, et aux dynamiques de populations des acridiens, ce qui progressivement minorise l'enjeu de protection du boisement de l'île Kousmar.

Au terme de cette phase de dialogue, d'acquisition de connaissances mais aussi de confrontations et d'enjeux de pouvoirs internes à la LPO, le diagnostic rédigé par l'association expose clai-

rement l'évolution du point de vue et des objectifs de l'association : « L'île Kousmar, initialement perçue par la LPO comme enjeu de conservation pour le faucon crécerellette, est ainsi devenue enjeu de conservation pour elle-même, au regard de son importance écologique et socio-économique locale. L'intérêt de la LPO pour ce site a également suscité des attentes auprès des acteurs locaux, préoccupés d'une dégradation environnementale globale des terroirs de Ndiaffate jouxtant l'île, pouvant impacter à moyen terme cette dernière» (LPO 2010a). Une proposition de projet pluriannuel est déposée auprès de la fondation MAVA[10]. Son titre est révélateur de l'évolution des paradigmes mobilisés par la LPO puisque le faucon crécerellette n'y est pas mentionné (LPO 2010b).

Mais alors que la DEFCCS se posait initialement comme principal partenaire de la LPO au Sénégal, le projet déposé délègue l'ensemble des actions basées dans les villages de Ndiaffate à l'association sénégalaise Nature-Communautés-Développement (NCD), surtout composée d'enseignants et de cadres du ministère de l'Environnement. Et l'administration publique dispose d'une affectation de dépenses qu'on peut qualifier de dérisoire au regard du budget global. L'expérience historique des membres de NCD sur la réserve naturelle de Popenguine et ses villages périphériques a visiblement influencé le contenu des actions proposées par la LPO dans son projet, qui comprend l'appui aux groupements féminins et l'éducation environnementale. Au Sénégal, le processus de restauration dans les années 1990 de la réserve naturelle de Popenguine et de sa périphérie par les groupements féminins des villages riverains est célèbre, et se veut exemplaire de la possible synergie entre administration d'État – ici la DPN – et populations (Boullud 1999).

La modification des discours et de la mise en récit des enjeux a en effet entraîné celle des alliances partenariales. Les membres fondateurs de NCD disposent d'une crédibilité parmi les acteurs de la

10. La Fondation MAVA a été créée en 1994 par le mécène suisse Luc Hoffmann. Cet héritier du groupe pharmaceutique Hoffmann-Laroche est une figure emblématique de l'histoire de la conservation de la nature en Europe et en Afrique de l'Ouest. Il a fait partie des fondateurs de l'UICN et du WWF, qu'il soutient toujours financièrement, tandis que la FIBA – Fondation internationale du Banc d'Arguin – qu'il met sur pied en 1986 est dédiée à la gestion du parc national éponyme de Mauritanie. En 2014, la FIBA et la MAVA ont fusionné.

conservation au Sénégal : conservateurs de la DPN, chercheurs universitaires de l'UCAD et de l'UGB, ou encore le président-fondateur de l'ONG Oceanium s'y retrouvent, ce dernier étant nommé, sous le régime de Macky Sall, ministre de l'Environnement puis ministre des Pêches. Or, les fondateurs de l'association portent une représentation de la DEFCCS négative. L'association NCD est forte d'une expérience en « développement communautaire » et entre rapidement en relation avec BirdLife Afrique, ce qui renforce sa légitmité au sein de la LPO. Par ailleurs, la fondation MAVA, le bailleur ciblé, soutient surtout des projets de conservation intégrée bénéficiant aux populations locales, et ne peut financer que des frais de personnel dédiés à la « société civile » et non à une administration publique sénégalaise. L'animateur de NCD avec lequel contractualise la LPO s'établit à Ndiaffate escale, il est sérère et parle le wolof et le peul. Il gagne vite dans les villages de Ndiaffate une légitimité locale et devient une personne ressource pour la LPO.

L'irruption de NCD aux côtés de la LPO, puis dans les villages de Ndiaffate, est source de tensions, puis de conflits croissants avec la DEFCCS, ce dont témoignent les deux courriers adressés par le directeur général de l'institution aux dirigeants de la LPO. Certains extraits révèlent d'une part la conception exclusive du partenariat de la LPO avec la DEFCCS au Sénégal, d'autre part la revendication d'une souveraineté sur toute initiative relevant de l'île Kousmar. En pratique, les actions ponctuelles de la LPO sont peu impactées au niveau des villages de Ndiaffate, mais l'ambition d'un partage officiel et pérenne de la gouvernance de l'île Kousmar est fortement compromise.

3. Leçons et perspectives critiques

Notre approche s'appuie sur les nombreux travaux en sciences sociales (de l'écologie politique à l'économie institutionnaliste) qui considèrent que l'érosion de la biodiversité est davantage une question de gouvernance des hommes (dispositifs d'arrangements

institutionnels, de négociation et résolution des conflits) que *stricto sensu* de gestion des ressources naturelles renouvelables et qui prônent de nouvelles modalités d'action collective – de la gestion participative au co-management et à la gouvernance locale (Little 1994 ; Ostrom 1990 ; Agrawal 2005 ; Borrini-Feyerabend *et al.* 2009 ; Parkes *et al.* 2010). Ainsi, les recherches conduites dans les deux sites d'études avaient pour ambition de privilégier une démarche participative dans l'optique d'une gouvernance durable et partagée des ressources et espaces. Nous en analyserons ici les apports mais également les limites.

En ce qui concerne le delta du fleuve Sénégal, les travaux ont été conduits par une équipe de chercheurs de l'IRD et d'enseignants chercheurs de l'université Gaston Berger de Saint-Louis et de l'université de Nouakchott en Mauritanie en réponse à une sollicitation des agents du PND lors d'un atelier de restitution d'un précédent programme en novembre 2008. Ces échanges entre partenaires ont débouché notamment sur le programme SIRENA « Système d'information pour la gestion durable des ressources et espaces du Sénégal » lancé depuis 2009 (Fabre *et al.* 2012 ; Cormier-Salem *et al.* 2012) et la création d'un laboratoire mixte international, LMI PATEO (Cormier-Salem 2012).

La plateforme SIRENA proposée pour le Delta du Fleuve Sénégal vise à construire et fournir un appui dans la mise en place de processus de collecte, d'analyse et de partage des données spatiales entre toutes les parties prenantes de ce vaste espace transfrontalier sénégalo-mauritanien devenu réserve de biosphère de l'Unesco en 2005 (RBTDS). La co-construction avec les partenaires, à l'amont même du programme de recherche et aux diverses étapes de son développement, était un impératif. Ce programme a ainsi donné lieu à des ateliers de formation (notamment deux ateliers de formation en géomatique destinés aux les agents des parcs et réserves de la RBTDS), à la création d'une plateforme d'échanges de données, à des réunions régulières de concertation et de travail. Des groupes de travail thématiques ont été mis en place, composés de trois catégories d'acteurs : 1) les scientifiques, 2) les techniciens-géomaciens et 3) les personnes ressources de « terrain ».

Cette dernière catégorie comprend aussi bien les agents des aires protégées que les écoguides, écogardes et acteurs issus des villages riverains. Si les premiers ont un niveau scolaire élevé (Bac + 3, voire master) et une expertise en écologie de la conservation, ils sont néanmoins pénalisés par une très forte mobilité, changeant fréquemment de lieux d'affectation. Ils souffrent en outre d'un certain isolement et du poids de leur hiérarchie militaire basée à Dakar. Ainsi, au PNOD, le groupe électrogène coûteux ne fonctionne plus. Le parc automobile est obsolète. Le carburant fait souvent défaut. La communication Internet est très irrégulière. Les seconds, issus des communautés riveraines, ont un ancrage fort et ancien, une très bonne connaissance empirique du milieu et certains ont reçu des formations, notamment en ornithologie. La mise en place des groupes thématiques SIRENA a fait ressortir de façon évidente et assumée la primauté accordée aux oiseaux, espèce patrimoniale du PNOD et, par ailleurs, de façon plus subtile, le poids différentiel des acteurs, en fonction de leur statut socioculturel, de leur origine, de leur pouvoir et de leur savoir.

Face à cette dynamique, le chercheur a un positionnement délicat, pris entre la nécessaire objectivité scientifique et la non moins nécessaire prise en compte des points de vue et intérêts des partenaires. Quelques leçons et pistes de réflexion peuvent être dégagées de cette expérience. En premier lieu, les modalités de la participation sont variables selon les interlocuteurs, les objectifs à atteindre, les produits attendus, le contexte géopolitique. À la suite de Touzard (2006), il semble opportun de distinguer trois termes, qui sont autant d'étapes dans le processus de prise de décisions collectives : la consultation, la concertation et la négociation. Le Sénégal, s'est engagé depuis 1972 dans un processus de déconcentration (ou délocalisation de certains services publics nationaux dans des circonscriptions administratives autres que la capitale, Dakar) et de décentralisation (transfert des compétences à des autorités territoriales, telles que la région, la commune ou la communauté rurale) qui s'est traduit par la réforme de 1996. Dans les faits, les collectivités locales n'ont pas acquis une réelle autonomie. Sur le terrain, le transfert des pouvoirs et surtout des moyens n'est pas effectif ou

opérationnel, du fait de la résistance de la bureaucratie centrale. La direction des parcs nationaux, DPN, en est une illustration patente ! Le chercheur est ainsi confronté à de multiples interlocuteurs aux intérêts divergents et non moins légitimes, partenaires académiques mais aussi institutions publiques, entreprises privées, ONG, associations, GIE (groupements d'intérêt économique), etc. Le pluralisme méthodologique et l'hybridation des modes de l'action collective sont certes des pistes à explorer (Muradian 2010 ; Ostrom 2011). Il n'empêche que le défaut de communication entre les institutions publiques (par ex. DPN et DEFCCS) et au sein même de ces institutions (par exemple à la DPN entre la direction basée à Dakar et les organes déconcentrées en région), la compétition entre ONG (par exemple entre UICN et WWF), la rétention d'information, voire la privatisation des données comptent parmi les principales difficultés rencontrées.

En second lieu, les attentes vis-à-vis de la recherche sont ambiguës. Si le programme SIRENA a été élaboré, c'est bien en réponse à la demande du PND et en présence de nombreux partenaires de la RBTDS. Néanmoins, la légitimité de cette demande et surtout de la réponse (ap)portée par l'IRD a été remise en question. Plus que le contenu des critiques, somme tout assez classique[11], il est instructif d'analyser la façon dont le procès a été mené à l'encontre d'un institut de recherche du Nord par des interlocuteurs censés parler au nom du Sud. La demande de collaboration très générale formulée par certains agents du PND et la qualité scientifique de SIRENA sont de fait moins en cause que la crainte de voir le projet échapper au contrôle des instances chargées de la gestion de la RBTDS. SIRENA s'est ainsi doublement repositionné : d'une part en s'affichant comme outil d'aide à la décision du delta du fleuve Sénégal et non de la RBTDS ; d'autre part en étant physiquement localisé dans une institution publique du Sud ancrée sur le terrain du delta, à savoir l'université Gaston Berger de Saint-Louis (UGB).

11. Les principales limites des SIG participatifs tiendraient aux besoins mal exprimés par les usagers (dans notre cas, le PND) et mal compris par les concepteurs (dans notre cas, l'IRD), ou encore le rejet des solutions proposées, la non participation aux développements, la « mauvaise » ou sous utilisation, etc. (Devillers *et al.* 2004).

En dernière analyse, on peut s'interroger sur la déclaration de politique partagée entre le Sénégal et la Mauritanie qui font de la solidarité – écologique et sociale – le fer de lance de leurs actions. Certes les efforts conjoints du PNOD et du PND ont permis de lutter contre l'invasion de *Salvinia molesta*. Les autres actions ont de la peine à se concrétiser du fait notamment de la forte dissymétrie entre les deux rives : au Sénégal, la multiplicité des partenaires, l'extension et le statut fort divers des espaces protégés ne facilitent pas la gouvernance. En Mauritanie, la restauration semble « réussie » grâce à une gestion de l'eau adaptée aux divers agents ; en outre, les données sont plus récentes et plus fiables. Enfin le partenariat est moins éclaté (Hamerlynck *et al.* 2005).

Dans le cas de l'île Kousmar, les mises en perspective géographiques, historiques et interdisciplinaires réalisées grâce au partenariat de la LPO avec des chercheurs ont permis de modifier le regard, la posture, puis les enjeux portés par l'association, jusqu'à modifier en profondeur le contenu d'un dispositif d'intervention. L'analyse fine de la proposition de projet montre cependant combien sa structure est dichotomique, partagée entre un volet consacré à l'étude des rapaces insectivores, qui concerne l'île Kousmar et d'autres sites du bassin arachidier, et un volet relevant plutôt du développement local, ancré dans les villages périphériques de l'île. L'organigramme du projet montre également que le pilotage de ces volets est réparti entre les deux services initiaux de la LPO, comme si, au final, les paradigmes mobilisés par les acteurs et leurs conceptions contrastées de l'intervention de la LPO avaient pu se juxtaposer, mais non s'emboîter, interdisciplinarité ne rimant pas forcément avec transdisciplinarité. La bipolarisation du dispositif de projet est aussi la résultante de la concurrence financière et des conflits de paradigmes initiaux entres les deux services de l'association.

Sans entrer ici dans l'analyse de la mise en œuvre du projet de la LPO, notons que le fait qu'aucun aménagement ou modification dans les règles d'accès et d'usage de l'île Kousmar à destination du faucon crécerellette n'aient finalement eu lieu est paradoxal, puisque ces objectifs fondaient la légitimité de la LPO à intervenir au

Sénégal. Cette « non intervention » en termes de conservation sur l'île Kousmar procède des jeux d'acteurs successifs décrits ci-dessus, dont les intervenants de la LPO n'avaient sans doute qu'une maîtrise très partielle.

Or, l'île Kousmar fait partie intégrante des relations de pouvoir entre les villages primo-arrivants et récemment implantés d'une part, entre autorités religieuses, traditionnelles et administratives d'autre part, et concentre des valeurs symboliques et économiques complexes. Depuis 1936, le statut de forêt classée d'une partie de l'île Kousmar gèle la question potentiellement épineuse de l'exploitation des terres de l'île. L'accès à l'île et certains prélèvements étant admis, la présence d'agents de la DEFCCS est épisodique et restreinte à l'interpellation de charbonniers suite à l'appel d'habitants, un *statu quo* pacifique d'accès et d'usage de l'île Kousmar prévaut à Ndiaffate. Les accords tacites sur un accès collectif au foncier ou aux ressources sont souvent signes de solidité et de confiance, qui peuvent être mis à mal si ces accords sont discutés sur la place publique par des étrangers mal informés, polarisant alors les intérêts et générant des tensions excerbant les inégalités existantes (Cote 2011). Le contrôle social collectif sur l'île Kousmar semble jusqu'à présent porter ses fruits, et le faible pouvoir coercitif local de la DEFCCS est finalement compensé par les populations riveraines elles-mêmes, pour sanctionner au besoin les écarts aux normes locales. L'expérience montre que même avec des intentions honnêtes et louables de la part des conservationnistes, les plans de gestion dans, et en périphérie des aires protégées, ne sécurisent que très rarement les questions foncières (Binot & Joiris 2007). De plus, la gouvernance locale des aires protégées, si prisée par les arènes internationales, n'a pas toujours les effets escomptés et peut participer, à l'instar des politiques centralisées par le passé, à la confiscation des ressources et à l'éviction de certaines populations (Ece 2012).

Le maintien de ce *statu quo* en matière de gouvernance de Kousmar a involontairement répondu aux craintes des chefs de village et des notables locaux. Il ne s'agit pas, de la part de la LPO, d'un choix délibéré, car des ateliers de concertation pour un plan

de gestion de l'île et une délégation des pouvoirs à la communauté rurale étaient prévus, mais n'ont pas été réalisés. Ce résultat involontaire est plutôt le fruit des aléas et des négociations inhérents à tout projet, au gré desquels les intervenants, s'ils sont honnêtes, cherchent à maintenir une approche cohérente (Lavigne-Delville 2007). Les acteurs de la conservation, souvent formés aux sciences de la nature, sont bien plus armés pour concevoir la protection de la nature comme un équilibre écosystémique à atteindre plutôt que comme une gestion dynamique dans un univers incertain (Rodary & Castellanet 2003). Avec l'implication d'un nombre croissant d'acteurs dans le projet de la LPO, l'île Kousmar semble être passée d'« objet chauve » à « objet chevelu » que décrit Bruno Latour : le temps passant, il est de plus en plus difficile pour la LPO de séparer l'île aux oiseaux de son environnement, avec lequel elle tisse d'innombrables connexions, qui s'enchevêtrent et rendent toute intervention pour modifier cet objet compliquée et risquée (Latour 2007).

Les relations avec les représentants de la DEFCCS sont également à relier, avec le recul, à des dynamiques plus larges. La décentralisation a entraîné une multiplication des corps institutionnels intervenant dans la gestion des ressources naturelles, qui s'avèrent plutôt concurrentiels que complémentaires. Les collectivités rurales ont certes reçu la délégation de la gestion des ressources naturelles, mais leurs moyens d'actions – financiers, matériels et en termes d'expérience de gouvernance – sont souvent faibles (Gellar 1997). Les services déconcentrés rattachés aux directions des eaux et forêts, des parcs nationaux et des pêches sont encore dans un rapport très hiérarchique au pouvoir central, les cadres de Dakar, aux statuts militaire et fonctionnel plus élevés, pouvant interférer et se substituer à leurs homologues locaux, surtout lorsque la mise en place d'un projet augure d'opportunités financières ou intellectuelles (Boutinot 2002 ; Blundo 2013). À ces acteurs institutionnels se superposent les multiples ONG porteuses de « projets », qui sont perçues comme une manne financière ou tout au moins une opportunité en termes de relations sociales ou d'influence. La multiplication de ces instances entraîne une concurrence et une confusion de normes, pouvant donner lieu à

une confiscation ou au contraire à un syncrétisme des règles d'accès et d'usages aux ressources naturelles. Malgré les discours sur la décentralisation et la participation des populations à la gestion des ressources naturelles, les administrations centrales rechignent à déléguer le pouvoir à des acteurs locaux (Mar & Géraud 2008). De plus, l'aide décentralisée voulue par les bailleurs depuis les années 1990 a affaibli la souveraineté de l'État dans les villages, qui assurait sa légitimité par des réseaux clientélistes locaux (Bierschenk *et al.* 2000). Enfin, les cadres du ministère de l'Environnement, en considérant les mieux formés et les plus motivés et sans même évoquer les aspects de la « politique du ventre » (Bayart 1986), souffrent du manque structurel de moyens de déplacement, d'investissement, de perspectives de valorisation et d'expression professionnelles. Dans ce contexte, les rapports entre organisations de la société civile et administrations centrales au Sénégal, déjà empreints de méfiance dans certains secteurs (Dahou 2004), sont plutôt de l'ordre de l'évitement ou de la concurrence que de la collaboration, à moins que des liens personnels ne transcendent les logiques de structure.

4. Conclusion

L'IRD entend faire de la recherche « pour » le développement, en partenariat avec des institutions du Sud, avec lesquelles elle fixe des accords institutionnels visant à répondre à la « demande sociale », ce qui légitime *a priori* sa posture d'intervenant. L'association française LPO veut protéger les populations d'oiseaux et leurs habitats, ce qui l'amène, pour les oiseaux migrateurs, à se poser comme intervenant hors des frontières nationales, sans autre légitimité que sa conception de la nature et du patrimoine. La complexité des dynamiques d'acteurs à laquelle elle s'expose, ainsi que la diversité interne de ses militants, l'amènent cependant à infléchir cette posture, et à prendre en compte tant bien que mal des enjeux écologiques et socio-économiques locaux, qu'un parte-

nariat avec des chercheurs contribue à identifier. Ces deux exemples montrent combien un objet de patrimonialisation apparemment simple à définir et à protéger, comme le pélican ou le faucon, implique un enchevêtrement de partenaires et de demandes. La recherche peut permettre d'identifier le mille-feuille d'enjeux socio-politiques rattachés à la conservation d'une espèce patrimonialisée, et favoriser leur prise en compte d'un point de vue conceptuel et discursif dans les projets. Mais à l'échelle du territoire, ces enjeux peuvent s'avérer inconciliables, voire conflictuels, bousculant la rationalité et la planification d'un processus de conservation, voire entraîner une forme de prise en otage de l'intervenant extérieur. Pour ce dernier, s'il est soucieux d'entendre et de comprendre les demandes sociales, et de participer à la conservation d'un patrimoine co-construit et négocié, la frontière entre chercheur et praticien se dissout, tant il est difficile de maintenir un positionnement objectif, sinon neutre. À tout le moins, les réunions et échanges occasionnés par ces travaux sont autant d'espaces de dialogues, qui révèlent le jeu des acteurs, les alliances comme les conflits et permettent ainsi de mieux saisir les opportunités et les verrous aux actions de développement.

Dans cette optique, l'entrée initiale par les oiseaux comme objets patrimoniaux paraît finalement très opportune pour créer une connivence entre acteurs impliqués dans la gouvernance des espaces étudiés, pour qui cette population est familière, bien connue, voire emblématique de leur territoire dans le cas du pélican. La création d'un nouveau master en ornithologie à l'UGB compte parmi les initiatives concrètes de consolidation des connivences entre science et sociétés et contribuera à une approche réflexive sur la fabrique des oiseaux comme patrimoine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGRAWAL A. 2005. *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects.* London : Duke University press.

ARNOULD P. 2005. « Biodiversité quelle histoire ? » (67-80), *in* Marty P., Vivien F.-D., Lepart J. & Larrère R. (éd.), *Les Biodiversités. Objets, théories, pratiques.* Paris : CNRS Editions.

BAYART J.-F. 1986. *L'État en Afrique : la politique du ventre.* Paris : Fayard.

BEURET J.-E. & CADORET A. 2010. *Gérer ensemble les territoires. Vers une démocratie coopérative.* Paris : Ch. L. Mayer.

BINOT A. & JOIRIS D. V. 2007. « Règles d'accès et gestion des ressources pour les acteurs des périphéries d'aires protégées », *VertigO. La revue électronique en sciences de l'environnement,* Hors-série 4. http://vertigo.revues.org/759

BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.-P. & O. DE SARDAN J.-P. 2000. *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets.* Paris : Karthala-APAD.

BLUNDO G. 2013. « Les Eaux et Forêts sénégalais entre participation et militarisation. Ethnographie d'une réforme », *Bulletin de l'APAD,* 37 : 38-39.

BORRINI-FEYERABEND G., PIMBERT M., FARVAR M.-T., KOTHARI A. & RENARD Y. 2009. *Partager le pouvoir : cogestion des ressources naturelles et gouvernance partagée de par le monde.* Téhéran : IIUED et UICN/CEESP/TGER, Cenesta.

BOULLUD G. 1999. *Les femmes des singes. La femme africaine en milieu rural : une actrice privilégiée du développement durable ?* Maîtrise d'aménagement 1998-1999, université de Lyon III et université de Dakar, 130 p.

BOUTINOT L. 2001. « De la complexité de la décentralisation. Exemple de la gestion des ressources forestières au Sénégal », *Bulletin de l'APAD* (22). http://apad.revues.org/52

BRUNDTLAND G.H. 1987. "What is Sustainable Development ? Towards Sustainable Development", *Nordic Conference on Environment and Development, Saltsjöbaden, Stockholm, Sweden, may 8-10, 1987.* The Panos Institute, VIII-X.

CAVAILLES S. 2011. *Caractérisation du patrimoine faunistique de l'île de Kousmar (Kaolack/Sénégal),* Mémoire de M2 sous la direction de M.-C. Cormier-Salem et J. Riegel. Paris, LPO/MNHN éditions : 227 pages.

CBD/UNEP 2008. *The value of Nature.* Convention sur la diversité biologique, 28 p.

CORMIER-SALEM M.-C. & ROUSSEL B. 2002. « Patrimoines et savoirs naturalistes locaux » (125-142), *in* Martin J.-Y. (éd.) *Développement durable ? Doctrines, pratiques, évaluations.* Paris : IRD.

CORMIER-SALEM M.-C. 2006. « Vers de nouveaux territoires de la conservation. Exemple des littoraux ouest-africains », *Annales de géographie,* 651(5) : 597-617.

CORMIER-SALEM M.-C. 2007. « Enjeux du développement durable dans les pays du Sud : du discours à la pratique » (367-385), *in* Veyret Y. (éd.) *Le développement durable.* Paris : SEDES, Capes-Agrégation Géographie.

CORMIER-SALEM M.-C. (éd.). 2012. *Projet de LMI PATEO : Patrimoines et Territoires de l'eau.* Dossier IRD. 20 pages + Annexes (45 p).

CORMIER-SALEM M.-C., DUVAIL S. & FABRE M. 2012. "For a new mapping and territorial building of Biosphere Reserve. The case of RBTDS (Transboundary biosphere reserve of Senegal Delta, Senegal and Mauritania)", *Contribution to ISE Montpellier,* 21-25th, May, 2012.

COTE M. 2011. « Résister à la nouvelle course pour la terre. Vers une "écologie politique" de la question de la terre au Sahel », *Écologie et Politique* (42) : 81-92.

DAHOU T. 2004. *Entre parenté et politique.* Paris : Karthala et ENDA GRAD Sahel.

DENEUVILLE A. 2009. *Usage de l'île de Kousmar, Sénégal,* Mémoire de M2 sous la direction de M.-C. Cormier-Salem et J. Riegel. Paris, éditions du MNHN : 227 pages.

DEVILLERS R., BEDARD Y. & GERVAIS M. 2004. « Indicateurs de qualité pour réduire les risques de mauvaise utilisation des données géospatiales ». *Revue internationale de géomatique* 14(1) : 3557. http://yvanbedard.scg.ulaval.ca/wpcontent/documents/publications/355.pdf

DUCOURNEAU A. 2013. *Au pays de l'homme, l'oiseau sera roi. Le Djoudj.* Film TFM Sénégal, mai 2013.

ECE M. 2012. *Conserving Nature, Transforming Authority : Eviction and Development at the Margins of the State. The Niokolo-Koba National Park Senegal,* PhD. City University of New-York, 292 pp.

INEA 2009. *Application du concept de solidarité écologique dans les Parcs nationaux, Parcs Nationaux de France.* Étude réalisée par INEA, CNRS, EPHE, IRD, Selarl Gil-Cros, Montpellier. 2 tomes, 195 et 105 p.

FABRE M., EL ABASS B. & CORMIER-SALEM M.-C. 2012. « Un outil participatif pour la gouvernance du delta du Sénégal : Sirena ». *Communication aux Journée RBTS, Atelier Eau et biodiversité.* Université Gaston Berger (UGB) de Saint-Louis, 11 et 12 janvier 2012.

GELLAR R. S. 1997. « Conseils ruraux et gestion décentralisée des ressources naturelles au Sénégal : le défi. Comment transformer ces concepts en réalité ? » (43-69), *in* Tersiguel P. et Becker P. (éd.). *Développement durable au Sahel.* Paris : Karthala.

HAMERLYNCK O., DUVAIL S., OULD MESSAOUD B. & BENMERGUI M. 2005. "The restoration of the Lower Delta of the Senegal River, Mauritania (1993-2004)" (195-210), *in* Symoens J. J. (éd.) *Coastal ecosystems of West-Africa : biological diversity resources conservation.* Bruxelles: FFRSA.

HUFTY M. 2001. « La gouvernance internationale de la biodiversité », *Études internationales* (32)1 : 5-29.

LATOUR B. 2004. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Paris : Éditions La Découverte.

LAVIGNE-DELVILLE P. 2007. « Prendre au sérieux les pratiques des développeurs : une étape nécessaire de l'analyse critique des interventions des ONG ? », *Coopérer aujourd'hui* (53). GRET, 30 p.

LITTLE P. 1994. "The link between local participation and improved conservaton : A review of issues and expériences" (347-372) *in* Western D., Wright R. M., Strum S. C. (éd.) *Natural Connections: Perspectives in Community-based Conservation.* Washington D. C. : Island Press.

LPO. 2009*a. Crécerellette Info* n°10/11. Feuille de liaison des acteurs de la conservation du faucon crécerellette en France. Août 2009.

LPO. 2009*b. Crécerellette Info* n°8/9. Feuille de liaison des acteurs de la conservation du faucon crécerellette en France. Janvier 2009.

LPO. 2009*c.* « Étude de faisabilité d'un projet de protection et de valorisation du dortoir de rapaces insectivores (faucon crécerellette et élanion naucler) de l'île de Kousmar ». Julie Riegel, rapport de mission du service international.

LPO. 2009d. « Étude de faisabilité pour la conservation et la valorisation de l'île de Kousmar (région de Kaolack/Sénégal) ». Rapport de mission du 4 au 16 juin 2009, Julie Riegel, Mission internationale LPO, juin 2009.

LPO. 2010a. « Bilan de l'étude de faisabilité 2009 : Conservation et valorisation de l'île Kousmar » (Ndiaffate / Kaolack / Sénégal) » février 2010.

LPO. 2010b. « Conservation participative et valorisation de l'île Kouslar et des terroirs villageois par la mise en place d'un espace naturel communautaire (département de Ndiaffate / région de Kaolack / Sénégal) ». En partenariat avec l'association Nature-Communautés-Développement (NCD), Juin 2010.

LUXEREAU A. 2004. « Des animaux ni sauvages, ni domestiques, les "girafes des Blancs"au Niger », *Anthropozoologica* 39(1) : 289-300.

LY I. 1994. *Problématique du droit de l'environnement dans le processus de développement économique et social d'un pays africain : l'exemple du Sénégal*, thèse pour le doctorat d'État en droit. UCAD, Faculté des sciences juridiques et économiques, 457 p.

MAR NDEYE F. & GERAUD M. 2008. « Peut-on décentraliser des ressources naturelles stratégiques ? L'articulation des niveaux de gestion autour du lac de Guiers (Sénégal) », *Mondes en Développement* (1)141 : 47-61.

MURADIAN R., CORBERA E., PASCUA U., KOSOY N., PETER H. "Reconciling theory and practice : An alternative conceptual framework for understanding payments for environmental services", *Ecological Economics* 69(6) : 1202-1208.

NDIAYE P. 2009. « Richesse et pauvreté des hommes. La cueillette est-elle une activité profitable ? », *in* Daffe G. & Diagne A. (éd.) *Le Sénégal face aux défis de la pauvreté.* Paris : Cres-Karthala-Crepos.

OSTROM E. 1990. *Governing the Commons : the Evolution of Institutions for Collective Action.* Cambridge : Cambridge University Press.

OSTROM E. 2011. "Background on the institutional analysis and development framework", *Policy Studies Journal* 39(1) : 7–27.

PARKES M. P., MORRISON K. E., BUNCH M. J., HALLSTRO L. K., NEUDOERFFER C. R., VENEMA H. D., WALTNER-TOEWS D. 2010. "Towards integrated governance for water, health and social–ecological systems : The watershed governance prism", *Global Environmental Change* (20) : 693-704.

PILARD P., CORVELER T., ROCHE H.-P. & GIRARD C. 2005. « Données sur l'hivernage du faucon crécerellette au Niger », *Alauda*, 73(2) :137-140.

RIEGEL J. 2012. « La vache et le buffle au parc du W du Niger. L'impossible conciliation ? », *in* Lizet B. & Milliet J. (éd.) *L'animal certifié conforme.* Paris : Dunod.

RODARY E. & CASTELLANET C. 2003. « L'avenir de la conservation : du libéralisme local aux régulations transcalaires » (285-302), *in* Rodary E., Castellanet C. & Rossi G. (éd.) *Conservation de la nature et développement. L'intégration impossible ?* Paris : GRET-Kathala.

SIDIBE M. 2009. *Les Aires Protégées, opportunités et contraintes pour un développement local : cas du Parc National des Oiseaux du Djoudj au Sénégal*, master of science, agronomie agroalimentaire, AgroParisTech/ SupAgro. Paris/Montpellier : 54 p.

THIAM A. 2000. « Contrôle de la végétation aquatique envahissante » (104-106), *in* UICN (éd.) *Vers une gestion durable des plaines d'inondation* (Groupe d'experts des plaines d'inondation sahélienne). UICN, Gland, Suisse et Cambridge, Royaume Uni.

TOUZARD H. 2006. « Consultation, concertation, négociation. Une courte note théorique », *Négociations* (1) : 67-74.

En guise de conclusion...

Chercheurs, patrimoine, recherche : quels enjeux pour les sciences sociales ?

Charles-Édouard de Suremain

Au terme d'un parcours qui a conduit le lecteur de l'Afrique à l'Amérique latine, en passant par l'Océanie, quels éléments de réponse peut-on brièvement donner aux interrogations qui ont orienté cet ouvrage ? Il s'agissait de conduire une réflexion critique sur l'implication, la participation et les postures scientifiques des chercheurs en sciences sociales à partir de terrains où se pose de manière centrale la question de la patrimonialisation. Le fil rouge proposé aux auteurs était de concilier la description précise de processus de recherche avec l'explicitation des démarches théoriques, méthodologiques et éthiques qu'ils ont mis en œuvre. Après avoir soulevé les enjeux généraux du phénomène de patrimonialisation sur leurs terrains, les contributeurs se sont appuyés sur leur propre expérience pour déconstruire, dans une perspective réflexive, la place et le rôle de « fabric-acteurs » de patrimoine qu'ils ont endossés plus ou moins volontairement (*cf.* Introduction).

L'un des principaux acquis de l'ouvrage est de contribuer à dépasser le débat sur l'épineuse question de l'instrumentalisation du chercheur ou, à l'opposé, de la distanciation qui est parfois confondue avec le désengagement. Lorsqu'il y a instrumentalisa-

tion, le chercheur se fait le défenseur zélé de la patrimonialisation, généralement pour le compte d'institutions internationales ou nationales, ou de collectifs militants, dans le but de valoriser des populations et des ressources locales. On peut à l'inverse parler de distanciation lorsque l'emporte le principe éthique selon lequel le chercheur n'a pas de mission à remplir ou de message particulier à diffuser, si ce n'est celui de dénoncer les effets pervers d'une patrimonialisation à outrance sur la reproduction d'inégalités politiques et sociales, à travers la réification et la hiérarchisation de certaines pratiques culturelles. Or, au vu des textes présentés dans l'ouvrage, il semble manifeste que le problème se pose en d'autres termes et sans doute de manière plus complexe. Si les chercheurs se montrent très réservés vis-à-vis des initiatives patrimoniales institutionnelles verticales, ils estiment cependant que leur implication scientifique dans celles-ci peut permettre d'en limiter les dégâts, ou d'en corriger le cours, au bénéfice des acteurs locaux.

Au demeurant, l'ouvrage n'est pas un traité de méthodologie dont l'objectif final serait de proposer des recettes toutes faites et simplificatrices, récupérables par l'ensemble des acteurs de terrain qui seraient confrontés au patrimoine. Il ne s'agit pas non plus de départager les « bons » chercheurs qui seraient tiraillés entre l'autocritique et la crainte de servir d'alibi aux politiques patrimoniales, de ceux qui éprouveraient le besoin de faire reconnaître leur utilité sociale aux yeux des décideurs. L'ouvrage se situe plutôt dans une position médiane. Il envisage de poser un ensemble de questions théoriques, méthodologiques et éthiques susceptibles de clarifier les rapports entre chercheurs, patrimoine et recherche, et de montrer qu'une exploration menée dans une perspective réflexive, constructive et critique est possible et nécessaire.

De fait, l'ouvrage peut d'abord se lire comme un instrument de travail, c'est-à-dire un premier bilan de la question des rapports entre chercheurs en sciences sociales et patrimonialisation. Au-delà du balayage thématique mené autour des différentes déclinaisons du patrimoine (alimentation, revendications identitaires, territoire, pratiques muséales, mémoire, biodiversité), les auteurs prennent le soin d'inscrire leurs recherches dans l'histoire locale et l'évolution

des controverses qu'elles ont tantôt suscitées tantôt prolongées, parfois les deux simultanément. Recherches et chercheurs sont ainsi contextualisés au sein des polémiques scientifiques comme des enjeux politiques qui émergent, parfois sur plusieurs décennies, autour de la patrimonialisation. S'ensuivent des questionnements épistémologiques d'autant plus enracinés et concrets que les liens entre le terrain et les différentes façons de l'envisager sont clarifiés, explicités, documentés. C'est tout particulièrement le cas pour l'évolution du statut des musées (Afrique, Océanie) et de celui des zones de fouilles archéologiques (Maghreb, Océanie, Amérique latine, Afrique) qui sont traités dans plusieurs textes.

L'ouvrage fournit également quelques éléments de réponse à des points de méthode plus généraux qui engagent l'ensemble des sciences sociales, au-delà des disciplines singulières, en particulier celui de la réflexivité. Même si l'anthropologie a joué un rôle moteur dans le développement et la généralisation de cette posture, force est de constater que les autres disciplines (sociologie, archéologie, géographie) lui ont progressivement emboîté le pas. À ce point que l'opposition manichéenne entre le manipulateur d'un côté et le praticien aveugle de l'autre est aujourd'hui quelque peu dépassée. D'autres figures de chercheur se dessinent, celle du chercheur engagé, investi ou impliqué. Se pose désormais la question des limites éthiques que le chercheur s'impose de ne pas franchir, en particulier lorsqu'il conduit des expertises commanditées par des décideurs politiques. Loin d'être un simple promoteur de patrimoine au service d'une institution ou d'un groupe d'acteurs, le chercheur qui travaille sur le patrimoine ne cesse d'adapter sa démarche scientifique aux spécificités de son terrain, lequel contribue en retour à remodeler la première. Les textes de l'ouvrage qui abordent les lignes de démarcation parfois ténues entre recherche et expertise illustrent les tensions incessantes auxquelles le chercheur est confronté dans le domaine très concurrentiel du patrimoine (Égypte, Maroc, Océanie, Pérou).

L'ouvrage concourt largement au débat sur la démarche participative qui est mise en œuvre différemment selon les « configurations patrimonialistes » (*cf.* Introduction). Dans chaque

texte, les auteurs font apparaître que les latitudes dont ils disposent lors de la conception, réalisation, restitution et valorisation de la recherche sont le plus souvent neutralisées ou infléchies par l'intervention d'autres acteurs : il peut s'agir d'acteurs locaux (civils, politiques, syndicats, collectivités), mais aussi d'institutions ou encore de chercheurs d'autres disciplines. Le chercheur s'engage alors dans des collaborations qu'il ne souhaitait pas nécessairement mener au départ. En l'occurrence, la participation relève davantage du vœu pieu, voire du mot d'ordre idéologique. Dans d'autres cas, à l'inverse, la participation entre les acteurs s'érige en préalable éthique et accompagne véritablement le processus. Dès lors, il ne s'agit plus d'un alibi, mais d'une méthodologie de recherche destinée à élaborer collectivement un projet patrimonial. Les auteurs montrent comment le chercheur prend ou négocie une place et un rôle spécifique, et crucial, dans le faisceau d'institutions et d'acteurs individuels et collectifs à même d'influencer la patrimonialisation (Sénégal, Pérou). Parfois, il arrive que ces deux situations opposées se succèdent au sein d'un même projet : avec les années, un projet de patrimonialisation « vertical » à l'origine est susceptible d'évoluer pour laisser s'instaurer une véritable co-construction fondée sur des consensus réels (Gabon, Océanie), même si ces derniers ne sont pas toujours formulés ouvertement (Mexique).

Dans le prolongement de ces questions, l'ouvrage aborde également les effets de la patrimonialisation en termes de marchandisation et de politisation à l'échelle locale. Les textes montrent que les intérêts résultant d'une mise en patrimoine échappent la plupart du temps au chercheur qui se voit, après-coup, entraîné dans des séries de tensions et parfois de conflits plus ou moins larvés. Extrêmement difficile à anticiper, ce genre de situation pourtant fréquent conduit le chercheur à se lancer dans plusieurs niveaux de négociation. Il doit composer avec ses propres postures scientifiques en tenant compte des attentes et des intérêts défendus par les acteurs avec lesquels il travaille. La situation est d'autant plus délicate s'il est commandité par une instance officielle pour promouvoir le patrimoine. En principe, le patrimoine est, par définition, inaliénable et doit rester à l'écart de toute considération

de rentabilité économique. Il en va de même lorsque la patrimonialisation favorise la capitalisation symbolique d'un groupe social spécifique à des fins de domination politique sur les autres groupes. Le chercheur est alors mis à l'épreuve : comment justifier un processus qui va à l'encontre de l'un des principes fondateurs de la patrimonialisation, à savoir celui de renforcer la reconnaissance et la visibilité sociale et culturelle des ressources les moins valorisées et des groupes les plus vulnérables dans la société ? Inconfortable, parfois intenable, cette situation n'a cependant pas nécessairement d'issue inéluctable. Elle peut au contraire devenir l'occasion pour le chercheur de se pencher plus avant sur la façon dont les acteurs perçoivent la patrimonialisation, se l'approprient, la détournent ou la rejettent. Symétriquement, cette situation peut inciter le chercheur à questionner à son tour la construction de sa propre démarche et de son propre savoir. Comprendre comment le patrimoine (comme objet scientifique) se construit dans l'action est l'une des questions importantes que posent les textes de cet ouvrage, notamment ceux sur l'Équateur et le Cameroun, le Mexique et le Pérou. Dans ces analyses, patrimonialisation, action et recherche ne peuvent être pensées séparément, les niveaux se renvoyant et se renforçant constamment les uns les autres.

Quelles sont pour autant les limites de l'action du chercheur ? Où s'arrêtent ses compétences, son intervention, son travail ? Les figures de chercheur « créateur », « sauveur », « promoteur » ou « médiateur » de patrimoine n'épuisent assurément pas la grande variété des rôles qu'il revêt plus ou moins volontiers ; ces figures ne disent pas grand-chose non plus de la nature du travail à fournir par le chercheur une fois le patrimoine reconnu, rendu visible ou valorisé. Doit-il se contenter de jouer un rôle en amont du processus ? Le chercheur impliqué en aval se fait-il observateur, évaluateur, consultant, expert ou encore facilitateur ? Ces préoccupations, qui renvoient plus largement aux valeurs qui sous-tendent la notion de patrimoine et à l'importance accordée au chercheur dans la société, dépassent le cadre de cet ouvrage. Elles font entre autre référence aux régimes de temporalité, c'est-à-dire à la façon dont les sociétés articulent passé, présent et avenir, mais aussi transmission et rup-

ture. Elles évoquent également les réinvestissements symboliques opérés par les acteurs pour donner du sens aux changements qui ont cours, et au rôle du chercheur dans l'observation et l'analyse de ces reconfigurations permanentes. Sans doute conviendrait-il de poursuivre les investigations sur ces questions cruciales, au-delà des oppositions simplistes entre tradition et modernité, changement et permanence, ordre et désordre.

Enfin, par delà ces débats, il convient de souligner que cet ouvrage concourt à l'analyse du métier de chercheur dans ses déclinaisons les plus hétérogènes : chaque texte aborde, à partir d'expériences de terrain singulières, des questions aussi centrales en sciences sociales que sont l'instrumentalisation du chercheur, son implication, la distanciation, la participation, le dilemme recherche-expertise, la marchandisation, la politisation ou la construction du savoir... Le fait que les institutions internationales, relayées par les politiques publiques nationales, mettent actuellement des moyens financiers et humains considérables sur le thème de la patrimonialisation ouvre à coup sûr des possibilités de recherche immenses et diversifiées. Si cette situation comporte des risques inévitables d'orientation de la recherche vers des objectifs opérationnels limités et, surtout, détachés de toute préoccupation épistémologique, les auteurs de ce livre ont montré qu'une autre voie était possible : ils sont unanimes pour défendre et illustrer une recherche ouverte, de longue durée et réflexive qui s'appuie sur une connaissance fine des sociétés et des groupes. Gageons ainsi que le projet initial de l'ouvrage soit atteint : contribuer à ce que la recherche en sciences sociales sur la patrimonialisation reste critique et constructive. Cette posture est indispensable pour éviter de tomber dans les pièges tendus par le gigantesque succès médiatique, commercial et scientifique du phénomène patrimonial, en l'occurrence d'en condamner systématiquement les expressions ou, à l'inverse, d'en magnifier aveuglément les manifestations.

CONTACTS :

CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN : suremain@ird.fr

RAÚL MATTA : matta_raul@yahoo.com
https://uni-göttingen.academia.edu/RaulMatta

JULIE LIARD : july.liard@gmail.com

MATTHIEU SALPETEUR : matthieusalpeteur@hotmail.com

GEOFFROY DE SAULIEU : geoffroy.desaulieu@ird.fr

JEAN-CHRISTOPHE GALIPAUD : jean.christophe.galipaud@ird.fr

ROMAIN SIMENEL : romain.simenel@ird.fr

GWENOLA GRAFF : gwenola.graff@ird.fr

MOHAMMED ADERGHAL : m.aderghal@gmail.com

ALAIN MARLIAC : a.marliac@free.fr
Blog : http://www.echangesetsavoirs.wordpress.com

NOLWENN BLANCHARD : nol.blanch@gmail.com
http://www.cfpci.fr

MARIE-CHRISTINE CORMIER-SALEM : marie.cormier@ird.fr

JULIE RIEGEL : julriegel@gmail.com

Table des matières

Charles-Édouard de Suremain
Introduction
Fabric-acteurs, recherche, patrimoine :
une relation sous haute tension 5

Raúl Matta
Visages contrastés de la patrimonialisation
alimentaire au Pérou : acteurs, logiques, enjeux 19

Julie Liard
S'affirmer Lacandon, devenir patrimoine.
Les guides mayas de Bonampak (Chiapas, Méxique) 47

Matthieu Salpeteur & Geoffroy de Saulieu
Le chercheur confronté au contexte local.
Quelle influence sur les patrimonialisations ? 85

Jean-Christophe Galipaud
Archéologie dans le Pacifique :
enjeux identitaires et patrimoniaux 109

Romain Simenel, Gwenola Graff & Mohammed Aderghal
De la concession de l'archéologue (Égypte) au terroir de l'ethnologue et du géographe (Maroc), comment les nations cadrent le terrain des SHS au Sud pour en faire une expertise ? 129

Alain Marliac
La fabrication d'un patrimoine africain : l'archéologue et les autres... 169

Nolwenn Blanchard
À propos d'une collecte des traditions orales au Gabon 193

Marie-Christine Cormier-Salem & Julie Riegel
« L'oiseau des étrangers » Des chercheurs en prise avec des conflits d'acteurs (Sénégal) 231

Charles-Édouard de Suremain
En guise de conclusion...
Chercheurs, patrimoine, recherche : quels enjeux pours les sciences sociales ? 265

Cet ouvrage a été publié avec le soutien de
l'UMR 208 PaLoc (Patrimoines Locaux & Gouvernance),
Institut de recherche pour le développement
& Muséum national d'histoire naturelle

RETROUVEZ NOS OUVRAGES SUR LE SITE :
www.editions-etrave.fr

Tous droits réservés pour tous pays.
Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage est interdite.
Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit,
constitue une contrefaçon passible de peines prévues
par la loi du 11 mars 1957 sur la reproduction des droits d'auteurs.

ÉDITIONS DE L'ÉTRAVE – LA TALBOTIÈRE – 61130 IGÉ
Tél : 06 11 33 11 00 – contact@editions-etrave.fr

Achevé d'imprimer sur les presses de Corlet Imprimeur – 14110 Condé-sur-Noireau
Dépôt Légal : 3e trimestre 2015 – ISBN : 978-2-35992-031-4

N° : 119589

Quel est le rôle du chercheur en sciences sociales dans les phénomènes de patrimonialisation qui se multiplient actuellement à travers le monde ? À partir de huit études de cas issues d'Afrique, d'Amérique latine et du Pacifique, cet ouvrage interroge les formes d'implication et de participation du chercheur à la construction patrimoniale. Dans une perspective critique, les auteurs reviennent sur leur rôle de faiseur ou de gardien de patrimoine, autrement dit de « fabric-acteur », en soulignant les tensions méthodologiques, théoriques et éthiques de la recherche dans ce domaine.

En plus des enseignants-chercheurs et des étudiants, l'ouvrage s'adresse à celles et ceux qui, d'une façon ou d'une autre, sont impliqués dans la fabrication du patrimoine : professionnels, experts mais aussi décideurs politiques ou bailleurs de fonds.

En couverture : Herbert Pepper, précurseur de l'ethnomusicologie, sur son terrain chez les pygmées Babinga du Congo en 1950.
© IRD

IRD Éditions
PALOC
L'HARMATTAN
30 €
9782359920314