

L'inventaire comme oubli de la reconnaissance

À propos de la prise française de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ¹

J'ai sans doute été imprudent d'avoir accepté l'aimable proposition de Chiara Bartolotto et Sylvie Grenet d'intervenir dans cette séance au motif que j'aurais « réfléchi à une conceptualisation de patrimoine culturel immatériel ». Je suis loin d'être un spécialiste de cette notion, dont je n'ai suivi que de loin l'élaboration et principalement la manière dont elle a « pris » – ou « été prise » – en France, au titre d'un intérêt conjoint pour l'activité et pour l'expertise patrimoniales. J'ai sans doute été encore plus imprudent au regard du thème de cette séance – « le PCI, une nouvelle catégorie anthropologique ? » – dans la mesure où pour moi la question ne se pose pas : le patrimoine culturel immatériel n'est pas une catégorie anthropologique mais une catégorie politique – au sens d'action publique –, ce que pourront éventuellement confirmer les deux autres intervenants de cette journée, Valdimar Hafstein et Jean-Michel Lucas, si j'en juge par les textes que j'ai lus ². Je dois dire d'ailleurs que le titre que j'ai initialement donné à mon intervention – soit « le patrimoine culturel immatériel, une nouvelle catégorie entre action publique et anthropologie ? » – n'est pas clair à ce propos puisqu'il laisse entendre que la question est ouverte – et sans doute tient-il de la contamination d'une réflexion que je mène avec Noël Barbe sur la notion de patrimoine ethnologique. À envisager la dimension de la connaissance, il me paraît aujourd'hui plus approprié de s'interroger sur le rapport de l'anthropologie à la catégorie sous son aspect de catégorie politique : en d'autres termes quelle « marge de manœuvre » anthropologique, ou plus indistinctement quelle expertise scientifique la catégorie autorise-t-elle ? Mais cela suppose que soit levée un doute, caractéristique de la « prise » française de la notion de patrimoine culturel immatériel, quant à son identification à la notion – d'invention française – de patrimoine ethnologique – ce qui expliquerait cette propension à la France à se prévaloir d'une expérience en matière de reconnaissance et de célébration de l'immatérialité. Une partie de mon intervention portera donc sur la comparaison et la mise en contraste des deux notions.

Je le ferai cependant précisément en référence à une collaboration à la mise en œuvre d'une politique du patrimoine ethnologique par le Parc naturel régional des Ballons des Vosges sur son territoire, qui est mon principal niveau d'appréhension de la notion de patrimoine culturel immatériel, ce qui correspond à la manière dont je conçois son application, à la manière dont elle doit, selon moi, être mise à l'épreuve. Dans la mesure où ma collaboration avec le Parc se poursuit depuis plus de dix ans, d'abord dans le cadre professionnel de la mise en œuvre d'une « intervention ethnologique » en Lorraine, puis par une participation depuis six ans à son conseil scientifique, ma contribution à une réflexion sur le patrimoine culturel immatériel se situe

¹ Ceci est deuxième version corrigée du texte d'une communication présentée à l'atelier du Lahic consacré au patrimoine culturel immatériel (séance du 19 décembre 2007). J'en ai également modifié le titre (*cf. infra*). Merci à Anthony Pecqueux pour sa relecture critique.

² Valdimar Tr. Hafstein, « Inviting a Noisy Dance-Band into a Hospital : Linsting the Intangible », à paraître ; Jean-Michel Lucas, « "L'exception culturelle", un concept catastrophique versus la diversité culturelle, une pratique impensable ».

explicitement comme contribution à une socio-anthropologie de l'expertise. J'y vois donc l'occasion de d'affiner, voire de reformuler un point de vue déjà développé sur le patrimoine ethnologique, depuis que j'ai été conseiller pour l'ethnologie – soit agent du patrimoine ethnologique – et continué dans un essai de réflexivité – je renvoie pour cela à deux articles publiés, l'un dans *Terrain*, l'autre dans *Ethnographiques.org*, portant respectivement sur la politisation de la catégorie de patrimoine ethnologique et sur la politisation de l'ethnologue³. Sans doute la rumination est-elle un exercice obligé dans nos métiers, et j'ai le sentiment de ne pas être encore arrivé à la satisfaction de ce que je cherche à dire ; aussi le détour – qui n'en n'est pas vraiment un – par le patrimoine culturel immatériel m'offre l'occasion de m'y essayer une nouvelle fois. A ce propos j'ajouterais que si j'ai lu sous la plume de Christian Hottin, dans les actes de la 4^{ème} journée du patrimoine culturel immatériel, que l'enceinte de cet atelier fournissait un cadre d'échanges de vues « neutre et dépassionné »⁴, je ne me reconnais pas dans cette position faite de mesure et de retenue – et d'après ce que j'ai lu de Jean-Michel Lucas, je serais en bonne compagnie. Le point de vue que je défends est loin d'être neutre et il est porté par des convictions fort peu scientifiques, aussi j'espère que le cadre n'aura pas raison de moi et que je ne laisserai pas trop facilement neutraliser.

Patrimoine ethnologique/patrimoine culturel immatériel : sur la « prise » française

Prise

Premier point, donc : je voudrais mettre en contraste les deux notions de patrimoine ethnologique et de patrimoine culturel immatériel, ce qui revient à commenter la « prise » française, soit la manière dont la France, État signataire de la convention l'applique à l'intérieur de ses frontières et s'essaie à saisir la notion de patrimoine culturel immatériel, soit à la transformer en des objets, à la concrétiser. De ce point de vue, la transposition de la notion de prise, au sens proposé par Christian Bessy et Francis Chateauraynaud⁵ à propos justement de l'expertise des objets (« qu'ils soient montre de marque, foie gras dit traditionnel, tableaux de maître, site archéologique, relique pieuse » - 4^{ème} de couverture), ne me paraît pas abusive, s'il est vrai que celle-ci renvoie au travail de médiation organisant, dans l'acte d'expertise, les connexions entre des matériaux, des modes de perception, des réseaux de personnes et d'objets plus ou moins organisés en collectifs ou en institutions, des conventions descriptives⁶ ; en l'occurrence nous avons : des « immatériaux », des « représentations », des musées *ad hoc*, un service d'État, un corps de conservateurs, mais aussi des associations et des fédérations⁷, enfin des systèmes de classification, des inventaires, des listes... Quelle est la prise de la France pour effectuer « ses » prises, en la matière de ce patrimoine défini au sein d'instances transnationales ? Comment plier la convention et les êtres dont elle se veut porte-parole aux dispositifs artificiels et surtout

³ Jean-Louis Tornatore, « La difficile politisation du patrimoine ethnologique », *Terrain*, n° 42, 2004 p. 149-160 ; « Qu'est ce qu'un ethnologue politisé ? Expertise et engagement en socio-anthropologie de l'activité patrimoniale », *ethnographiques.org*, Numéro 12 - février 2007 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2007/Tornatore.html>.

⁴ Hottin, Christian, « La mission ethnologie du ministère de la Culture et de la Communication », in 4^{ème} journée du patrimoine culturel immatériel, « Mise en œuvre de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel : des enjeux spécifiques pour les pays européens », Actes de la rencontre organisée par la Commission française pour l'Unesco et la Maison des Cultures du Monde, Paris, 28 mars 2007, Maison des Cultures du Monde, p. 17.

⁵ Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié, 1995.

⁶ *Op. cit.*, p. 234.

⁷ Par exemple la Fédération des associations de musiques et danses traditionnelles.

conventionnels de saisie, dans une tradition nationale, de cette catégorie particulière d'objets culturels : soit « objets de tradition », signifiant, selon des modalités spécifiques et spécifiées comme telles, l'institution d'une présence du passé dans le présent ?⁸

« Terrains »

Je disais en préambule que je n'ai qu'une toute petite expérience, mais je vais l'exploiter comme matériau de terrain : soit une participation, comme spectateur, à la « 1^{ère} journée du patrimoine culturel immatériel en France » organisée à Paris en mars 2004, par la Commission française pour l'Unesco, le ministère de la Culture et la Maison des cultures du monde, et à la 4^{ème} journée, organisée en mars dernier par les mêmes et au même endroit. Appréciations quelques contrastes. En 2004, le texte de la convention vient juste d'être adopté par la Conférence de l'Unesco (oct. 2003) ; la convention n'est pas encore entrée en vigueur, il faut pour cela qu'elle soit signée par trente États. La réunion vise la prise de connaissance de ce nouveau dispositif : une information auprès des institutions privées et publiques. En 2007, la convention est en vitesse de croisière, 74 États l'ont alors ratifiée, dont la France depuis le printemps 2006. La journée est consacrée à l'examen de la spécificité pour les pays européens de la mise en œuvre de la convention. En 2004, la Mission du patrimoine ethnologique qui vient tout juste d'être rebaptisée en Mission à l'ethnologie est au plus mal ; elle est présente mais faiblement présente en la personne, dans la salle, de sa responsable et des quelques conseillers à l'ethnologie. Dans la salle et non pas à la tribune, car il est notable que c'est à Michel Collardelle, directeur du Mnatp/Mucem – institution soit dit en passant concurrente de la MPE, du moins pensée comme telle par certains de ses acteurs – qu'est confié le soin d'introduire le premier débat sur le thème « patrimoine culturel immatériel et ethnologie ». Dans ce temps de prise de connaissance, il est patent pour moi – comme pour mes anciens collègues présents – que les notions de patrimoine culturel immatériel et de patrimoine ethnologique sont très proches sinon quasiment superposables, qu'en bonne logique, la France devrait faire profiter de ses vingt années d'expérience en la matière et que, par conséquent, la Mpe devrait être le « chef de file » de l'application nationale de la convention. Le rapport ethnologie/patrimoine culturel immatériel semble si bien aller de soi qu'un intervenant dans la salle plaide pour une « ethnologie participative » et pour que l'ethnologue soit un « agent de la transmission »⁹. Cette perception n'est pas seulement française, puisque Jean-Pierre Ducastelle, anthropologue et président du Conseil supérieur de l'ethnologie et du folklore pour la Communauté française de Belgique, utilise l'expression « patrimoine ethnologique ou immatériel ».

Quatre ans plus tard, renversement complet de perspective : « la mission » est à bien la tribune, en tant que service en charge du patrimoine culturel immatériel et en la personne de son chef, Christian Hottin ; en la personne également d'un ethnologue, Gaetano Ciarcia, qui a commis un rapport sur le patrimoine culturel immatériel¹⁰, sur le mandat « d'élaborer une méthodologie de réalisation des inventaires »¹¹ – en fait à la lecture de ce rapport, on s'aperçoit vite qu'il est

⁸ Une socio-anthropologie du patrimoine culturel immatériel consisterait dans la compréhension des « prises » nationales de manière à faire ressortir sa géopolitique, et la manière dont ces prises se négocient à l'échelle internationale via l'articulation des listes nationales et des listes internationales.

⁹ Les passages entre guillemets sont extraits de mes notes manuscrites.

¹⁰ Gaetano Ciarcia, *La perte durable. Étude sur la notion de patrimoine immatériel*, Paris, Lahic/mission à l'ethnologie, 2006 (Les carnets du Lahic, n°1), [en ligne] http://www.lahic.cnrs.fr/IMG/pdf/Ciarcia_perte_durable.pdf.

¹¹ Hottin, Christian, « La mission ethnologie du ministère de la Culture et de la Communication », *op. cit.*

question de tout sauf d'inventaire. Pourtant la voix française paraît, à l'observateur que je suis, singulièrement inaudible ou isolée : inaudible lorsque G. Ciarcia se lance dans une déconstruction savante de la notion ; isolée lorsque C. Hottin fait valoir la tradition d'expertise et de recherche ethnologique de son service, au fondement d'une réflexion sur la mise en œuvre d'une démarche d'inventaire : inventaire des inventaires ; évaluation des manques ; élaboration « d'une grille d'enquête à l'usage des communautés »¹². Bien que celui-ci souligne des différences entre les deux notions proches (patrimoine culturel immatériel et patrimoine ethnologique) et reconnaisse qu'elles doivent nécessairement conduire à modifier les « manières de travailler de la mission ethnologie », la position de la France apparaît, dans le concert des nations européennes représentées, singulièrement en porte-à-faux par rapport à ce qui apparaît être l'esprit de la convention. En même temps, s'éclaire ce que les deux notions peuvent avoir d'irréductible. Voici ce que dit, au cours des débats, Riëks Smeets, représentant de l'Unesco et secrétaire de la convention – ce sont des transcriptions de notes manuscrites – :

« Les recherche, c'est beau !, mais à l'Unesco, les programmes fondés sur la recherche, dans les années 1980 n'ont pas été couronnés de succès. On en a conclu qu'il fallait beaucoup plus intéresser, impliquer les communautés. C'est ça l'esprit de la convention. Les mesures de sauvegarde ont pour but d'assurer la viabilité des pratiques, que les communautés puissent continuer à pratiquer. Bien sûr, on a besoin de chercheurs, mais à un certain moment ça s'arrête. On n'a pas besoin d'experts pour dire : "Il faut danser ça, c'est ce pas, ce n'est pas ce pas !" »

MPE : Le paradoxe de l'objet

Voilà que « la mission » (*the mission*) se trouve en situation paradoxale ; *i.e.* une situation (soit une nouvelle donne de l'action publique) qui aiguise ou souligne un paradoxe constitutif de la Mpe, que j'appelle le *paradoxe de l'objet*. Au moment où « disparaît » la référence au patrimoine ethnologique, la Mission à l'ethnologie – « mission ethnologie », comme il semble se dire aujourd'hui¹³ – trouverait l'occasion de conforter sa légitimité institutionnelle en devenant le « correspondant » national – et « son » service – d'une catégorie patrimoniale promue au niveau mondial et ratifiée par les États. Cette opportunité vaudrait pour l'identité – à première vue, et sur laquelle je vais revenir – des deux catégories de patrimoine, l'ethnologique et l'immatériel. En d'autres termes, le PCI, nouvelle catégorie *de l'action publique* en matière de patrimoine, viendrait suppléer à l'échec de la politisation du patrimoine ethnologique – laquelle notion se serait cependant diffusée dans l'espace national comme catégorie *d'action publique*. Pourtant, on l'a vu, la Mission à l'ethnologie voit mise en cause sa compétence à faire valoir – selon sa propre « tradition » – l'expertise scientifique (ethnologique) comme « mobile » de l'action patrimoniale. Pourquoi paradoxe de l'objet ? Parce que la notion de patrimoine immatériel – des objets revendiqués par les « communautés », *i.e.* des objets culturels – ratifie l'éviction de l'ethnologie – des objets intellectuels construits dans une démarche de recherche, *i.e.* des objets ethnologiques. Significativement, lors de la « 4^{ème} journée », le chef de la mission des Affaires européennes et internationales (DAPA), Bruno Favel, commettant un lapsus révélateur, a suggéré que « la mission du Patrimoine ethnographique (*sic*) soit un jour appelée mission du Patrimoine immatériel¹⁴ ». « Ethnographique », comme manière de signifier ce qu'aurait dû/peut être la Mpe

¹² *Op. cit.*

¹³ On pense inévitablement au sketch de Fernand Reynaud, « Les oranges ». D'où la tentation d'abrégé en « *La mission* » / *The mission*, comme pour conjurer le risque qu'à terme, par défaut d'objet, il n'en reste rien.

¹⁴ « Ce serait peut-être mieux que "ethnographique" », a-t-il ajouté.

pour accomplir la politisation du patrimoine dont elle était en charge – encore que, d'un point de vue interne, le mot soit davantage référé à la tradition monographique qu'à la tradition folklorique. « Immatériel » comme pour (désormais) situer explicitement l'action « en régime d'objet » – *i.e.* l'action devient ou redevient pleinement patrimoniale. Retrouvant des objets concrets – « la dimension expressive de la vie collective », selon la formule de Daniel Fabre –, la Mission perdrait alors son objet intellectuel, celui de la discipline scientifique qui la portait.

Ethnologie ou patrimoine ?, là est donc une première question. Je crois avoir montré par ailleurs que le patrimoine ethnologique a échoué comme catégorie politique, comme catégorie de l'action publique. Il faudrait aussi prendre le temps de montrer que la notion a échoué également comme catégorie scientifique – en dépit d'ailleurs des grandes ambitions de son principal artisan, Isac Chiva – qu'il expose dans son article paru dans l'*Encyclopaedia Universalis*¹⁵. Si elle a sans doute été une catégorie pratique d'exercice de la discipline ethnologique, elle a été plus largement au cœur d'une dynamique féconde de recherche pluridisciplinaire – dans la grande tradition anthropologique – comme en témoignent la production issue de ses appels d'offre et ses publications¹⁶. Elle n'a pas non plus, comme le note Noël Barbe, servi une visée de « prospective ou d'évaluation de l'action publique », elle n'a pas sous-tendu « une volonté "caméralisatrice" de l'ethnologie ou une mobilisation de la discipline pour participer à la planification de l'action publique, comme ce fut le cas des sciences sociales en direction des politiques culturelles publiques, dans les premières années d'existence du ministère de la culture »¹⁷.

Immatériel / matériel

De là une deuxième question qui a trait au rapport matériel/immatériel, dont précisément a été saisie, en son temps, la notion de patrimoine ethnologique. Tout comme la musique a besoin d'instruments, de partitions et de salles de concert, la plus immatérielle des références a besoin de matière pour circuler dans les réseaux – qui sont la matière même du social – : on ne voit pas l'intérêt d'asséner doctement ce que tout le monde sait en pratique. Sauf alors à déceler le potentiel de friction entre les deux états : ainsi de la part d'immatérialité qui peut être embarquée dans l'élection au titre de « patrimoine mondial » d'un centre historique urbain : célébrée et travaillée par les architectes et les urbanistes sous la notion « d'esprit du lieu » ; elle été aussi explorée, mais alors dans sa dimension plurielle, en quelques pages fulgurantes par Michel de Certeau : ces « revenants de la ville »¹⁸, les équivalents lointains de certains dieux de l'antiquité, les esprits du lieux (p. 193), à la fois exorcisés et réduits au silence « sous le nom de patrimoine », mais dont ils débordent les frontières (p. 194), qui sécrètent un passé « sauvage » ou « une population d'objets légendaires » (p. 192) qui n'obéit plus à « l'idéologie conservatrice du patrimoine » (p. 191). Entre l'exorcisme et le débordement se joue la tension entre deux formes d'autorité, celle de la réhabilitation objectivante assurant le contrôle mutuel des conservateurs et des marchands-promoteurs, celle de l'usage poétique des lieux par des habitants-artistes... (*ibid.*).

Ceci pour dire qu'il est plus intéressant d'interroger la construction et les usages du couple

¹⁵ Isac Chiva, « Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 24 (Symposium), 1990, p. 229-241.

¹⁶ Comme pour souligner le décalage entre la dénomination du dispositif et la production scientifique qu'il a suscitée, on pourrait faire une comparaison avec le programme interministériel sur la ville – issu d'ailleurs de la Mpe.

¹⁷ Noël Barbe, texte d'argumentaire de l'atelier « Mpe », dactyl. (2007).

¹⁸ Michel de Certeau, « Les revenants de la ville », in Michel de Certeau, Luce Giard et Pierre Mayol, *L'invention du quotidien*, 2. *Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994, p. 189-204.

matériel/immatériel, et la manière dont il structure le réseau contemporain du patrimoine. En d'autres termes, d'évaluer le patrimoine ethnologique et plus généralement les catégories qui mettent en œuvre ou jouent de la tension matériel/immatériel à la lumière de la spécificité du régime patrimonial : un régime d'objet – et précisément des objets dans lesquels s'incarne un institution de pouvoir et une instance culturelle d'indexation ou d'attachement des personnes.

Patrimoine ethnologique / lieu de mémoire

On peut tout d'abord remarquer, comme en passant, que si la notion de patrimoine ethnologique a certes été décisive pour problématiser l'immatériel dans le matériel, et inversement, elle n'a pas été la seule : au même moment (les années 1980), la notion de lieu de mémoire des historiens de la nation alliait subtilement dans des « lieux », simultanément, le matériel, le symbolique et le fonctionnel, via les trois sens du mot¹⁹. Il y aurait lieu d'interroger la proximité des deux notions, leur ré-partition disciplinaire, leur cécité mutuelle et... leur fortune pour le moins contrastée. Comment comprendre le succès de l'une et le relatif discrédit de l'autre ? Alors que la première n'a cessé de se diffuser dans la société civile – quitte à échapper à son inventeur – et de s'exporter hors de son espace national de référence²⁰, la seconde n'a guère franchi les frontières nationales²¹ et se voit aujourd'hui quasiment supplantée par le patrimoine culturel immatériel. Là, une notion simple qui, hors même de sa sémantique nationale, renvoie à une acception « primordiale » du lieu (matériel) comme « prise » pour la mémoire (immatérielle) que, communément, tout un chacun tire de son expérience. « Ce n'est pas par mégarde que nous disons que ce qui est advenu a eu lieu », écrit Paul Ricœur²². Ici, une notion à visée, on l'a dit, « savante » mais qui, comme le remarque Daniel Fabre, ne renvoie pas en France à un domaine de la pédagogie nationale, voire contrevient à « la hiérarchisation étatique des biens de culture » : « À aucun moment donné de son histoire la nation française ne s'est reconnue – c'est-à-dire ne s'est incarnée – dans ses savoirs oraux tout comme elle ne s'est jamais reconnue dans ses musées d'ethnographie nationale »²³. Voilà qui déjà permet de relativiser l'ouverture de la culture promue par l'État à son acception anthropologique, dont aurait procédé la notion de patrimoine ethnologique.

Immatériel / ethnologique

J'en viens donc au patrimoine culturel immatériel. Dans le contexte français, on veut en afficher la grande proximité ; pointons quelques différences.

– Alors que la Mpe s'est détournée progressivement de ses missions proprement patrimoniales, suivant en cela l'accomplissement par l'ethno-anthropologie de sa séparation avec son institution fondatrice, le musée, et son affranchissement du culte de l'objet, la notion de patrimoine culturel immatériel vient réaffirmer la possibilité d'un traitement en objet de toutes les formes culturelles

¹⁹ Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. La république*, Paris, 1997 [1984], vol. 1, p. 37.

²⁰ Il n'a d'ailleurs pas fallu attendre longtemps pour que les versions italienne et allemande soient traduites – bien que réduites – en français.

²¹ Il faut noter *a contrario* – et donc l'interroger – le succès au Canada (Québec) de la notion, avec la création d'une Chaire de recherche en patrimoine ethnologique : Laurier Turgeon, « Chaire de recherche du Canada sur les patrimoines ethnologiques des francophones d'Amérique (XVI^e-XXI^e siècles) », *Ethnologues*, vol. 26, n° 2, 2004, p. 291-300.

²² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 49.

²³ Daniel Fabre, « Le patrimoine culturel immatériel. Note sur la conjoncture française », article accompagnant la remise du rapport d'étude de Gaetano Ciarcia, *La perte durable*, à la Mission à l'ethnologie (DAPA, Ministère de la culture), le 10 octobre 2006, [en ligne] [http://www.lahic.cnrs.fr/IMG/pdf/D. Fabre oct 2006.pdf](http://www.lahic.cnrs.fr/IMG/pdf/D._Fabre_oct_2006.pdf)

– les immatérielles comme les matérielles.

– Suivant ces voies différenciées, la définition de l'immatérialité varie, selon d'ailleurs un curseur qui tente d'appréhender les variations de sens de la notion de culture. Avec le patrimoine ethnologique, l'immatérialité est sociale et culturelle – il s'y raconte la rupture de l'ethnologie avec le folklore, qui n'est pas seulement idéologique²⁴ – ; la culture est anthropologique. Avec le patrimoine culturel immatériel, l'immatérialité n'est pas affaire de contexte (social, culturel), elle est affaire de créativité et d'expression (capacité attribuée à « des communautés, des groupes voire à des individus », selon l'article 2, 1^{er} alinéa de la convention)²⁵, elle est un support d'attribution de la valeur culturelle ; elle renvoie *in fine* à la notion de « bien culturel » ; un bien à la fois transmis et recréé – soit entre tradition et modernité. Sous celle-ci se profile une combinaison du sens anthropologique et du sens classique²⁶ du mot culture ; ou plutôt un traitement « classique » du sens anthropologique : la diversité des cultures le cède à la diversité des formes (symboliques) ou des expressions culturelles ; la culture comme état le cède à l'idée de processus par lequel « une communauté, un groupe voire des individus » se réalisent – et réalisent leur humanité – dans des « œuvres de l'esprit ».

– Enfin de quelle portée politique les notions sont-elles respectivement investies ? Si l'histoire de la politique du patrimoine ethnologique est à faire, des pistes sont déjà proposées : dispositif de cadrage et de contrôle des contestations autonomistes et des luttes contre l'État²⁷ qui agitent la France des années 1970, selon Herman Lebovics²⁸ ? De renforcement de « l'appareil idéologique de la mémoire », selon Marc Guillaume²⁹ ? On y a voulu aussi y voir une forme de « réinvestissement du politique dans le local et régional » via l'exhumation de l'oubli de « patrimoines pauvres » et « d'objets méprisés », via « la tradition émancipée de la Tradition et mise au rang de bien public »³⁰ ? On y a vu enfin le signe d'une mutation à l'œuvre : la recherche d' « un ressort dans le désarroi de la décennie » (les années 1970) contribuant à planter un nouveau paysage, celui des « des nostalgies efficaces » (*ibid.* : 77) ? Aux patrimoines pauvres célébrés par la Mpe, la politique du patrimoine culturel immatériel répond « patrimoine des pauvres » : soient les pays du Sud, pauvres en monuments matériels... En d'autres termes, les « anciennes » sociétés anthropologisées : le patrimoine culturel immatériel sonne la revanche de l'objet anthropologique, d'où, peut-être, son allergie à la recherche académique – plutôt : la revanche des sociétés sur leur objectivation anthropologique.

« La convention est un acte politique [...] la terminologie de la convention est un langage politique qui reflète des compromis. Il faut en faire une lecture pragmatique, plurielle, centrée sur le but, qui est politique. On est dans un processus démocratique de concertation (*vox populi*). D'où notre démarche entre pragmatisme et rigueur : on est un peu bilingue ».

²⁴ L'ouvrage-culte de J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, serait emblématique de cette rupture intellectuelle.

²⁵ La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est d'ailleurs associée la Convention sur la protection et promotion de la diversité des expressions culturelles, adoptée par l'Unesco en octobre 2005.

²⁶ Denis Kambouchner, « La culture », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie, III*, Paris, Gallimard.

²⁷ Voir par exemple Touraine Alain, François Dubet, Zsuzsa Hegedus et Michel Wieviorka, 1981, *Le pays contre l'État. Luttes occitanes*, Paris, Éditions du Seuil.

²⁸ Lebovics Herman, 2005, « On the Origins of the Mission du patrimoine ethnologique », *Ethnologiques comparées*, n° 8 – printemps 2005 [en ligne] <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>.

²⁹ Guillaume Marc, 1980, *La politique du patrimoine*, Paris, Galilée. Voir aussi la charge dénonciatrice de Geistdoerfer Alette, 1981, « L'année du patrimoine ou une identité régionale trompeuse », *La pensée*, n° 221-222, p. 145-160.

³⁰ Hoyau Philippe, 1980, « L'année du patrimoine ou la société de conservation », *Les révoltes logiques*, n° 12, p. 70-77.

Ainsi s'exprimait la représentante de la commission nationale allemande pour l'Unesco, lors de la 4^{ème} journée.

– De là une différence fondamentale : on aura garde d'oublier que la notion de patrimoine ethnologique n'a jamais donné corps à une catégorie réglementaire prise en compte par la législation française. Avec pour conséquence, selon Noël Barbe, un régime d'action fondé sur la « normalisation disciplinaire »³¹ : seul cadre d'autorité ou de régulation ou de normalisation des pratiques, il veut dresser l'ethnologue professionnel contre les amateurs et leurs pratiques sauvages ; les lumières de l'ethnologie objectivantes contre les éclairages troubles de « l'ethnologie du soi » :

« Le gâchis des collectes anarchiques et l'illusion pseudo-scientifique d'une ethnologie spontanée qu'individus et groupes pourraient pratiquer sur eux-mêmes, constituent deux écueils majeurs à éviter. Parée des vertus de l'authenticité, cette ethnologie du soi aboutit le plus souvent à une définition et une représentation contestables de l'identité et du patrimoine culturel d'un groupe »³².

De ce point de vue – et paradoxalement eu égard au souci de célébration de patrimoines pauvres – en tant que dispositif d'imposition d'une vérité scientifique – la Mpe peut être considérée comme relevant du modèle politique de la démocratisation de la culture. À l'opposé sur le patrimoine immatériel souffle un vent de démocratie culturelle...

Expertise culturelle/Expertise ethnologique

La lecture que Chiara Bartolotto et Sylvie Grenet ont proposée du texte de la convention de 2003, lors du colloque de novembre dernier³³, montre bien son ambivalence : d'un côté, il recommande l'auto-reconnaissance par les acteurs eux-mêmes de leurs objets de culture ; de l'autre, il indexe la reconnaissance à un dispositif de liste – ce qui constitue un alignement somme toute très logique sur la liste antérieure et parallèle du patrimoine matériel – dispositif appuyé sur une méthodologie d'inventaire. À cela s'ajoute un autre contraste, qui recoupe le précédent : si d'une part la convention insiste sur le caractère « vivant » des objets à célébrer, d'autre part elle reconduit, toujours très logiquement, le lieu commun, constitutif de la raison patrimoniale, du danger de disparition et de l'urgence à protéger – d'où le recours au quasi-oxymore de la « sauvegarde ». Valdimar Halstein³⁴, qui a participé comme observateur à une réunion d'élaboration du texte, à Paris, en 2003, montre bien, via une description fine de l'événement, à la fois les débats vifs, les intenses tractations en coulisse, toute la difficulté pour les délégués à résoudre cette ambivalence. Celle-ci en particulier s'exprime dans le choix du dispositif : liste ou registre, sélection ou désignation, et dans l'affirmation ou non du critère d'excellence – reposant sur la notion de chef d'oeuvre et donc sur la hiérarchisation au niveau international des objets et la mise en concurrence des « communautés ». Et il en conclut que sous ces discussions se joue la

³¹ Noël Barbe, texte d'argumentaire de l'atelier « Mpe », dactyl. (2007).

³² Redjem Benzaïd, (rapport présenté par), *L'ethnologie de la France, besoins et projets*, rapport du groupe de travail sur le patrimoine ethnologique, ministère de la Culture et de la Communication, octobre 1979.

³³ « Le patrimoine culturel immatériel de l'Europe : inventer son inventaire », colloque organisé par l'Institut national du patrimoine, avec le soutien scientifique de la « mission ethnologie », Paris, 30 novembre 2007.

³⁴ Valdimar Tr. Hafstein, « Inviting a Noisy Dance-Band into a Hospital... », *op. cit.*

détermination de la formule d'arraisonnement : une formule souple d'arraisonnement culturel fondée sur une appréhension en contexte, si j'ose dire, ou bien la formule dure de l'arraisonnement classificatoire – de type muséographique –, fondée sur le décontextualisation, la réduction de la réalité au contexte des dispositifs de connaissance. Il est notable d'ailleurs que le texte de la convention ne résout pas cette ambivalence puisque, d'une part il institue deux niveaux de liste (international et national) croisés avec les deux critères de « patrimoine vif » (représentatif) et d'urgence – donc, au total, quatre listes –, et que d'autre part il laisse le choix des modalités d'inventaire à l'initiative des États-parties : à charge pour ceux-ci de résoudre ce problème selon leurs propres traditions nationales, à la fois tradition patrimoniale et tradition de connaissance des faits de culture.

Le goût des autres

On peut faire une lecture davantage positive de la convention : en effet son intérêt est qu'elle ne détache pas les objets de leurs usagers ou praticiens ou propriétaires, et ce, non seulement dans la pratique – cela est devenu un lieu commun à mettre au bénéfice de l'ethno-anthropologie, lisible de le passage du folklore à l'ethnologie, ou encore d'une « ethnologie des formes » à une ethnologie soucieuse de saisir le symbolique à l'articulation du social –, mais dans l'expertise. Cette double reconnaissance de l'attachement homme-objet peut être considérée comme concourant à l'atténuation de l'effet de liste. D'ailleurs, et ne serait-ce qu'en me tenant à la situation française, je peux remarquer d'emblée que l'ambivalence de la convention fait écho aux évolutions conjointes et du patrimoine et de l'ethno-anthropologie. On pourrait dire que la France a expérimenté cette tension dans la difficile politisation du patrimoine ethnologique et l'a soldée dans son échec. Deux propositions pourraient résumer la situation. D'une part, l'instruction scientifique des objets dits ethnologiques ne connaît pas la même fortune (à la fois scientifique et politique) que l'instruction historique des monuments de l'histoire ou de l'histoire de l'art. D'autre part, l'objectivisme ethnologique s'est nuancé, à la fois, comme je viens de le dire, en s'affranchissant du folklore et en s'ouvrant à la réflexivité et au « dialogisme ». Si on porte le regard au-delà des frontières nationales, il n'est pas jusqu'à l'institution muséale qui n'ait été saisie dans cette évolution, avec pour conséquence un renouveau du lien largement distendu sinon rompu entre musée et anthropologie. Sous couvert de l'appropriation de dispositifs du musée occidental bourgeois ou de la mise en œuvres de nouvelles expressions muséologiques, le musée redevient un lieu privilégié du « goût des autres » – pour reprendre le titre de l'ouvrage récent de Benoît de l'Estoile³⁵ –, expression qui peut être assimilée à un « souci des autres » dès lors que sont compris, c'est-à-dire pris ensemble, ses deux sens : « avoir le goût des autres » et « ce que goûtent les autres ». Il faut cependant remarquer que ce renouvellement, laborieusement expérimenté en France par le musée du Quai Branly, est davantage fécond outre atlantique dans la confrontation *in situ* avec les revendications culturelles des peuples premiers, ou « peuples autochtones » – appellation d'ailleurs désormais internationalement reconnue³⁶.

Cette réserve mise à part, ce renouveau pousse à m'interroger sur la voie suivie par la France – et le service instructeur de la convention, « La mission », – : celle de l'inventaire. Une voie à rebours, que cachent mal les subterfuges rhétoriques pour temporiser – « faire l'inventaire des inventaires »

³⁵ Benoît de l'Estoile, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007.

³⁶ Sur cette dynamique prometteuse, je renvoie au numéro de la revue *Anthropologie et sociétés* dirigé par Élise Dubuc et Laurier Turgeon, sur le thème « musée et premières nations » (Vol. 28, n°2, 2004).

– ou se parer des vertus de l’interrogation – « inventer son inventaire », du titre du récent colloque parisien qui s’est tenu à l’Institut national du patrimoine. Pour ma part, et dans la continuité des leçons tirées de la difficile politisation du patrimoine ethnologique et de ce que j’ai appelé le tournant réflexif de la Mpe, et dans la continuité d’une réflexion sur l’expertise, j’ai d’emblée opté pour une lecture politique de la convention – ce que j’appelle « l’esprit de la convention », à la suite de Riex Smeets –, lorsque le Parc naturel régional des Ballons des Vosges (PNRBV) a manifesté la volonté d’appliquer à l’échelle de son territoire une politique du patrimoine culturel immatériel et de l’inscrire comme objectif dans sa nouvelle charte, actuellement en cours de révision. Je n’entrerai pas dans la relation détaillée de cette collaboration, sauf pour préciser qu’elle a nécessité et nécessite encore un travail constant d’explication et d’ajustement – Sylvie Grenet a pu assister lors du premier comité de pilotage à un moment fort de ce travail et que le degré de réceptivité à la voie que j’ai proposée tient sans doute au lien durable noué depuis plus de dix ans avec cette institution.

Je résume l’argument que j’ai présenté à l’équipe du Parc (des chargés de mission au président en passant par la directrice) : La convention sur le PCI – jointe à celle sur la diversité culturelle – a ceci de particulier qu’elle n’institue pas une expertise scientifique en amont de toute reconnaissance de patrimoine. Au contraire, elle place les « communautés » (terme à discuter) détentrices de tels patrimoines au cœur du processus de désignation. En d’autres termes, la convention relève davantage de la démocratie culturelle. L’enjeu consistera de mettre en œuvre la convention au niveau du territoire du Parc selon cet esprit. Pour cela, on devrait se situer à l’opposé d’une logique d’inventaire accompli par des spécialistes, mais dans une logique remontée par délibération des singularités culturelles. C’est donc une démarche participative que devrait initier le Parc avec divers acteurs (associations, artistes, collectivités locales), dans laquelle l’expert est moins un spécialiste sur le contenu qu’un accompagnateur (un praticien de l’enquête sociale – il n’a pas d’objet à défendre), apportant, selon la notion d’enquête de John Dewey, un « éclairage pour une résolution tâtonnante d’une situation problématique »³⁷.

D’où la proposition d’un dispositif qui se donne pour objectif de « définir conjointement des personnes et des choses (des praticiens-experts et leurs objets) », ce qui veut dire que le travail de catégorisation est affiné dans l’interaction que réalise le dispositif.

- 1/ Élaboration d’une plaquette sur la convention, le PCI, ce que serait une politique du patrimoine culturel immatériel. Information auprès des élus du Parc (mise à l’épreuve)
 - 2/ Phase de réunions sur tout le territoire du parc avec les différents acteurs pressentis (définition, remontée)
 - 3/ Réalisation d’une base de données
 - 4/ Sélection « d’objets » construits comme emblématiques (à l’actif du Parc)
- Modalités pratiques : accompagnement du processus par un sociologue ou anthropologue³⁸

³⁷ Joan Stavo-Debaugue et Danny Trom, « Le pragmatisme et son public à l’épreuve du terrain. Penser avec Dewey contre Dewey », in Bruno Karsenti et Louis Quéré (dir.), *La croyance et l’enquête. Aux sources du pragmatisme*. Paris, Éditions de l’E.H.E.S.S, 2004, p. 196 ; John Dewey, 2003 [1927], *Le public et ses problèmes*, Pau, Publications de l’Université de Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer.

³⁸ Extrait d’un powerpoint présenté lors de la première réunion du comité de pilotage sur le patrimoine culturel immatériel dans la PNRBV, le 26 septembre 2007. Le dispositif, suffisamment souple a été entériné. Le Parc a cependant souhaité – « pour y voir plus clair » – recourir antérieurement à un stagiaire qui pendant trois mois – automne 2007 – ferait un premier travail de débroussaillage – repérage en particulier d’acteurs ou de pratiques

L'expertise
comme
position

Le déplacement de l'expertise ethnologique à l'expertise culturelle est fondamental, qui permet d'accomplir ce qui à mon sens, hélas, ne l'a jamais été au sein de la Mpe et qui lui aurait permis précisément de trouver une voie originale de contournement de la perspective objectiviste tout en répondant aux objectifs d'action publique, soit l'abandon de l'expertise documentaire pour une expertise participative. L'opposition joue sur le degré d'assimilation et de limitation du savoir-expert à des compétences scientifiques. Telle que je la fais valoir à mes interlocuteurs, elle permet de distinguer entre une

– expertise comme profession : celle qui était ainsi contenue dans le projet inaugural de la MPE. Elle procédait comme je l'ai dite de la volonté de lutter contre les « pratiques amateur » de l'ethnologie. Il faut donc des professionnels (des scientifiques) qui seront des experts. Elle relève de la démocratie délégative.

– et une expertise comme une position³⁹. Une approche de l'expertise comme position, vise à « donner libre cours » à la confrontation des expertises⁴⁰ – des équipements pratiques et discursifs – au sein des « forums hybrides »⁴¹ : expertise scientifique, expertise technique, expertise pratique. L'expert – ethnologue, ingénieur culturel ou conservateur du patrimoine... – rencontre des schémas d'actions, des méthodes, bref des expertises déployées par les usagers qui contribuent à « situer » – autrement dit à localiser – son action d'expertise, et par conséquent à fragiliser sa position d'expert ou du moins à l'obliger à mobiliser une part de ses ressources pour la maintenir⁴² ; et ce d'autant plus que les personnes ordinaires configurent également leurs gestes selon des degrés tout à fait variables de considération, d'adhésion ou de confiance envers les équipements – des savoirs et des techniques – qui leur sont « imposés ». L'expertise procède d'une vision du monde « autonomiste » : les bénéficiaires d'une politique en sont aussi les acteurs et relève d'une démocratie participative (délibérative, dialogique...) ⁴³.

Connaissance/reconnaissance/espace public

Il faut reconnaître que la concurrence ou la confrontation des expertises est un trait contemporain accompagnant la prolifération patrimoniale ou les phénomènes d'expansion mémorielle – affectant en particulier le roman national. Ce phénomène est plus souvent stigmatisé sous des imputations infamantes : « guerre des mémoires », « entrepreneurs de la mémoire », « concurrence des victimes »... Je voudrais terminer en me démarquant de cette posture critique et en faisant valoir sous deux aspects, celui de la reconnaissance et celui de l'espace public en démocratie, que « l'observation-participation » (si je puis me permettre) de/à l'activité patrimoniale et mémorielle aujourd'hui ne peut plus se limiter à celle déployée dans les

susceptibles d'émerger à la catégorie. Le bilan de ce stage est en cours.

³⁹ Cette distinction est empruntée à Jean-Yves Trépos, *La sociologie de l'expertise*, Paris, PUF, 1996.

⁴⁰ Jean-Yves Trépos, « L'expertise comme équipement politique de la société civile », *Questions de communication*, 2, 2002, p. 7-18.

⁴¹ Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 1999.

⁴² J.-Y. Trépos, *La sociologie de l'expertise*, op. cit.

⁴³ Si on considère l'interprétation québécoise du patrimoine culturel immatériel, soit un inventaire des « ressources ethnologiques du patrimoine immatériel », poursuivre selon cette posture, conduirait à mettre en regard des « ressources culturelles du patrimoine immatériel ».

« grandes centrales » de la production patrimoniale d'État, mais doit être attentive non seulement à des pratiques de format plus localisé, mais aussi aux thématiques émergentes (des cristallisations) et aux revendications associées de visibilité ⁴⁴

Reconnaissance

Le débat sur la reconnaissance connaît depuis les années 1990 un renouveau en philosophie morale et politique ⁴⁵, renouveau qui n'est pas indifférent au fait que « la lutte pour la reconnaissance est devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du XX^e siècle » ⁴⁶. À la lutte des classes, à la lutte contre les inégalités économiques, contre l'exploitation, ont fait place les luttes pour la reconnaissance de minorités culturelles, ethniques, religieuses, de la sexualité : ces luttes expriment les desseins collectifs et particuliers de communautés pour leur « survivance culturelle » et/ou contre la domination culturelle et politique. Si l'on s'en tient à l'analyse inaugurale proposée par Charles Taylor, ces luttes visent l'articulation non contradictoire du principe de différence au principe de l'égalité, dessinant ainsi les contours d'une société libérale dotée de « puissants destins collectifs », c'est-à-dire assurant le respect de la diversité tout en sauvegardant les droits fondamentaux ⁴⁷. Les approches d'Axel Honneth et de Paul Ricœur sont davantage sensibles à saisir un spectre plus large de formes du déni de reconnaissance. Dans son *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricœur en particulier s'est attaché à éclairer sous cette question un glissement gradué de la connaissance à la reconnaissance, reprenant ainsi à nouveau frais une analyse du rapport mémoire/histoire, partagé entre vérité et authenticité, inaugurée dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Mais il m'intéresse ici de reprendre la réévaluation qu'Axel Honneth fait du concept de « réification », concept fixé par Georg Lukacs et qui considère la contamination de toute interaction sociale par l'échange marchand et, en conséquence, le traitement des personnes comme des choses ⁴⁸. Pour cela, il s'attache à poser le « primat de la reconnaissance », tant sur le plan génétique que conceptuel ou catégoriel ⁴⁹. En effet, il envisage une « forme élémentaire de reconnaissance » dans un « devenir visible au sens non visuel », qui tient à des formes positives et publiques d'expression, des actes expressifs qui ont « le sens positif d'une affirmation », c'est-à-dire qui « expriment le fait que l'autre personne est censée posséder une "valeur" sociale » (p. 230). À poursuivre son objectif de « saisir l'acte de la "reconnaissance" à un niveau épistémologique » (p. 226), il ne veut pas y voir la « combinaison de deux éléments [consécutifs] : l'identification cognitive et l'expression » (p. 231). Au terme d'une analyse serrée qui passe par l'examen de la socialisation du petit enfant, il montre que la multitude de gestes expressifs de reconnaissance « correspond à différentes appréciations de la valeur que le sujet se trouve capable d'attacher à son partenaire à un moment donné de l'interaction » (p. 238) : sans en épuiser toutes

⁴⁴ Rapporté au patrimoine culturel immatériel cela revient à transformer une catégorie de l'action publique en catégorie d'action publique.

⁴⁵ Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Aubier (Champs / Flammarion), 1994 [1992] ; Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2002 [1992] ; *La réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007 ; Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004 ; Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, Éditions La Découverte, 2005.

⁴⁶ N. Fraser, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁷ C. Taylor, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁸ A. Honneth, *La réification, op. cit.*

⁴⁹ Question déjà traitée dans un article paru en 2003 : « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2007, p. 225-243. Les références qui suivent dans ce paragraphe sont de ce texte.

les possibilités, celui-ci « peut être considéré comme digne d’amour, de respect ou de solidarité » (*ibid.*). Il en découle une modification de la distinction entre connaître et reconnaître dans la mesure où la perception de la personne semble en passer d’emblée par cette épreuve évaluative et ne relève pas de la simple identification cognitive. Non seulement l’attribution de la valeur souligne le caractère « perceptif » de la reconnaissance – au sens où « elle est l’expression d’une perception évaluative dans laquelle la valeur de l’individu est "directement" donnée » (p. 242), mais « la reconnaissance précède la connaissance » (p. 243), au sens où « nous percevons normalement les propriétés valorisées d’une personne intelligible avant toute autre chose, si bien que la simple identification cognitive d’un être humain représente plutôt une situation exceptionnelle de neutralisation du processus initial de reconnaissance » (*ibid.*).

C’est précisément cette situation de neutralisation que Honneth identifie à la réification. Selon lui, je le cite, « la réification est le processus par lequel, dans notre savoir sur les hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance »⁵⁰. Très précisément, la réification procède de l’oubli de la reconnaissance : autrement dit « dans l’accomplissement du processus de connaissance, nous cessons d’être attentif au fait que cette connaissance doit son existence à une reconnaissance préalable »⁵¹. Au terme de son analyse, qui l’a conduit à approcher les trois formes de la réification : intersubjective (rapport aux autres), objective (rapport au monde), et subjective (rapport à soi), il s’attache à définir les sources sociales de la réification et à les rechercher « dans les pratiques ou les mécanismes qui rendent possible et renforcent cet oubli »⁵². Il distingue deux causes :

– une pratique sociale dans laquelle la simple observation d’autrui devient une fin en elle-même, au point que toute conscience d’une relation sociale est effacée.

– un habitus ou un système de conviction (une idéologie spécifique), qui contraint à nier cette reconnaissance officielle (*ibid.*).

Peut-on soumettre la connaissance scientifique à cette démonstration – au titre de la première des causes ? Si la réponse est positive, on est en droit de considérer l’inventaire comme un dispositif d’oubli de la reconnaissance. Ce faisant, il contrevient à la dimension politique de la convention. On voit également que le postulat scientifique et de normalisation disciplinaire de la Mpe et les leurs troubles de « l’endo-ethnologie » partagent un même effet réificateur. On ne fait donc que troquer une réification par une autre. L’oubli de la reconnaissance n’est donc pas le plus sûr moyen de s’accorder sur un bien commun.

Espace public

Ceci me conduirait à mon deuxième point, mais je n’ai plus le temps de le développer, aussi je ne ferais que l’évoquer. La référence est ici la réévaluation par Nancy Fraser de la notion habermassienne d’espace public pour la formulation d’une « théorie critique de la démocratie réellement existante »⁵³. Une conception adaptée de « l’espace public » – en tant « qu’arène

⁵⁰ Axel Honneth, *La réification*, *op. cit.*, p. 78.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 82.

⁵² *Op. cit.*, p. 114.

⁵³ N. Fraser, « Repenser l’espace public. Une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *in Qu’est-ce que la justice sociale*, *op. cit.*, p. 107-144.

institutionnalisée d'interaction discursive » – s'appuie sur une exigence de prise en compte des inégalités sociales, sur la multiplication de publics concurrents – publics spécifiques alternatifs faisant valoir leur style, contre-publics subalternes –, sur l'intégration d'intérêts jugés *a priori* privé et illégitimes au titre du bien commun, sur la co-participation de publics forts et de publics faibles, de publics participant aux institutions de la gouvernance et de publics qui en sont séparés. Au total, une approche suggestive qui invite à la constitution, sur la base d'arènes délibératives, d'espaces publics de la diversité culturelle.

Conclusion

Je conclus, en trois propositions lapidaires :

1/ Toute invention patrimoniale aura à se défier de trois écueils : le volontarisme, qui substitue la reconnaissance à la redistribution (traitement culturel d'une crise économique) ; la neutralisation, qui restituerait un monde dont auraient été aplanies les aspérités sociales ; la charité, qui conduit à la reconnaissance paternelle des démunis, des oubliés, des exclus.

2/ On le voit, je n'ai pas d'objet ethnologique à défendre, je n'ai que des convictions d'éco-citoyen du monde.

3/ « Les politiques sont aveugles, tout comme les sciences sociales, aussi il faut organiser le tâtonnement », dit Bruno Latour⁵⁴..., contre donc le réflexe de vouloir « y voir clair », qui finalement conduit à nous mettre dans la situation de celui qui cherche ses clés dans la nuit au pied d'un réverbère parce que c'est le seul endroit éclairé.

⁵⁴ Nicolas Weill, « Bruno Latour : "Il faut organiser le tâtonnement" », *Le Monde des livres*, 28 avril 2006.