



BRÉSIL / FRANCE | BRASIL-FRANCA

Mémoire et nouveaux patrimoines

Cécile Tardy et Vera Dodebei (dir.)

 OpenEdition
press

Mémoire et nouveaux patrimoines

Cécile Tardy et Vera Dodebei (dir.)

Éditeur : OpenEdition Press
Lieu d'édition : Marseille
Année d'édition : 2015
Date de mise en ligne : 12 février 2015
Collection : Brésil / France | Brasil / França
ISBN électronique : 9782821853515

Édition imprimée
ISBN : 9782821853508
Nombre de pages : 246

Ce document vous est offert par Aix
Marseille Université



<http://books.openedition.org>



Référence électronique

TARDY, Cécile (dir.) ; DODEBEI, Vera (dir.). *Mémoire et nouveaux patrimoines*. Nouvelle édition [en ligne]. Marseille : OpenEdition Press, 2015 (généré le 12 février 2015). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/oep/411>>. ISBN : 9782821853515.

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© OpenEdition Press, 2015
Creative Commons - Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported - CC BY-NC-ND 3.0

BRÉSIL / FRANCE | BRASIL / FRANÇA
Savoirs croisés en sciences humaines et sociales

Une collection du programme Saint-Hilaire

Mémoire et nouveaux patrimoines

Coordination scientifique de Cécile Tardy et Vera Dodebei

BRÉSIL / FRANCE | BRASIL / FRANÇA
Savoirs croisés en sciences humaines et sociales



Une collection du programme Saint-Hilaire

OpenEdition
press

Création graphique : Massimo Miola
Illustration de couverture : Strezhnev Pavel
Coordination de la traduction : Sabine Gorovitz
Correction des textes : Valentine Pillet, Éric Minvielle-Guillemarnaud
Mise en page : OpenEdition Press

Collection Brésil / France | Brasil / França, 2015
[En ligne] <http://books.openedition.org/oep/411>

Cet ouvrage est en ligne en libre accès
Texte : Licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale
Pas de modification 3.0 France – <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>
Toutes les illustrations sont soumises au droit d'auteur.

ISBN papier : 978-2-8218-5350-8
ISBN électronique : 978-2-8218-5351-5

Préface à la collection

En 1816, le botaniste et naturaliste français Auguste de Saint-Hilaire s'emploie sans compter afin d'intégrer une mission du Comte du Luxembourg, en partance pour le Brésil.

Il y restera finalement six années, à parcourir plus de seize mille cinq cents kilomètres dans les terres les plus reculées du pays, et réalisera des recherches pionnières sur la faune et la flore locales. Habile observateur, Saint-Hilaire développe une méthode scientifique rigoureuse, qui deviendra par la suite l'un des modèles du genre. Son herbier est alors intégré au Muséum d'histoire naturelle de Paris. Au-delà de ses activités scientifiques, Saint-Hilaire est un humaniste et un philanthrope qui s'émerveillera sans cesse des potentialités du Brésil. La collection d'ouvrages scientifiques du programme Saint-Hilaire a donc choisi ce nom en hommage à ce grand voyageur scientifique, véritable ambassadeur du Brésil à son retour en France et tout au long de sa vie.



Les ouvrages de la collection sont le résultat d'une coopération entre la Capes (Coordenação de aperfeiçoamento do pessoal de nível superior), agence fédérale brésilienne du ministère de l'Éducation et de la Science, et l'ambassade de France au Brésil.

Ils participent de la promotion de recherches conjointes en sciences humaines et sociales sur le Brésil contemporain. Des universitaires et des équipes de haut niveau scientifique ont ainsi travaillé ensemble sur des thèmes d'intérêt partagé entre la France et le Brésil, afin de produire un savoir transversal, pertinent et novateur.

La collection du programme Saint-Hilaire est également accessible à tous grâce à une publication en ligne sur le portail OpenEdition. En soutenant l'édition et la divulgation scientifique en sciences humaines et sociales, nous espérons perpétuer, à la manière d'Auguste de Saint-Hilaire, la tradition des relations intellectuelles et humaines entre la France et le Brésil.

Denis Pietton
Jorge Almeida Guimarães

Sommaire

Introduction <i>Cécile Tardy et Vera Dodebei</i>	7
Première partie. Approches théoriques	19
Mise en mémoire et patrimonialisation en trois temps : mythe, raison et interaction numérique <i>Vera Dodebei</i>	21
Mémoire et patrimoine : pour une approche des régimes de patrimonialisation <i>Jean Davallon</i>	49
Patrimonialisation des différences et nouveaux sujets de droit collectif au Brésil <i>Regina Abreu</i>	69
Seconde partie. Analyses de cas	99
Le film documentaire en tant que discours de patrimonialisation de la musique populaire brésilienne <i>Evelyn Goyannes Dill Orrico, Amir Geiger et Sabrina Dinola Gama Silva</i>	101
Patrimoine en réseau : les cendres, la braise et les droits des Amérindiens au Brésil <i>José Ribamar Bessa Freire et Renata Daflon Leite</i>	117

Patrimonialiser le rebut : les collections d'inutilités en tant que métaphore capitaliste <i>Leila Beatriz Ribeiro</i>	135
La médiation d'authenticité des substituts numériques <i>Cécile Tardy</i>	153
Les illustrations du passé archéologique : entre interprétation scientifique, témoignage et mémoire sociale <i>Émilie Flon</i>	171
Patrimonialiser la mémoire de la guerre au musée : entre Histoire et témoignage <i>Jessica Cendoya-Lafleur, Marie Lavorel et Jean Davallon</i>	191
Postface. Mémoire du patrimoine ou patrimoine aide-mémoire ? <i>Christine Bouisset et Isabelle Degrémont</i>	211
Bibliographie générale	217
À propos des auteurs	240

Patrimonialisation des différences et nouveaux sujets de droit collectif au Brésil

Regina Abreu

Traduit du portugais par Sabine Gorovitz

Ce chapitre est un hommage à la mémoire de Gilberto Velho, qui a su éveiller mon intérêt pour les dimensions pratiques et réflexives d'une anthropologie de la patrimonialisation des cultures.
(Velho, 2007)

La configuration contemporaine des processus de patrimonialisation

Dans la formation des nations modernes, la notion de patrimoine est associée à l'idée de bien collectif et public et traduit un type de société caractérisée par un collectif d'individus et un individu collectif. Dans un premier temps, les biens considérés comme privés et réservés aux groupes d'élite, notamment historiques et artistiques, acquièrent le statut de « biens nationaux » ou d'héritage d'une collectivité. Les processus de patrimonialisation font alors l'objet de politiques publiques, avec la création d'agences destinées à cette fin. Le mouvement de patrimonialisation se traduit progressivement par un processus de sélection de certains biens ou artefacts qui symbolisent ou représentent métaphoriquement l'idée abstraite de nation et ses corollaires, tels que l'idée d'humanité. Krzysztof Pomian (1997, p. 51-87), dans sa définition de « collection », insiste sur ce changement de statut de l'objet à la suite du mouvement de patrimonialisation. En intégrant une collection de musées, l'artefact perd sa valeur d'utilité et acquiert une valeur symbolique. Une tasse de thé dans un musée perd son statut d'objet utilitaire pour devenir un objet capable de représenter des idées abstraites telles que le style de fabrication, le pays, la région, une époque et ainsi de suite. De nouvelles significations sont juxtaposées et intégrées à un bien qui, dans la sphère mercantile, n'était qu'un objet destiné à être consommé, c'est-à-dire acheté, utilisé et jeté. La patrimonialisation attribue à cet artefact une nouvelle vie et

une nouvelle valeur. Il doit alors être préservé et exposé, pour devenir un bien public, l'héritage d'un collectif d'individus. Il s'agit d'une opération complexe qui implique plusieurs acteurs spécialement formés à la construction de valeur.

Les biens patrimonialisés sont considérés comme sacrés pour une culture ou un groupe social organisé. Richard Handler décrit la force de la patrimonialisation dans l'Occident moderne, capable de rendre palpables et de matérialiser des idées très abstraites, difficiles à assimiler, comme l'idée de nation. Handler, en parlant du Québec, utilise l'expression de « fétichisme de la culture matérielle » pour désigner le patrimoine en tant qu'indicateur de collectifs d'individus, comme les « cultures », les « nations » et l'« humanité ». Dans ce contexte, « posséder » le titre de patrimoine signifie alors faire l'objet d'une certification culturelle ou nationale.

Je cherche ici à expliquer ce qui peut être appelé fétichisme de la culture matérielle et qui anime à tel point les gouvernements, les citoyens et les conservateurs de musée dans leur désir de préserver leurs « patrimoines ». L'appartenance du patrimoine représenté par une collection spécifique est souvent sujette à débats : mais l'idée selon laquelle un objet ou une culture matérielle peuvent synthétiser une identité collective – et en le faisant, être considérés comme la propriété d'une collectivité – est rarement remise en question. [...] Au Québec, le patrimoine est un terme couramment utilisé et occupe un espace central dans les discours nationalistes. Parler de patrimoine revient à percevoir la culture nationale comme une propriété, et la nation comme appartenant à un individu collectif, pour reprendre la terminologie de Dumont [...].¹

Handler dénonce dans ce processus un excès d'« objectivation » des cultures, encouragé par les musées, en particulier les musées ethnographiques. Lorsqu'ils exposent des artefacts culturels, les musées créent une illusion : voir ces objets c'est aussi voir les cultures qu'ils représentent. L'observation de Handler permet également d'appréhender le sens et la portée des patrimoines dans l'Occident moderne. Dans un monde organisé en États-nations, les patrimoines servent à identifier et à exprimer à la fois les singularités de chaque individu et leurs différences. Deux concepts sont ainsi essentiels dans cette configuration : originalité et authenticité.

1. « I seek to explicate what might be called the fetishism of material culture that animates governments, citizens, and museums curators alike in their zeal to preserve their "heritage". Whose heritage a particular collection represents is often open to question; but the idea that objects, or material culture, can epitomize collective identity – and, epitomizing it, be considered as the property of the collectivity – is rarely disputed. (...) In Quebec, le patrimoine is a term common in popular usage and central in nationalist discourse. To speak of the patrimoine is to envision national culture as property, and the nation as property-owning "collective-individual", to use Dumont's term (1971) [...]. » (Handler, 1985, p. 192-218) [Notre traduction]

Il est donc pertinent de se référer aux processus de patrimonialisation comme un mouvement propre à l'Occident moderne, notamment à travers la création d'agences nationales et internationales, la formation d'acteurs et la définition de politiques publiques. Ce domaine fait néanmoins l'objet de nombreux litiges, car il s'agit d'un espace particulier où circulent des idées, des pratiques, des artefacts et des professionnels. Il est possible de présenter en quelques mots la trajectoire des processus de patrimonialisation à partir de trois temps forts. Dans le premier, qui s'étend du *xix*^e à la première moitié du *xx*^e siècle, les processus de patrimonialisation se fondent sur la reconstruction du passé (l'histoire) ou sur la recherche et la valorisation d'un art national. Dans le second, dont la pierre angulaire fut la création de l'Unesco dans les années 1940, une variable nouvelle et centrale est absorbée par les processus de patrimonialisation : le concept anthropologique de culture. Notons que le projet de création de cette agence internationale fut directement lié à la recherche de la paix entre les nations suite aux deux guerres mondiales. Une des notions fondamentales de l'Unesco postule que les hommes sont des êtres biologiquement similaires et qu'ils peuvent marquer leurs différences à travers la culture. L'objectif de cette agence est alors de promouvoir les échanges entre cultures de façon à rapprocher les hommes et à améliorer leurs relations. Le troisième temps commence à la fin des années 1980, notamment avec le lancement par l'Unesco de la « Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire » en 1989. Les politiques de préservation font alors l'objet de réglementations dictées par les forums internationaux. L'Unesco joue à ce moment-là un rôle prépondérant de promotion d'une dynamique globale d'identification, de protection, de diffusion et de circulation des valeurs et des signes patrimoniaux. C'est à cette époque que se déploie ce que j'appelle une tendance à la « patrimonialisation des différences ». Le mot d'ordre, dicté principalement par l'Unesco, est le suivant : dans un monde « qui tend progressivement à l'homogénéisation », principalement promue par le capitalisme néolibéral mondialisé, il est nécessaire de préserver et d'accorder une attention particulière à la notion de singularité ou de spécificité locale.

La notion de patrimoine immatériel ou intangible est spécialement mise en relief et de nombreux États membres mettent en œuvre des politiques publiques spécifiquement adaptées à ce type de patrimonialisation. Mais la grande innovation de cette période est l'intégration au domaine de la patrimonialisation des dialogues en réseau entre les représentants des nouveaux organismes – agences locales, nationales et internationales et, surtout, les mouvements sociaux, les organisations non gouvernementales, les collectifs d'individus qui émanent des classes populaires et d'innombrables sujets collectifs. Ces dialogues, favorisés par les nouvelles technologies, présentent un élément nouveau qui s'oppose à la quasi-exclusivité des institutions d'État en la matière jusqu'alors. Soulignons que ces nouveaux acteurs occupent

progressivement la scène publique, et expriment des intérêts variés et parfois très spécifiques. À partir des années 1980, on parle de l'« ère des organisations non gouvernementales », dont les représentations furent légitimées, voire même souhaitées par les forums internationaux, tels que ceux organisés par l'Unesco et par les gouvernements démocratiques de plusieurs pays. Le domaine de la patrimonialisation acquiert alors un nouveau dynamisme et les politiques sont désormais mises en œuvre par les agences. Ce contexte est marqué par de nombreux changements, comme l'émergence sur la scène publique de segments sociaux jusque-là invisibles, provenant des classes populaires et des sociétés traditionnelles.

La nouvelle dynamique de patrimonialisation des différences met alors en branle un large système d'information au niveau mondial. Inventaires, bases de données, listes interminables de biens préservés ou passibles de préservation sont alors répertoriés par un contingent croissant de professionnels spécialement formés pour travailler sur les processus de patrimonialisation. Les universités et les centres de formation mettent en place des cursus et des formations spécialisées pour qualifier de nouveaux acteurs du patrimoine, des musées et de la mémoire. Une demande croissante émane des institutions et des agences de professionnels dans ce secteur, et un marché de plus en plus attrayant se consolide pour les jeunes en début de carrière. À l'échelle mondiale, il est notoire que le domaine du patrimoine se professionnalise progressivement et innove de façon surprenante. Les politiques publiques de patrimonialisation des biens culturels immatériels ou intangibles sont particulièrement actives. En effet, elles absorbent de plus en plus de professionnels provenant des sciences humaines, notamment de jeunes anthropologues ayant obtenu leur diplôme de premier, deuxième ou troisième cycle, pour la préparation de dossiers, de projets d'inventaire et de registres des manifestations culturelles spécifiques et singulières.

On observe également une forte croissance du nombre de mémoires et de thèses qui portent sur des sujets liés à la patrimonialisation, au sein de programmes de recherche en sciences humaines, en particulier en anthropologie sociale et en histoire culturelle. Nombreuses sont aussi les études menées au Brésil au sein de cursus interdisciplinaires tels que le programme en Mémoire sociale ou des programmes plus spécifiques portant sur les thématiques de la mémoire et du patrimoine dans de nombreux pays.

Une multitude de réseaux et de forums de chercheurs et de professionnels du domaine du patrimoine voient le jour et parviennent à rassembler un nombre important d'adeptes. À leur tour, les nouvelles technologies de l'information contribuent dès lors à la production et à la gestion du catalogage et de la documentation des « différences culturelles ». Ce processus est consolidé d'une part par des agences

d'État spécialisées dans le domaine, et d'autre part par des institutions comme les musées, les bibliothèques, les archives, les organisations non gouvernementales, les universités et les réseaux sociaux. L'accès à des sites et à des systèmes d'information sur le Web donne également naissance à un nouvel espace dénommé « patrimoine numérique ». Avec l'émergence de la technologie des réseaux d'information, une nouvelle vague patrimoniale voit le jour, marquée par la création de nouveaux supports de préservation et de mémoire (Dodebei, 2008).

La « patrimonialisation des différences » s'impose comme un domaine en ébullition, et même en un sens comme une zone de débordement. L'excès de demande de patrimonialisation fait face à des politiques de distinction, notamment avec la mise en œuvre des différentes « listes » : liste des patrimoines culturels immatériels menacés ; liste des patrimoines mondiaux ; et liste des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Si, d'une part, en matière d'inventaires, de catalogage et de documentation, les processus de patrimonialisation sont inclusifs, en matière de listes, la course aux candidatures exacerbe souvent les conflits et les tensions entre organismes gouvernementaux et non gouvernementaux aux quatre coins du monde. Dans la configuration actuelle, il ne suffit plus que chaque État-nation constitue son propre patrimoine, comme cela s'est produit jusqu'au début du xx^e siècle. Il s'agit désormais de rendre des patrimoines spécifiques et singuliers globalement visibles à travers le Web. Ainsi, dans un contexte d'excès d'information (ou de patrimonialisation), les biens qui excellent et se distinguent grâce au label « patrimoine mondial » ou « chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » acquièrent davantage de visibilité. En effet, une fois labellisés, ils intègrent le site de l'Unesco et des programmes variés de diffusion. Ce phénomène contribue certainement à lancer et à consolider des projets et les exigences de marchandisation des cultures se profilent.

L'importance de la visibilité sur le Web dans le domaine du patrimoine peut être illustrée par le phénomène de patrimonialisation des villes. La course à l'obtention du titre de « patrimoine mondial » concédé par l'Unesco déclenche en effet les attentes les plus variées dans un monde mercantiliste, marqué par la croissance de l'industrie du tourisme. À la fin des années 1980, soixante et onze villes avaient reçu le titre de « patrimoine mondial », alors que dans les années 1990 (à peine dix ans plus tard), ce nombre était passé à cent soixante-quatre. Selon le sociologue Paulo Peixoto, « le fait que le pourcentage des villes patrimoine mondial situées en Europe soit passé, au cours de la dernière décennie du xx^e siècle, de 45,1 % en 1989 à 57,3 % en 1999 est aussi voire plus important que cette croissance » (Peixoto, 2012, p. 801-817)².

2. « [...] tão ou mais significativo quanto este crescimento é o fato de a percentagem de cidades patrimônio mundial situadas na Europa ter passado, na última década do século xx, de 45,1%, em 1989, para 57,3%, em 1999. » [Notre traduction]

En résumé, le patrimoine constitue aujourd'hui un domaine relativement paradoxal : si, d'une part, l'excès de patrimonialisation est largement encouragé, notamment par la « politique de patrimonialisation des différences comme moyen de lutter contre l'homogénéisation néolibérale » et par les nouvelles technologies et les systèmes d'information modernes, d'autre part, le mouvement inverse est également renforcé au moyen d'actions de distinction patrimoniale, matérialisées par les labels « patrimoine mondial » ou « chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité ».

Quoi qu'il en soit, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, il semble essentiel que ces deux types d'approche du domaine du patrimoine contribuent à diffuser et à populariser la catégorie « patrimoine ». En d'autres termes, la catégorie « patrimoine » est « tombée dans la bouche du peuple ». Elle n'est plus l'apanage des élites ou des agences d'État qui représentaient ces élites, mais s'inscrit dans le sens commun, partout dans le monde. La volonté de patrimonialiser grandit et pénètre l'ensemble du tissu social. Nombreuses ont été les conséquences de ce mouvement. En effet, par exemple, le patrimoine n'est plus synonyme d'or, d'argent, de bronze ou de chose durable ; il renvoie également à l'argile, à la terre, à l'éphémère. Par ailleurs, les processus de patrimonialisation ne sont plus seulement l'objet de certains discours autorisés et légitimés par l'appareil d'État. À leur place s'imposent des discours pluriels tissés au sein de réseaux où interagissent de nombreux acteurs, parmi lesquels se distinguent les organisations non gouvernementales, les experts, les communautés, les sponsors, les agents de l'État.

Les processus actuels de patrimonialisation, notamment ceux liés aux biens culturels des sociétés traditionnelles, acquièrent de nouvelles caractéristiques : ce sont les groupes sociaux auxquels appartiennent ces biens qui doivent solliciter leur patrimonialisation, ou du moins endosser les demandes. Ces nouvelles pratiques, socialement plus inclusives, contrastent avec celles en usage jusque-là. En effet, les spécialistes, notamment les historiens et les chercheurs en histoire de l'art, étaient les seuls à pouvoir mettre en place des processus de patrimonialisation, qui devenaient de fait leur apanage. L'intérêt presque exclusif pour les reconstructions du passé a clairement diminué au profit des manifestations culturelles vivantes et dynamiques, telles que les fêtes, les rituels, les savoirs et les connaissances traditionnelles. Avec ce mouvement, les protagonistes de la patrimonialisation des biens doivent s'adapter à une nouvelle logique patrimoniale. À l'inverse, plusieurs segments, notamment les membres d'ethnies autochtones et de nombreux groupes traditionnels, doivent également se familiariser avec la logique de patrimonialisation. Ils se rendent compte que les manifestations culturelles pratiquées depuis des millénaires par le groupe peuvent acquérir de nouvelles significations en contact avec la société nationale. Le changement de statut des biens culturels, une fois

patrimonialisés, entraîne également des changements de perception, de nouvelles circulations et la transformation des visions du monde dans une perspective dialogique entre les différents acteurs. Ce chapitre se penche sur ce surcroît de créativité engendrée par le phénomène de patrimonialisation des différences.

Le rôle déterminant de l'Unesco

Nous avons déjà mentionné la place hégémonique de l'Unesco dans la nouvelle configuration des processus de patrimonialisation. Dans le nouvel ordre global, un instrument s'impose parmi les différentes manières d'exercer ce rôle : les recommandations périodiquement lancées par l'Unesco, qui suggèrent des actions et des politiques aux États membres. Évidemment, chaque État-nation jouit d'une autonomie dans ses prises de décision. En ce sens, les recommandations, qui n'ont pas la prétention de formuler une politique pour la région, ne sont que des suggestions, même si, dans la pratique, les pays ont fortement tendance à les suivre. Dans ce contexte, il est important de souligner la « Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire », lancée le 15 novembre 1989. Ce document soulève un ensemble de nouvelles questions, qui sont à l'origine de la Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle, en 2001, de la Déclaration d'Istanbul de 2002 et de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, de 2003.

La recommandation de 1989, adoptée par la Conférence générale de l'Unesco, s'impose comme une sorte de « discours fondateur », qui met à l'ordre du jour une nouvelle orientation : l'identification, la sauvegarde, la conservation, la diffusion et la protection de la culture traditionnelle et populaire, au moyen de registres, d'inventaires, du soutien économique, de la prise en compte de ses connaissances en matière d'éducation, de la documentation et de la protection de la propriété intellectuelle des groupes détenteurs de savoirs traditionnels. La recommandation définit la culture traditionnelle et populaire comme :

l'ensemble des créations émanant d'une communauté culturelle, fondées sur la tradition, exprimées par un groupe ou par des individus et reconnues comme répondant aux attentes de la communauté en tant qu'expression de l'identité culturelle et sociale de celle-ci, les normes et les valeurs se transmettant oralement, par imitation ou par d'autres manières. Ces formes comprennent, entre autres, la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rites, les coutumes et les savoir-faire de l'artisanat, de l'architecture et d'autres arts traditionnels. (Unesco, 1989)

Les documents de l'Unesco, à cette époque, mettent l'accent sur l'énorme perte culturelle pour les individus, les pays et pour l'humanité engendrée par les changements drastiques introduits par le capitalisme global. La sauvegarde des traditions culturelles en processus de disparition accéléré constitue alors une préoccupation récurrente. Dans un des documents, une image traduit métaphoriquement les lourdes pertes pour l'humanité, si les programmes et les politiques de valorisation et de création de registres de la culture traditionnelle et populaire ne sont pas immédiatement mis en pratique : « dans les sociétés traditionnelles, lorsqu'une personne âgée meurt, c'est souvent toute une bibliothèque qui brûle ».

En revanche, les réunions de l'Unesco permettent aux participants de présenter et de partager les différents modes de conservation et les politiques de patrimonialisation qui laissent entrevoir de nouvelles perspectives. Une des expériences les plus remarquables en matière de politique patrimoniale est celle de sociétés orientales, notamment le Japon. Plutôt que la conservation des produits comme « objectivation » des idées abstraites de la culture, de la nation ou de collectifs, ils se concentrent sur la préservation des processus et des savoir-faire. Depuis les années 1950, ce pays dispose d'une législation spécifique visant à stimuler la transmission des savoir-faire, au moyen du soutien aux groupes et aux individus considérés comme gardiens des principales traditions culturelles. Le processus de patrimonialisation, en ce sens, se rapporte à la « promotion de la transmission » et implique des aspects performatifs liés au vécu d'une expérience : « faire de nouveau et de la même façon », suivant les mêmes techniques, les modes millénaires de construire une maison, de faire une fête, un arrangement floral, de produire un style d'écriture, une façon de teindre les tissus et ainsi de suite. Ce processus de patrimonialisation diffère beaucoup de celui qui fut longtemps mené par l'Occident. Celui-ci consistait à retirer de la circulation un objet donné, à lui conférer un statut spécial, à le protéger des intempéries et à l'exposer dans un espace public, tel que les temples, les palais ou les églises, lorsqu'il s'agissait de biens immobiliers, ou dans un musée, dans le cas de biens mobiliers. La différence ici ne se rapporte pas tant à la question de la matérialité ou de l'immatérialité du bien patrimonialisé, mais aux différentes façons de patrimonialiser et aux différentes conséquences que ce processus implique.

Le document qui inaugure cette nouvelle perspective de l'Unesco émerge de la recommandation de 1989. Il s'agit de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de 2003. Ce document présente alors certaines idées clés qui guideront le domaine du patrimoine au cours du millénaire : l'accent n'est plus mis sur la « culture traditionnelle et populaire », mais sur la notion de « patrimoine culturel immatériel », mise en relation avec celle de développement durable, on y parle ainsi de « patrimoine culturel immatériel en tant que source de diversité

culturelle et de garantie de développement durable ». Ce document entraîne un changement considérable. En effet, il ne s'agit plus de préserver la « culture traditionnelle et populaire » comme une trace ou un vestige du passé, mais d'encourager les États membres à inventer des mécanismes capables de « patrimonialiser » leur « culture traditionnelle et populaire », qui constitue la source d'un style de développement qu'il s'agit de promouvoir, associé à la durabilité et la diversité culturelle. Aussi accorde-t-on une importance fondamentale à la notion d'« humanité » et à la conception universaliste du patrimoine. Il ne s'agit pas seulement de patrimonialiser ce qui distingue un collectif d'individus d'un autre et de marquer les patrimoines culturels immatériels d'un label national. Le document se fonde sur la « volonté universelle et la préoccupation partagée de sauvegarder le patrimoine culturel de l'humanité ». Il considère que « les communautés, en particulier les autochtones, les groupes et, dans certains cas, les individus, jouent un rôle important dans la production, la sauvegarde, l'entretien et la récréation du patrimoine culturel immatériel, qui contribue à l'enrichissement de la diversité culturelle et de la créativité humaine. »

La Convention de 2003 définit le patrimoine culturel immatériel comme « les pratiques, les représentations, les expressions, les connaissances et techniques – ainsi que les instruments, les objets, les artefacts et les lieux culturels qui leur sont associés –, reconnus par les communautés, les groupes et, dans certains cas, les individus comme faisant partie intégrante de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et les groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, ce qui génère un sentiment d'identité et de continuité et contribue à promouvoir le respect de la diversité culturelle et de la créativité humaine ». Selon cette convention, ce « patrimoine culturel immatériel » se manifeste dans les domaines des traditions et expressions orales, y compris la langue, comme vecteur du patrimoine culturel immatériel, les expressions artistiques, les pratiques sociales, les rituels et les actes festifs, ainsi que les connaissances et les pratiques relatives à la nature et à l'univers ou les techniques artisanales traditionnelles.

Après avoir défini l'objet de la Convention, le document stipule que les États membres devront « prendre toutes les mesures nécessaires pour assurer la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire ». Enfin, un accent particulier est mis sur « la participation des communautés, des groupes et des organisations non gouvernementales pertinentes » dans « l'identification et la définition des différents éléments du patrimoine culturel immatériel présents sur les territoires nationaux ». Ce nouvel agencement des processus de patrimonialisation par un ensemble d'acteurs sociaux marque une rupture par rapport aux anciennes procédures, où les processus de patrimonialisation relevaient exclusivement des

agents de l'État et des spécialistes. Il s'agit là d'un changement notoire, qui transforme les mécanismes, les rites et modifie fondamentalement les corrélations de pouvoir. Le domaine du patrimoine doit désormais intégrer les organismes d'État et ceux de la société civile.

Résonances

La Convention entre en vigueur le 20 avril 2006 pour les États ayant déposé leurs instruments de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion jusqu'au 20 janvier cette année-là. Pour les autres pays, il est stipulé que la Convention entrera en vigueur trois mois après le dépôt de leur instrument de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion. Sont donc considérés comme États membres de la Convention les pays qui l'ont ratifiée. Ils sont divisés en cinq groupes : Afrique ; États arabes ; Asie et Pacifique ; Europe et Amérique du Nord ; Amérique latine et Caraïbes. Jusqu'au début de 2012, cent quarante-deux États avaient ratifié la Convention. Le premier fut l'Algérie, l'un des derniers, le Kazakhstan (avril 2012). Le Brésil, qui occupe la trente-septième place, ratifie la Convention le 1^{er} mars 2006 (Unesco, 2012a).

Certaines données révèlent toutefois des résonances différentes à l'égard de la participation des États au projet de l'Unesco. En analysant la liste du patrimoine immatériel, force est de constater que, pour le moment, seuls quatre-vingt-dix pays participent aux processus de patrimonialisation. Cela veut dire que cinquante-deux pays signataires ne se sont pas encore effectivement mobilisés. Les raisons sont nombreuses. Le chercheur Ismail Ali El-Fihail, du Département du patrimoine intangible des Émirats arabes unis, à Abu Dhabi, lors de sa communication au colloque *Local Vocabularies of Heritage Variabilities, Negotiations, Transformations*, organisé du 8 au 10 février 2012, à l'université d'Évora, a déclaré par exemple que les réactions des pays qui composent le monde arabe à la Convention furent très variées. Si l'Algérie a été le premier pays à ratifier la Convention, trois pays arabes importants ont mis six ans à le faire. Quatre autres pays arabes ne sont pas encore signataires de la Convention, y compris le Bahreïn et le Koweït. Ironiquement, la Libye était sur le point de ratifier la Convention avant la chute du régime de Kadhafi, mais la question doit maintenant faire l'objet de nouvelles discussions. La Somalie, qui n'a pas encore ratifié la Convention, pourrait ne pas se positionner à ce sujet en raison de la guerre civile en cours. Ces exemples montrent que, dans les pays peu démocratiques ou en situation d'instabilité sociale et politique, la résonance vis-à-vis de cette convention est faible ou inexistante.

Le portail de la Convention présente des suggestions en matière de promotion des communautés traditionnelles afin de stimuler la participation des pays au projet. En Afrique, par exemple, une École du patrimoine africain est créée, où l'Unesco intervient en réalisant des actions financées par le Fonds international pour la sauvegarde du patrimoine culturel. L'objectif est de travailler dans un effort commun visant à sensibiliser les États-nations et à renforcer le rôle des communautés vis-à-vis du patrimoine. Selon le texte publié sur le site de la Convention, des ateliers de sensibilisation sont organisés de façon à mettre en évidence le rôle des États dans l'adoption des mesures nécessaires pour assurer la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans leurs territoires. Ces mesures doivent se traduire par l'adoption d'une politique générale, au moyen de l'attribution des responsabilités aux organismes compétents, de la promotion des études scientifiques et de l'adoption de mesures juridiques, techniques et administratives appropriées. Il faut noter le rôle prépondérant des communautés dans l'identification et la transmission du patrimoine culturel immatériel, au même titre que la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel pour le développement durable et la cohésion sociale (Unesco, 2012b).

Le 27 janvier 2012, le site de la Convention indique que plus d'un million de dollars ont été investis pour soutenir les efforts de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans huit pays de la région Asie-Pacifique (Bhoutan, Cambodge, Mongolie, Népal, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Samoa, Sri Lanka et Timor oriental). Pour justifier cette action, l'Unesco rappelle que l'immense richesse des pratiques culturelles, les systèmes de connaissance et les rituels existants dans la région sont aujourd'hui menacés. L'Unesco souligne aussi que la sauvegarde du patrimoine vivant est de plus en plus nécessaire pour assurer le développement durable des pays concernés. Il affirme en outre que le patrimoine immatériel influe sur le bien-être des personnes dans leurs relations avec les autres et avec leur environnement naturel, et donne aux communautés un sentiment d'appartenance qui favorise la cohésion sociale. La participation de la Norvège au Fonds a permis de financer un autre projet en cours qui vise à développer les connaissances et les capacités institutionnelles dans les pays d'Asie centrale et dans les pays lusophones d'Afrique et des Caraïbes. Pour promouvoir le projet au Kazakhstan, des représentants d'organisations gouvernementales et non gouvernementales, des institutions universitaires et éducationnelles, ainsi que les communautés recevront une formation tournée vers la mise en œuvre de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de 2003. Cette formation, qui se déroulera à l'échelle nationale, est financée par des fonds provenant de plusieurs pays, y compris la Bulgarie, Chypre, la Belgique (Flandre), la Hongrie, le Japon, la Norvège, la République de Corée, l'Espagne, les Émirats arabes unis et les pays de l'Union européenne.

La trajectoire de la patrimonialisation des différences au Brésil

Le Brésil adopte la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel le 12 avril 2006, par le décret n° 5753, signé par le ministre des Affaires étrangères de l'époque, Celso Amorim, et par le président de la République, Luiz Inácio Lula da Silva. Il est important d'attirer l'attention sur la conjoncture favorable du pays à partir du processus de démocratisation mis en route à la fin des années 1980. Le contexte est marqué par une participation croissante de la société civile aux décisions du gouvernement, en particulier des classes populaires, pendant le gouvernement du président Lula (2003-2010). Dans le domaine de la culture, dirigé par le ministre Gilberto Gil, un nouveau Plan national de la culture est élaboré et approuvé par les différents secteurs, avec la réalisation de plusieurs forums de discussion dans tout le pays. La création en 2003 du Secrétariat à la diversité et à l'identité culturelle est un fait notable dans le parcours de ce ministère. Celui-ci a comme but, entre autres, de démocratiser l'accès aux mécanismes de soutien, de promotion et d'échanges culturels entre les régions et les groupes culturels brésiliens, et de prendre en compte les caractéristiques identitaires de genre, d'orientation sexuelle, d'âge, et de culture populaire.

Un des objectifs de ce secrétariat, en harmonie avec les actions du gouvernement lui-même, est de faire en sorte, à travers différentes actions, que la culture devienne un outil efficace de développement durable dans les microrégions du pays. Compte tenu de la taille du Brésil et des inégalités régionales historiques en termes d'accès à la culture et au développement, la création de ce secrétariat renforce progressivement la politique menée par le ministère de la Culture d'inclusion sociale et de construction de la citoyenneté. Rappelons le slogan de Lula « Le Brésil, un pays pour tous ». Il faut noter également que le système fédéral du Brésil a entraîné historiquement des différences en termes de portée des politiques publiques nationales, notamment en matière de patrimoine. Dans le sillage du processus de démocratisation du pays, à partir des années 1980, surviennent de nouvelles formes de financement des activités culturelles, y compris en ce qui concerne les politiques de patrimonialisation. Un ensemble de mesures, connu sous le nom de « lois de la Culture », est mis en œuvre pour stimuler l'investissement et le mécénat privé dans les projets culturels. Le rôle de l'État en matière de culture a été entièrement redéfini. Alors qu'il était le principal bailleur de fonds et promoteur de la culture, le gouvernement brésilien joue désormais un rôle nouveau : il encourage et régleme l'entrée des capitaux privés par le biais de mécanismes d'allègements fiscaux (Abreu, 2010, p. 163-203).

C'est dans ce contexte de re-démocratisation et au sein d'un État en cours de réforme dont le rôle lui-même est en cours de redéfinition que l'une des institutions les plus prestigieuses du pays, l'Institut national du patrimoine historique et artistique – IPHAN – trace ses nouvelles orientations. Pendant le gouvernement de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), un programme axé sur la patrimonialisation des biens immatériels est créé, comme une conséquence directe de la « Recommandation pour la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire », de 1989. Un groupe de professionnels de l'IPHAN se réunit à Fortaleza, dans l'État du Ceará, pour analyser la Recommandation et formuler un document et une proposition d'action. Un an après la promulgation de la nouvelle Constitution brésilienne de 1988, la situation est largement favorable. Cette nouvelle Charte brésilienne, dans son article 216, élargit en effet déjà la définition du patrimoine culturel brésilien :

[...] des biens de nature matérielle et immatérielle, considérés individuellement ou dans leur ensemble, porteurs de référence à l'identité, à l'action et à la mémoire des différents groupes formateurs de la société brésilienne, qui comprennent : I – les formes d'expression ; II – les modes de créer, de faire et de vivre ; III – les créations scientifiques, artistiques et technologiques ; IV – les œuvres, les objets, les documents, les bâtiments et les autres espaces destinés à des événements artistiques et culturels ; V – les ensembles urbains et les sites d'intérêt historique, naturel, artistique, archéologique, paléontologique, écologique et scientifique. La même Charte (art. 216, alinéa 1) indique les directions qui doivent être prises par les processus de patrimonialisation, instituant comme un devoir du gouvernement, avec la collaboration de la communauté, de promouvoir et de protéger le patrimoine culturel brésilien au moyen d'inventaires, de registres, de surveillance, de classement et d'expropriation, et d'autres formes de précaution et de préservation. (Brésil, 1988)³

Comme conséquence directe de cet article, le Programme national du patrimoine immatériel est créé, le 4 août 2000, par le décret fédéral n° 3551, afin de « mettre en œuvre des projets d'identification, de reconnaissance, de sauvegarde et de promotion de la dimension immatérielle du patrimoine culturel. » Notons qu'il s'agit là

3. « [...] bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. [A mesma carta magna (art. 216 parágrafo 1) apontava caminhos para os processos de patrimonialização, entendendo como dever do Poder Público] com a colaboração da comunidade, promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. » [Notre traduction]

d'un programme de soutien qui vise à établir des partenariats avec les institutions du gouvernement fédéral, ceux des états et des municipalités, les universités, les ONG, les agences de développement et les organisations privées liées à la culture, à la recherche et au financement (IPHAN, 2012). Le Décret fédéral n° 3551 vise à encourager la construction, dans la société elle-même, d'une mentalité de promotion et de protection du patrimoine immatériel, à travers des actions et des partenariats. Cet aspect est central, car il reflète l'esprit des temps nouveaux, où l'État apparaît comme promoteur et régulateur d'une politique qui doit nécessairement impliquer divers secteurs de la société, tels que les communautés, les experts, les organisations non gouvernementales, les entreprises privées et les universités.

Le Décret n° 3551 institue deux mécanismes de valorisation des aspects dits immatériels du patrimoine culturel : l'inventaire des biens culturels immatériels et le registre des biens jugés dignes d'une distinction par l'État. Sont désormais considérés comme biens culturels immatériels les fêtes, les célébrations, les récits oraux, les danses, les chansons, les savoirs et savoir-faire artisanaux, enfin, un ensemble d'expressions culturelles qui n'étaient jusqu'ici pas considérées par des politiques du patrimoine portant essentiellement sur le patrimoine matériel. Selon Marcia Sant'Anna (2009), qui a participé à son élaboration, l'objectif du Programme national du patrimoine immatériel est de « mettre en œuvre une politique d'identification, un inventaire, et de promouvoir la valorisation de ce patrimoine ». Des livres sont créés pour inscrire les différents biens (patrimonialisés) : le Livre de registre des savoirs (pour le registre des savoirs et savoir-faire) ; le Livre de registre des célébrations (pour les fêtes, les rituels et les festivités) ; le Livre des formes d'expression (pour l'inscription des manifestations littéraires, musicales, visuelles, scéniques et ludiques) ; et Livre des lieux (destiné à l'inscription des espaces où se concentrent et se reproduisent les pratiques culturelles collectives).

En parallèle, l'IPHAN élabore une nouvelle méthodologie d'inventaire des références culturelles – un instrument de promotion et de soutien aux activités de registre et au recensement plus large des manifestations culturelles dans le pays. Pour Marcia Sant'Anna (2009, p. 56) :

L'Inventaire national des références culturelles (INRC) est un instrument de recherche qui tente de rendre compte des processus de production de ces biens, des montants investis, de leur transmission et de leur reproduction, ainsi que de leurs conditions matérielles de production. L'INRC se base sur le concept de référence culturelle pour dépasser la grande dichotomie entre

patrimoine matériel et immatériel, en les considérant comme les deux faces d'une même pièce : le patrimoine culturel.⁴

Avec ce programme national de patrimoine immatériel, l'IPHAN devance la Convention sur la sauvegarde du patrimoine immatériel de l'Unesco de 2003. En effet, lorsque, en 2006, le Brésil ratifie la Convention, des mesures concrètes avaient déjà été prises en matière de promotion et de protection du patrimoine culturel immatériel brésilien.

L'aspect substantiel de ces actions est alors de promouvoir et de stimuler une large participation de la société à la demande de patrimonialisation (registres) et à la réalisation d'inventaires (INRC). Ainsi, de nouveaux éléments émergent de cette dynamique des processus de patrimonialisation, comme la participation de la communauté ou du groupe social concerné par la référence culturelle inventoriée ou candidate à la patrimonialisation. Comme nous l'avons vu, les programmes internationaux et brésiliens soulignent l'importance de la participation populaire aux processus de patrimonialisation, ce qui traduit une intention claire de reconnaître le rôle central des groupes sociaux concernés. La Constitution brésilienne de 1988 elle-même, dans son article 215, établit que le rôle de l'État est de protéger les manifestations des cultures populaires, amérindiennes et afro-brésiliennes, et celles d'autres groupes qui participent au processus national de civilisation.

Un autre élément important est lié au rôle des experts, notamment des anthropologues, dans les actions relatives à la patrimonialisation dans cette nouvelle configuration. Un rôle important est ainsi attribué aux anthropologues dans le conseil aux groupes sociaux détenteurs des manifestations culturelles qui doivent faire l'objet d'un classement. La méthode de l'INRC elle-même est créée sur la base d'un projet pilote coordonné par un anthropologue, Antônio Augusto Arantes, à Porto Seguro, Bahia, en 1999. La méthodologie de recherche proposée s'appuie largement sur la tradition des études anthropologiques. Elle prévoit un recensement préliminaire, lorsque les recherches sont menées à partir de sources secondaires et de documents officiels, suivies par des entretiens avec la population et des prises de contact avec les institutions. Il s'agit de dresser une cartographie générale des biens existants sur un site donné et d'effectuer la sélection de ceux qui seront identifiés. À ce stade sont définis les aspects fondamentaux des processus de configuration de la manifestation, leurs interprètes, leurs enseignants, leurs apprentis et leur public, ainsi que leurs conditions matérielles de production (matières premières et accès

4. « O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é um instrumento de pesquisa que busca dar conta dos processos de produção desses bens, dos valores neles investidos, de sua transmissão e reprodução, bem como de suas condições materiais de produção. Operando com o conceito de referência cultural, o INRC supera a falsa dicotomia entre o patrimônio material e o imaterial, tomando-os como faces de uma mesma moeda: o patrimônio cultural. » [Notre traduction]

à ces dernières, ressources financières impliquées, commercialisation, distribution, etc.). Cette étape comprend une documentation par enregistrement audiovisuel. La prochaine étape, liée au registre, c'est-à-dire à la patrimonialisation elle-même, correspond à un travail technique en profondeur, de nature éminemment ethnographique (Santanna, 2009, p. 57).

Comme le souligne Maria Cecilia Londres Fonseca, l'une des créatrices du Programme national du patrimoine immatériel et consultante pour le ministère de la Culture, dans ce cas, les biens qui font l'objet d'une patrimonialisation ne sont pas des biens matériels, « bâtiments, sites et œuvres d'art », mais fondamentalement les « récits » ou « une formation discursive qui permet de cartographier des contenus symboliques, visant à décrire la formation de la nation et une identité culturelle brésilienne » (Fonseca, 1997, p. 209)⁵. Dans ce cas, les biens en cours d'inventaire et susceptibles d'être inscrits dans le livre des registres du patrimoine culturel brésilien constituent une matérialité discursive, sur supports écrits ou audiovisuels, qui sera ensuite transformée en *bits* et présentée sur le site du Patrimoine culturel immatériel brésilien, et, dans certains cas, sur le site du Patrimoine culturel de l'Unesco, dans ses listes du patrimoine de l'humanité. Cette production discursive complexe implique une série d'agencements entre les experts, une grande partie des anthropologues, les communautés et leurs représentants. Concernant ces derniers, il faut tenir compte du fait que les communautés présentent rarement des caractéristiques d'homogénéité et d'unité. Il s'agit donc d'entrer en contact avec un monde rempli de clivages, de hiérarchies et de tensions. D'autres éléments font aussi partie de cette nouvelle dynamique de patrimonialisation : les mécènes, les autorités publiques locales et nationales et d'autres institutions et agences, comme les universités, les organisations non gouvernementales et les associations communautaires.

La construction des dossiers : le processus de patrimonialisation d'une culture amérindienne, le cas Wajãpi

Le 4 août 2002, l'IPHAN confère le titre de patrimoine culturel du Brésil à l'art Kusiwa – peinture corporelle et art graphique wajãpi, des Indiens Wajãpi de l'État d'Amapá. Ils inscrivent alors cette manifestation culturelle dans le Livre des savoirs. Le certificat de registre constitue une sorte de synthèse d'un large dossier contenant des documents textuels, bibliographiques et audiovisuels produits par l'anthropologue Dominique Tilkin Gallois (2006), avec le soutien d'autres chercheurs du Centre d'his-

5. « [...] uma formação discursiva que permite mapear conteúdos simbólicos, visando a descrever a formação da nação e constituir uma identidade cultural brasileira. » [Notre traduction]

toire amérindienne et de l'indigénisme de l'université de São Paulo (NHII – USP) et la collaboration des experts du Programme wajãpi mis en œuvre par l'Institut de recherche, de formation et d'éducation indigène (IEPE). L'initiative de candidature au Programme national du patrimoine immatériel correspond alors à une « demande expresse des principaux chefs et enseignants amérindiens, représentés au Conseil des tribus wajãpi (l'Apina), avec qui le Musée de l'Indien – une institution publique – maintient un partenariat depuis 2001, dans le cadre de la préparation et l'installation de l'exposition “Le temps et l'espace en Amazonie : les Wajãpi”⁶. » (Gallois, 2005, p. 110-129 ; Abreu, 2012).

Cette synthèse du dossier représente un effort particulier de traduction culturelle et de description d'une manifestation culturelle exercée au quotidien dans les villages wajãpi. L'art Kusiwa est défini, en peu de mots, comme un système de représentation, un langage graphique des Indiens Wajãpi d'Amapá, qui synthétise leur façon particulière de connaître, de concevoir et d'agir sur l'univers. Toujours selon ce document, le système graphique Kusiwa fonctionne comme un catalyseur pour l'expression des connaissances et des pratiques qui impliquent des relations sociales, des croyances religieuses et des technologies, voire des valeurs esthétiques et morales. L'art Kusiwa est également considéré comme art graphique d'une valeur exceptionnelle. Il fonctionne comme une connaissance complémentaire de l'art verbal ou des récits oraux du groupe amérindien. Il s'agit aussi d'une pratique vivante en permanente interaction, d'une collection culturelle qui se transforme de façon dynamique, avec l'inclusion de nouveaux éléments, alors que d'autres peuvent entrer en désuétude ou être modifiés par leurs variantes. La description recense vingt et un modèles utilisés pour représenter des parties du corps ou des ornements d'animaux tels que des anacondas, des boas, des jaguars, des tortues, des poissons, des papillons, et des objets tels que des limes en fer et des gourdins, pouvant être combinés de différentes manières.

Le registre patrimonial indique également que le graphisme est traditionnellement utilisé comme peinture corporelle, par plaisir esthétique et défi créatif dans des activités quotidiennes réalisées en famille. Comme il s'agit d'une tradition vivante, des changements se produisent de temps en temps. Le document indique également que l'art Kusiwa, autrefois réservé uniquement au corps, est appliqué par les Wajãpi à une variété de supports. Ils font des dessins sur les céramiques destinées à la vente, ils décorent leurs gourdes de motifs incisés, également utilisés pour tisser des sacs et

6. « [...] solicitação expressa dos principais chefes e professores indígenas, representados no Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina com o qual o Museu do Índio (instituição vinculada ao governo federal) vinha mantendo parceria desde 2001, no âmbito da preparação e montagem da exposição “Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi”. » [Notre traduction]

des draps et dans le tressage de leurs paniers. L'utilisation de papier et de crayons de couleur est une innovation très appréciée dans les créations des biens qui appartiennent à cette expression culturelle. Mais, selon la tradition, il faut utiliser les ressources forestières comme les graines de rocouyer, l'huile d'andiroba, la graisse de singe et le charbon pour obtenir les trois couleurs utilisées : rouge clair, noir bleuté, rouge foncé (IPHAN, 2002).

Le registre indique clairement que la description concise présentée correspond au résumé du contenu regroupé au moyen d'un long processus administratif. La connaissance la plus complète sur ce bien culturel est présentée dans des documents textuels, bibliographiques et audiovisuels. Il est encore indiqué que ce registre est conforme à la décision proférée à la trente-huitième réunion du Conseil consultatif du patrimoine culturel.

La littérature sur les processus de patrimonialisation attire l'attention sur le changement de statut d'un bien culturel qui sort du circuit d'une certaine sphère pour acquérir des significations symboliques dans une autre. Plusieurs questions peuvent alors être soulevées : qu'est-ce qui change dans ce cas ? Qu'y a-t-il de neuf dans ces processus de patrimonialisation par rapport à ceux qui existent en termes de culture matérielle ? Et que se cache-t-il derrière ce nouveau statut ? Une première observation suggère que, dans ce cas, le « bien culturel » n'est pas sorti de la circulation. Cela signifie qu'il n'a pas perdu sa « valeur d'usage », pour reprendre l'expression de Krzysztof Pomian (1997, p. 51-87). Il acquiert effectivement une valeur symbolique nouvelle, tout en étant encore largement utilisé dans la vie quotidienne. La patrimonialisation implique une dimension de valeur, même si l'activité patrimonialisée fait partie du quotidien des villages, que personne ne cherche à modifier. Comme l'indique le document du certificat de registre, « les peintures appliquées sur le corps ne sont ni des tatouages, ni des décalcomanies, ni des marques ethniques ou des symboles rituels ». Elles correspondent simplement à une tradition, « un plaisir esthétique et un défi créatif », pratiqué par tous les membres de la tribu – hommes, femmes, enfants – dans leurs activités quotidiennes (IPHAN, 2002).

Cette valeur est la même que l'IPHAN attribue aux églises baroques d'Ouro Preto, au bâtiment moderniste du palais Capanema et au bâtiment du Musée national d'histoire. C'est un titre honorifique qui possède un degré élevé de symbolisme. Ce rituel qui confère au bien culturel le titre de patrimoine culturel du Brésil reconnaît la dimension symbolique de représentation de la nationalité. En ce sens, l'art Kusiwa obtient le même statut de protection que tout bien matériel classé. Il est investi de cette aura symbolique qui identifie le bien culturel (la partie) avec le collectif d'individus (le tout) et avec l'individu collectif que la nation représente. Et cette aura

symbolique rapproche ainsi les Indiens wajãpi d'Amazonie de nous, les Brésiliens. Nous sommes tous Wajãpi et fêtons avec eux l'obtention de ce titre. Cette similitude rapproche l'art Kusiwa de nombreux autres biens culturels pour lesquels nous reconnaissons la marque construite d'appartenance à la nation brésilienne. À travers le décret n° 3551/2000, l'art Kusiwa acquiert le même statut de protection que celui au Brésil de la couronne de l'empereur ou, en Angleterre, des bijoux de la couronne. Il ne s'agit pourtant que du début du processus. En effet, la machine d'État, une fois déclenchée, entraîne des conséquences prévisibles de diffusion et de construction d'une longue trajectoire d'accompagnement du bien culturel patrimonialisé.

Une question se pose toutefois : à la différence des églises baroques d'Ouro Preto ou des bijoux de la couronne britannique, ce bien culturel est toujours vivant dans le quotidien des Wajãpi ; il n'a pas perdu sa valeur d'usage. En tant que bien culturel vivant des Wajãpi, la mémoire de cette tradition est transmise tous les jours entre les Amérindiens. Tel est le grand paradoxe : en tant que bien culturel patrimonialisé, il ne peut pas mourir, il ne peut pas cesser d'être une tradition vivante dans la vie quotidienne des villages. En d'autres termes, il ne peut pas perdre sa valeur d'usage sous peine de perdre le titre. Inversement, le titre est aussi une forme de protection de sa valeur d'usage. En ce sens, comme l'observe Jean Davallon lors d'une conférence récente, la volonté politique de fonder un patrimoine immatériel transforme la mémoire d'un groupe social en patrimoine. Si ce groupe décide, pour une raison quelconque, d'abolir la pratique qui a été patrimonialisée, l'objet de la patrimonialisation perd son sens. Ainsi, il faut attirer l'attention sur le fait que le discours, le récit construit pour la patrimonialisation d'un bien culturel de ce type constitue la première forme de sa protection. C'est à partir de ce discours qu'est établi le « registre » dans un livre spécial, dans le cas des Wajãpi, dans le Livre des savoirs, d'une description du bien culturel à être certifié. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si « registre » est le terme conventionné pour l'attribution du titre de patrimoine culturel du Brésil à un « bien culturel immatériel », par opposition au dispositif semblable, le « classement », pour les « biens culturels matériels ». Le « classement » indique qu'un bâtiment ou un objet ne peut pas être détruit physiquement. Le « registre », lui, indique qu'une première protection a été établie pour qu'un « bien culturel immatériel » ne disparaisse pas de la mémoire sociale. Le « registre » est un moyen de stimuler la réactivation d'un « bien culturel immatériel », au cas où il serait menacé de disparition.

Cette réflexion en présuppose d'autres. Si le « registre » est fondamental, il implique toutefois une « traduction » entre deux régimes culturels distincts. La production de discours relatifs à l'inventaire et au registre d'un bien culturel immatériel est tributaire de « traducteurs » capables d'établir le dialogue entre la communauté où la manifestation culturelle est cultivée et l'institution qui réalise la patrimonialisation.

Cette « traduction », comme cela est visible pour les certificats de registre, présuppose une attitude réflexive vis-à-vis du bien culturel en cours de patrimonialisation. Ainsi, les communautés traditionnelles, par exemple la communauté wajāpi, entretiennent, désormais deux modes de rapport au bien culturel. D'une part, elles vivent l'expérience de ce bien en préservant la tradition en circulation dans le groupe et dans la mémoire sociale. D'autre part, elles le systématisent de façon discursive ; elles représentent, par des moyens audiovisuels, photographiques et numériques les aspects de cette tradition qui doivent être permanents. Comme il est prévu que ce bien culturel subisse des changements au fil du temps, il doit être suivi par certains dispositifs, notamment un plan de sauvegarde.

Reprenons ici la trajectoire de l'art Kusiwa wajāpi. Selon les descriptions de l'anthropologue Dominique Gallois (à paraître), en 2003, le Conseil des villages wajāpi présente, à travers le Musée de l'Indien, la Fondation nationale de l'Indien (Funai) et le ministère de la Culture, sa candidature pour la deuxième Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Il propose alors l'élaboration d'un plan de sauvegarde intitulé « Plan intégré de valorisation des connaissances traditionnelles pour le développement socio-environnemental durable des villages wajāpi de Amapá ». En novembre de la même année, l'Unesco annonce le résultat de la Proclamation, et intègre les « expressions graphiques et orales des Wajāpi » à la liste des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Cet événement redonne à la communauté amérindienne l'estime de soi, qui célèbre alors avec joie l'obtention du titre international. Dominique Gallois (2005, p. 110-129) rapporte que « les fêtes du prix » se sont déroulées à la fin de l'année, dans cinq villages simultanément, et qu'aucun Karikô (non-Indien) n'a été autorisé à participer.

Dominique Gallois indique encore que le plan de sauvegarde est élaboré en 2003/2004 par des chefs de village, avec la collaboration de certains enseignants, d'agents de la santé et avec son expertise. Un des objectifs est alors de mobiliser les quarante-huit villages wajāpi autour de la valorisation des connaissances et des pratiques traditionnelles. La stratégie choisie par les chefs amérindiens consiste à l'époque à constituer un groupe de « chercheurs wajāpi », recrutés dans différents villages et à leur faire suivre une formation afin de les orienter dans la discussion sur les changements en cours de leur mode de vie. Ils doivent aussi soutenir les enseignants dans le processus d'insertion de la « culture wajāpi » au sein de l'école.

Cette expérience menée pour le plan de sauvegarde illustre assez bien les questions soulevées par la difficile tâche de « traduction culturelle » qu'implique la patrimonialisation des différences. D'un côté, la double patrimonialisation – comme patrimoine national et patrimoine mondial de l'humanité – fait la fierté de la communauté wajāpi.

D'un autre côté, face au long chemin qu'il reste encore à parcourir, de nouvelles questions se posent. Riche d'une réflexion de plus de dix ans sur ces questions, l'anthropologue Dominique Gallois nous présente quelques « bonnes choses devant faire l'objet de réflexion ». Pour appréhender la manière dont les Wajãpi s'approprient les nouvelles politiques publiques du patrimoine, tant sur la scène nationale qu'internationale, il faut remonter un peu dans le temps et comprendre la place que les communautés amérindiennes ont su occuper au Brésil, à partir du processus de re-démocratisation et de la Constitution de 1988.

La nouvelle dynamique sociale au Brésil et les sujets de droit collectif

La nouvelle configuration sociale et politique qui marque le Brésil à la fin des années 1980, et qui s'est consolidée avec la promulgation d'une nouvelle Constitution en 1988, affecte de nombreux domaines, y compris celui du patrimoine. Elle permet notamment l'entrée en scène de nouveaux sujets de droit collectif, qui défendent leurs propres intérêts et manifestent leurs propres exigences de patrimonialisation et de préservation de leurs traditions. De par une participation accrue de la société civile au sein du gouvernement, le pays fait un bond en avant dans le renforcement des mouvements d'action positive. Cet effort engendre une estime de soi et une dignité citoyenne des groupes sociaux auparavant marginalisés socialement, économiquement et politiquement. De nouvelles identités collectives sont alors construites et renforcées par les mouvements sociaux et les nouvelles conquêtes démocratiques.

En conséquence de nombreuses années de mobilisation, la nouvelle constitution est très avancée en matière de protection des droits sociaux, de diversité culturelle et de biodiversité. Elle légitime, du point de vue de l'appartenance ethnique, l'émergence de nouveaux sujets collectifs qui bénéficient d'une protection spéciale garantie par la loi : les peuples autochtones, les Quilombolas, les peuples de la forêt et d'autres groupes sociaux qui partagent des intérêts de nature économique, politique et culturelle. Nous pouvons donc dire que la Constitution de 1988 représente une étape importante pour le pays, un discours fondateur qui donne lieu à de nouvelles perspectives pour les identités collectives émergentes.

Dans les années qui suivent, et surtout après la Convention de 1992 sur la biodiversité, plusieurs projets de loi sont sanctionnés concernant les « cultures traditionnelles et populaires », mais aussi les « connaissances traditionnelles associées à la biodiversité » (Araújo, 1996, 2006 ; Avila, 2006). Les documents, les lois et les décrets prolifèrent sur la question de la « diversité culturelle », des « ressources

génétiques » et des « connaissances traditionnelles associées », qui mettent en évidence la grande quantité de forces sociales impliquées. On peut aussi percevoir l'élargissement progressif du concept de patrimoine et de ses nouveaux attributs : génétique, chimique, naturel, immatériel ou intangible, entre autres (Abreu, 2007, p. 271-284 ; 2009, p. 34-48).

La Constitution et les nouvelles lois qui suivent se traduisent par différents instruments de protection des « intérêts collectifs » des « collectivités singulières » – parfois dénommées « communautés locales » ou « populations traditionnelles ». Associés à une collectivité identifiable, surgissent les intérêts collectifs de nature économique et culturelle, outre les intérêts de nature environnementale et sociale. Dans le livre organisé par l'anthropologue Eliane Cantarino O'Dwyer (2002), on retrouve l'expression « remanescences de quilombos » en référence aux groupes ethniques qui préservent des marques identitaires communes associées à une représentation du passé, en particulier l'expérience de l'esclavage, ainsi qu'un type d'organisation qui persiste au fil des années. Comme le signale l'anthropologue Alfredo Wagner de Almeida (2008, p. 70),

la catégorie « peuples de la forêt », inaugurée en 1988, à partir des mouvements politiques, synthétise ce processus social et identitaire. Il s'agit d'une première période dans la compréhension de l'émergence de nouvelles identités collectives et de leur objectivation à travers les mouvements sociaux. Ces mouvements sont soutenus par la force de mobilisation des ethnies et des communautés vivant de l'extraction, composées toutes deux de familles de producteurs directs ayant développé une vive conscience environnementale et des liens locaux profonds. Dans ce processus, les acteurs sociaux ne sont plus considérés comme des « individus biologiques », à partir d'une existence en série et atomisée. Ils assument, dans les conditions d'existence collective, un statut de sujets sociaux. Les résultats empiriques à l'ordre du jour renvoient directement à des sujets sociaux construits conformément à leurs conditions spécifiques d'existence collective et d'affirmation identitaire, à savoir : les producteurs de caoutchouc, de châtaignes, les femmes « ouvrières » de noix de coco, les Quilombolas, les pêcheurs, les peuples riverains et amérindiens, regroupés à l'époque en Union des Nations indigènes (UNI). Le rapprochement de ces identités émergentes, basées sur la conscience culturelle de soi et qui commencent à s'organiser en tant que force politique, engendre la soi-disant « alliance des peuples de la forêt ». Ils attribuent de la sorte un sens plus large à la nature, capable d'exprimer la diversité sociale et ethnique et leurs répertoires de revendications face à l'appareil d'État.⁷

7. « [...] a categoria “povos da floresta”, que emerge em 1988, a partir de mobilizações políticas, sintetiza este processo social e identitário. Trata-se de um primeiro momento para se compreender

Les anthropologues qui se penchent sur les nouvelles dynamiques sociales du Brésil, comme Almeida lui-même, signalent l'émergence de nouvelles perceptions, de nouvelles façons de faire de la politique, de nouvelles ontologies. Les nouveaux sujets sociaux se mettent alors à parler en leur nom propre. Ils n'acceptent plus désormais que tout soit attribué à la « raison des Lumières » ou à l'action de l'État. Selon Almeida,

les nouvelles relations que les sujets sociaux entretiennent avec la nature, la terre, le travail, les autres hommes et la culture érodent l'ancien système de classification qui les réduisait à de simples occupations économiques ou à des figures typiques telles que les pêcheurs, les paysans, les agriculteurs, les ouvriers, les soldats, les marins et ainsi de suite. Ces catégories ont perdu leur fonction explicative. Elles sont transformées par les mobilisations politiques, la sensibilisation à l'environnement et l'avènement de nouvelles identités collectives. Ce qui compte désormais c'est la façon dont ces groupes sociaux se définissent et se dénomment eux-mêmes, et non plus la façon dont ils sont désignés par les autres. La manière dont l'État, les grandes institutions économiques ou universitaires les classent ou cherchent à les classer n'importe plus. On ne catalogue plus les gens d'« individus » et d'« espèce » de la nature ; en outre, les « variétés » ne correspondent plus à la diversité sociale. Ainsi, au lieu d'avoir une seule « raison » à l'ordre du jour, nous en avons maintenant plusieurs. Nous sommes confrontés aujourd'hui, surtout depuis 1988, à plusieurs rationalités concurrentes. L'idée d'un « raisonnement supérieur », alimenté pendant des siècles par le colonialisme, s'effondre. Il s'agit de la reconnaissance légale et formelle d'une diversité sociale libérée de son de cadre physiographique. (Almeida, 2008 p. 73-74)⁸

o surgimento de novas identidades coletivas e sua objetivação em movimentos sociais, apoiados na força mobilizatória de etnias, de comunidades extrativistas, que agrupam famílias de produtores diretos com consciência ambiental aguçada e laços locais profundos. Neste processo, os agentes sociais deixam de ser vistos como "indivíduos biológicos", de existência serial e atomizada, para assumir, sob condições de existência coletiva, uma posição de sujeitos sociais. As referências empíricas em pauta nos remetem diretamente a sujeitos sociais construídos em consonância com suas condições específicas de existência coletiva e afirmação identitária, a saber: seringueiros, castanheiros, quebra-deiras de coco de babaçu, quilombolas, pescadores, ribeirinhos e povos indígenas, então agrupados na União das Nações Indígenas (UNI). A aproximação destas identidades emergentes, que se apoiam numa autoconsciência cultural e começam a se organizar como força política, resulta na denominada "aliança dos povos da floresta", consolidando um significado mais abrangente de natureza, capaz de expressar a diversidade social e étnica e seus repertórios de reivindicações face aos aparatos de Estado. » [Notre traduction]

8. « As novas relações dos sujeitos sociais com a natureza, com a terra, com o trabalho, com os outros homens, com a cultura erodiram o velho sistema classificatório que os reduzia a ocupações econômicas homogêneas ou a figuras típicas como pescadores, lavradores, agricultores, operários, soldados, marinheiros e assim por diante. Estas categorias deixaram de ter funções explicativas e foram transformadas com as mobilizações políticas, a consciência ambiental e o advento das novas identidades coletivas. O que passa a importar é como esses grupos sociais se autodefinem e chamam a si mesmos, e não mais como os outros os designam. Não importa mais como o Estado, os grandes empreendimentos econômicos ou os eruditos os classificam ou querem classificar. Já não se

C'est dans ce contexte que nous pouvons parler de changements effectifs des relations de force entre acteurs sociaux et gouvernementaux dans les processus de patrimonialisation. Ces changements sont particulièrement perceptibles lorsque l'on analyse les cas spécifiques d'appropriation des politiques publiques dans le domaine du patrimoine culturel par les communautés dites traditionnelles. Une catégorie centrale comme celle de « tradition » acquiert aujourd'hui de nouveaux contours et semble être socialement et politiquement construite dans le temps présent, à partir de projets d'avenir. Ainsi, les soi-disant communautés traditionnelles, comme les populations amérindiennes, sont les nouveaux sujets collectifs qui ne constituent absolument pas les vestiges de communautés primitives ou les résidus de stages précédents de la formation sociale. Ces sociétés sont constamment redéfinies et recyclées par les effets des mouvements sociaux.

Il est intéressant d'observer comment les nouveaux sujets de droit collectif commencent à articuler les projets politiques et sociaux à partir de stratégies patrimoniales. Outre le Programme national du patrimoine immatériel, ces communautés expérimentent de nouveaux modes de relation, notamment avec la construction et la diffusion de leurs propres mémoires à travers les projets de musées sociaux (Abreu et Chagas, 2007, p. 130-152 ; Freire, 2009, p. 217-253). D'autres programmes sont aussi soutenus par le gouvernement, tels que les « points de mémoire », et par les organisations non gouvernementales axées sur les droits de l'homme et l'inclusion sociale et politique de ces populations. Ces nouvelles formes d'appropriation des politiques publiques en matière de mémoire et de patrimoine sont associées aux luttes pour les droits sociaux, pour la propriété foncière et pour les garanties de citoyenneté. En matière de politiques nationales et internationales du patrimoine, on observe une tendance croissante à la valorisation de la culture populaire et de sa tradition. Cette tendance révèle progressivement que le patrimoine renvoie davantage au quotidien, aux formes de vie populaire et à la relation avec la nature. Dans ce nouveau cadre, le patrimoine monumental exclusivement lié aux élites perd sa force. Soulignons ici que plusieurs perceptions de la catégorie « patrimoine » et différents usages des politiques nationales et internationales du domaine du patrimoine par les sujets collectifs cohabitent. Comme cela s'est produit pour le concept de « culture », le thème du patrimoine incarne aujourd'hui « un nouveau rôle d'argument politique et sert d'arme aux plus faibles » (Cunha, 2009).

catalogam pessoas como se catalogavam “indivíduos” e “espécies” da natureza e as “variedades” não correspondem à diversidade social. Assim, em vez de ter apenas uma “razão” em pauta, passamos a ter múltiplas. Estamos diante, hoje, sobretudo a partir de 1988, de múltiplas racionalidades concorrentes, implodindo com a ideia de um “racional superior” alimentado secularmente pelo colonialismo. Trata-se do reconhecimento jurídico-formal de uma diversidade social liberta da moldura fisiográfica. »
[Notre traduction]

Résultats et conséquences du processus de patrimonialisation des différences

Le cas des Wajāpi est emblématique et sert d'exemple pour analyser à la fois la nouvelle configuration de la patrimonialisation des différences – mouvement qui se propage mondialement à partir du rôle central de l'Unesco – et les effets de cette nouvelle configuration dans le cas du Brésil. D'une part, comme nous l'avons vu, la patrimonialisation de l'art Kusiwa suivra toutes les procédures et le parcours propre à cette modalité de patrimonialisation. Il est probable que dans la centaine de pays qui ont ratifié la Convention pour la sauvegarde du patrimoine immatériel, les questions relatives à la nécessité de traduction culturelle, de registre, de discours et de réflexivité émergent progressivement. Un cas comme celui des Wajāpi peut alors certainement servir à en éclairer d'autres. Cependant, il est évident qu'il existe des différences imposées par les contextes sociaux et politiques où se produisent ces patrimonialisations. Par conséquent, une analyse au cas par cas s'impose afin de rendre compte des nouveautés qu'ils introduisent.

Au Brésil, les politiques publiques relatives à la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire, particulièrement, la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, bénéficient déjà d'un terrain fertile en se tournant vers les sociétés dites traditionnelles. Ces peuples, en particulier les communautés amérindiennes, ont déjà parcouru un bon chemin en matière de luttes politiques et de reconnaissance et valorisation des identités ethniques. Les processus de luttes pour la terre sont particulièrement importants, notamment avec les politiques de démarcation effective des territoires amérindiens. Au cours de ces processus, se tissent également des alliances avec différents secteurs du gouvernement et de la société civile : universités, organisations sociales, instituts de recherche, agences du gouvernement, agences internationales de soutien et de parrainage. Les anthropologues jouent un rôle particulièrement important de médiateurs et de défenseurs des causes de ces nouveaux sujets collectifs. Ils sont donc des « traducteurs culturels » dans le cadre d'un vaste réseau. Ces victoires engendrent aussi des réalisations juridiques et impliquent divers pouvoirs et instances des gouvernements (locaux, nationaux, internationaux). Dominique Gallois (2011, p. 95-116) fait aussi mention de « la création d'écoles, les pratiques d'assistance à la santé mises en œuvre depuis des décennies par les politiques publiques (d'abord par le Service de protection des Indiens, puis par la Funai et, dans l'ordre, par les ministères soucieux d'inclure les Indiens). »⁹

9. « [...] a instalação de escolas, as práticas de assistência à saúde, que vêm há décadas sendo operadas como política pública (primeiro pelo Serviço de Proteção ao Índio, depois pela Fundação Nacional do Índio – Funai e, na sequência, por ministérios preocupados em “incluir” os índios). » [Notre traduction]

Une approche pertinente des effets des politiques de patrimonialisation des différences suppose la prise en compte des conditions sociales et politiques qui précèdent les plans de sauvegarde. Comme il a été indiqué précédemment, ces politiques dépendent en grande mesure de la participation active des communautés concernées. Les « traducteurs culturels » ne peuvent agir que dans des communautés disposées à mettre en œuvre leurs processus de patrimonialisation. Nous avons déjà cité différents cas de pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine où l'Unesco cherche à mettre en place des dispositifs capables de former les individus qui deviendront des meneurs et les gestionnaires des processus de patrimonialisation. Le cas du Brésil présente une particularité, notamment chez les peuples amérindiens : certaines de ces mesures ont déjà été prises en raison d'expériences antérieures de contact. Nous pouvons supposer que les communautés traditionnelles qui ont vécu des expériences historiques traumatisantes, telles que des guerres et des conflits sociaux, ou qui subissent encore l'oppression de gouvernements autoritaires ont connu des trajectoires très différentes de celles que nous décrivons au Brésil.

Les Wajãpi ont progressivement acquis une conscience d'eux-mêmes et forgé une identité ethnique dans le propre contexte de démarcation de leurs terres, qui commence en 1994. Cette même année, ils créent une organisation non gouvernementale, le Conseil des villages wajãpi, l'Apina. Actuellement, ils vivent sur une terre amérindienne protégée par l'État, d'environ six cent quatre mille hectares. Chaque groupe wajãpi habite un village séparé. Il y a en tout treize villages, et la population augmente de façon significative. Grâce à l'Apina, ils mettent progressivement en œuvre des projets de développement durable liés à l'artisanat et à l'orpillage, à partir de substances non polluantes. Ils pratiquent aussi l'extraction comme alternative économique de subsistance dans la forêt, sans toutefois provoquer la déforestation et la pollution de l'environnement. Ils cultivent et vendent des produits agricoles tels que le *cupuaçu*, la *copaíba* et la noix du Brésil.

En analysant les effets de la patrimonialisation de l'art Kusiwa, dix ans plus tard, l'anthropologue Dominique Gallois souligne que bon nombre des questions relatives à l'attribution des titres de patrimoine culturel du Brésil et de patrimoine oral et immatériel de l'humanité faisaient déjà l'objet de discussions auparavant. La patrimonialisation engendre de nouveaux éléments et favorise certains processus déjà en cours. Une des questions porte sur la construction d'une posture réflexive que le plan de sauvegarde et les nécessaires systématisations des processus traditionnels impliquent. Ces questions avaient déjà été soulevées avec l'arrivée de l'école dans les villages.

La transcription des récits mythiques, à savoir, les expériences de rencontres entre ancêtres et êtres du début des temps, engendre énormément de conflits.

En effet, les critiques et les litiges concernant les différentes versions sont si nombreux que les jeunes commencent à développer des réflexions très intéressantes sur cette difficulté de transposition et de registre écrit. Certains d'entre eux cherchent à préserver dans leurs registres les marques de l'auteur courantes dans le récit. Ils analysent aussi minutieusement les variations, perçues non pas comme un problème, mais comme une richesse. Comme le disent ces enseignants amérindiens, il est difficile de « résumer la culture wajãpi ». Ils affirment même que celle-ci n'existe pas, bien qu'ils utilisent le mot culture sur la scène politique interethnique. D'ailleurs, c'est ce que pensent les plus âgés, qui continuent à raconter comment les Wajãpi, dans les temps passés, ont « volé » aux animaux ou aux ennemis la plupart des éléments culturels qu'ils utilisent aujourd'hui. De même, comme nous l'avons vu, il n'y a aucun problème à dire qu'un modèle graphique, qu'un chant ou qu'un élément décoratif a été copié des Wayana, ou d'un autre groupe. La culture wajãpi, comme ils le disent eux-mêmes, n'existe pas. (Gallois, 2011, p. 114)¹⁰

Mais, même si la transcription des récits oraux pose d'énormes problèmes, l'anthropologue constate que, dans le processus de construction du plan de sauvegarde, ces problèmes ont été minimisés car, en contrepartie, cette initiative a engendré un rapprochement entre les personnes âgées et les jeunes du village. En effet, ces derniers s'éloignaient progressivement des connaissances traditionnelles et des plus anciens, percevant l'école comme un moyen de se rapprocher de l'univers des non-Indiens qui les intéressait davantage. Grâce au processus de patrimonialisation, les plus jeunes commencent à valoriser les connaissances traditionnelles et leurs aînés. Par ailleurs, ils introduisent une nouvelle perspective dans la communauté.

En proposant un « plan de sauvegarde » des graphismes et des expressions graphiques wajãpi, l'IPHAN (PCI) encourage la réalisation d'ateliers et une « discussion » entre les Wajãpi sur le thème de la culture. Toute cette discussion a conduit certains jeunes intéressés à comparer ce que les Wajãpi appellent les deux chemins – celui des connaissances des non-Indiens et celui des connaissances

10. « A transposição para a escrita de narrativas míticas, ou seja, de experiências de encontros entre ancestrais e seres do início dos tempos, criou tantas confusões, críticas e disputas de versões que esses jovens passaram a desenvolver reflexões muito interessantes a respeito dessa dificuldade de transposição e registro escrito. Alguns deles procuravam manter em seus registros não só as marcas autorais correntes na narração como discutiam cuidadosamente as variações, percebidas como valor, e não como problemas. Como diziam esses professores indígenas, é difícil “resumir a cultura Wajãpi”. Afirmavam inclusive que ela não existe mesmo se utilizam a palavra cultura para uso político em palcos interétnicos. Aliás, é o que pensam os mais velhos, que continuam contando como os Wajãpi, em tempos remotos, “roubaram” dos animais ou dos inimigos a maior parte dos elementos culturais de que fazem uso hoje. Da mesma forma, como vimos, não há problema em afirmar que tal padrão gráfico ou canto ou item decorativo foi apropriado dos Wayana, ou de outro grupo. Cultura wajãpi mesmo, como eles dizem, não existe. » [Notre traduction]

des anciens – à plonger dans le monde des connaissances traditionnelles. Ils sont encore peu nombreux, mais très déterminés et engagés à apprendre avec les plus âgés les formes d'énonciation jugées correctes et belles. Il s'agit certainement du résultat le plus prometteur de ce travail initial de discussion sur le thème de la culture, qui s'est progressivement élargi pour devenir le « plan de sauvegarde », mené par le Conseil des villages wajāpi (l'Apina) et par l'Institut de recherche, de formation et d'éducation indigène – IEPE, avec le soutien de l'IPHAN, de l'Unesco, de la Petrobrás Cultural et d'autres institutions. Le processus de patrimonialisation engendre ainsi un mouvement de rapprochement entre les générations, qui se consolide lentement, à partir des nouvelles pratiques de transmission. Si l'inventaire des biens immatériels wajāpi mettra du temps à s'accomplir, et si l'expérience d'un programme de sauvegarde ne se traduit pas par des produits finis tels qu'il est exigé dans ce type de projets, il est certain que la réflexion des jeunes et des anciens wajāpi sur l'évolution de leur culture aura été utile. (Gallois, 2011, p. 114)¹¹

Dans le cadre du registre du système graphique Kusiwa comme patrimoine culturel immatériel, les jeunes wajāpi, encouragés par une équipe universitaire dirigée par Dominique Gallois, se mobilisent pour mener des recherches auprès de leurs aînés. Les dirigeants wajāpi ont jugé qu'il était intéressant de promouvoir l'apprentissage des savoirs traditionnels, puisque les enseignants amérindiens et les jeunes ne sont encore ni détenteurs, ni transmetteurs des connaissances émanant de leurs communautés respectives. Une recherche collaborative intitulée « Savoirs wajāpi » a été menée conjointement par des chercheurs universitaires du NHII, des éducateurs de l'lepé, des représentants de l'Apina et vingt jeunes chercheurs en formation. Ces recherches donnent lieu à une rencontre entre générations, autour des questions de la connaissance.

Dominique Gallois évalue positivement la participation des Wajāpi au processus de patrimonialisation. D'une part, le Programme national du patrimoine immatériel

11. « Ao propor um “plano de salvaguarda” para os grafismos e expressões gráficas Wajāpi, o Iphan (PCI) estimulou a realização de oficinas e uma “discussão” entre os Wajāpi sobre a temática da cultura. “Toda essa discussão levou alguns jovens interessados em comparar o que os Wajāpi chamam de dois caminhos – o dos saberes dos não índios e dos saberes dos antigos – a uma reimersão nos saberes tradicionais. São poucos indivíduos ainda, mas determinados e engajados em aprender com os mais velhos as formas de enunciação julgadas corretas, belas. Esse foi, certamente, o resultado mais promissor desse trabalho inicial de discussão sobre a temática da cultura, que se ampliou hoje na forma de um “plano de salvaguarda”, conduzido pelo Conselho das Aldeias Wajāpi – Apina e pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – lepé, com apoio do Iphan, da Unesco, da Petrobrás Cultural e de outras instituições. A via da patrimonialização suscitou, assim, um movimento de reaproximação entre as gerações, que está se consolidando lentamente, no bojo de novas práticas de transmissão. Se o inventário dos bens imateriais Wajāpi vai demorar a ser concluído, ou seja, se esta experiência de um programa de salvaguarda não resultar em produtos tão acabados como se costuma exigir nesse tipo de projetos, é certo que a reflexão de jovens e velhos Wajāpi sobre todo esse percurso de sua cultura terá valido a pena. » [Notre traduction]

encourage un ensemble d'initiatives destinées à soutenir les communautés amérindiennes, et des partenariats :

Des investissements en conseils scientifiques et techniques et la mise en pratique de nouvelles technologies de registre, grâce à des fonds publics et privés, sont sans doute une dimension économique à prendre en considération, car elle a des impacts sociaux, politiques et culturels. Ces soutiens se multiplient aujourd'hui au Brésil et permettent d'ajouter de la valeur à certaines productions amérindiennes, où le bien culturel est souvent moins important que la production de « producteurs » de ces biens. Il faut toutefois admettre que les résultats de ces investissements économiques ne sont pas très significatifs en termes commerciaux. (Gallois, 2011, p. 98)¹²

D'autre part, pour Dominique Gallois, le plus important pour les Wajãpi est leur participation à leurs propres processus de patrimonialisation. La richesse de ces processus semble dépasser tout résultat en ce qui concerne les produits finis eux-mêmes (on peut se demander s'ils existent dans le cas du patrimoine culturel immatériel). Ils peuvent désormais transiter entre les différents systèmes culturels, construire de nouveaux regards sur eux-mêmes et sur leurs traditions, redécouvrir de nouveaux aspects de leur vie quotidienne, valoriser les personnes âgées et leurs connaissances, à partir d'un large éventail de nouvelles perspectives engendrées par les pratiques patrimoniales. Pour Gallois, les Wajãpi

non seulement créent de nouveaux objets, mais ils se construisent eux-mêmes, en tant que sujets politiques et acteurs actifs du changement [...] La production de biens culturels (dans ce cas) semble être inséparable de la production de sujets sociaux. [Ou encore :] C'est dans le domaine de la reconnaissance politique et de l'agrégation de valeurs symboliques qu'ils (les processus de patrimonialisation) contribuent à la construction de la citoyenneté des populations amérindiennes. (Gallois, 2011, p. 98)¹³

12. « Investimentos em serviços de assessoria técnica e científica, alocação de novas tecnologias de registro, com recursos públicos e privados, constituem sem dúvida uma dimensão econômica a ser considerada, com impactos sociais, políticos e culturais. São apoios que hoje se multiplicam no Brasil, viabilizando a agregação de valor a algumas produções indígenas, em que o “bem” cultural é, muitas vezes, menos importante que a produção de “produtores” desses bens. Mesmo se admitimos que os resultados desses investimentos econômicos não são tão significativos no que diz respeito à sua resultante mercadológica. » [Notre traduction]

13. « [...] não só criam novos objetos, como constroem a si mesmos, enquanto sujeitos políticos e ativos agentes da mudança [...] A produção de objetos culturais (neste caso) parece ser indissociável da produção de sujeitos sociais. [Ou ainda:] É no campo do reconhecimento político, da agregação de valores simbólicos que eles (os processos de patrimonialização) contribuem para a construção da cidadania das populações indígenas. » [Notre traduction]

La complexité de la nouvelle configuration mise en route par des politiques de patrimonialisation des cultures dans les coins les plus reculés de la planète semble donner naissance à de nouvelles formes de recherche. Comme le signale Jean Davallon (2010), l'instabilité de la notion de patrimoine, qui désigne des réalités largement contradictoires, conduit les chercheurs à fonder leurs travaux sur le concept de « patrimonialisation ». Comprendre leurs processus au moyen de recueils de données détaillées dans des études de cas peut être une bonne façon d'ouvrir de nouveaux horizons. Il n'y a plus de temps à perdre sur des polémiques chargées de jugements de valeur qui opposent la culture matérielle à la culture immatérielle, et sur les avantages de telle ou telle voie. Le phénomène de la patrimonialisation des différences tel qu'il est exposé ici semble être un point de départ pour ce qui est encore à venir. Il est temps de contribuer avec des recherches consistantes et de réfléchir sur leurs effets et leurs conséquences.