Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

59-1 | 2010

Sexualités : apprentissage et performance

De qui l'immatériel est-il le patrimoine ?

Gaetano Ciarcia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2251>

DOI : 10.4000/civilisations.2251

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 28 juin 2010

Pagination : 177-184

ISBN : 2-87263-029-5

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Gaetano Ciarcia, « De qui l'immatériel est-il le patrimoine ? », *Civilisations* [En ligne], 59-1 | 2010, mis en ligne le 30 juin 2010, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2251> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.2251>

De qui l'immatériel est-il le patrimoine ?

Gaetano CIARCIA

À propos de Ferdinand de Jong & Michael Rowlands, eds., *Reclaiming Heritage. Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*, Publications of the Institute of Archaeology. London : Left Coast Press, Walnut Creek, California, 2007.

Les processus d'institution patrimoniale investissent, en les re-modelant, des espaces publics au sein desquels des mémoires collectives dites, ou imaginées, puisent constamment. Ceci pourrait être considéré comme le fil conducteur de l'ouvrage collectif dirigé par Ferdinand de Jong et Michael Rowlands, qui associe anthropologues, muséologues et historiens de l'art et des religions. L'intérêt majeur du livre réside dans la mise au jour de l'hétérogénéité des « mondes mnémoniques » (« mnemonic worlds », cf. Paul Basu¹ : 233), où plusieurs modes discursifs peuvent cohabiter, se superposer, se négocier sans produire nécessairement des formes de créolisation du souvenir. L'histoire moderne et contemporaine de l'Afrique de l'Ouest est la toile de fond des analyses proposées. Examinant les passés de l'esclavage, du colonialisme, des cultes anciens, des guerres civiles ou ethniques, les auteurs s'interrogent sur la construction locale, nationale et internationale, des héritages culturels. Malgré le sous-titre, qui pourrait laisser penser le contraire, les imaginaires à l'œuvre dans la transmission orale et les pratiques rituelles, sont ici considérés moins comme des alternatives aux manifestations officielles ou aux édifications monumentales, que comme des formes d'appréhension émique susceptibles de participer à l'élaboration bureaucratique et globalisée du présent mémoriel. En ce sens, l'emploi de l'adjectif *alternative* semble ici spécifique. Car l'analyse porte sur des imaginaires oscillant entre les devoirs (tacites ou explicites) de narration et les injonctions à l'oubli, mais surtout sur des usages du passé, qui peuvent être simultanément, ou à tour de rôle, publics et communautaires, consensuels et antinomiques. Dans les contributions qui composent cet ouvrage passionnant – où la dimension régionale ouest-africaine est investie par des croisements comparatifs donnant lieu à une problématique unitaire et complexe – il est donc question de la cohabitation, parfois conflictuelle, paradoxale, ironique ou pathétique, de mémoires hétérogènes et productrices d'hétérogénéité.

1. « Palimpsest Memoryscapes : Materializing and Mediating War and Peace in Sierra Leone », p. 231-259.

Le texte de Beverly Butler² ainsi que celui des deux coordinateurs³, introduisent le projet général de la publication. En reprenant l'œuvre de Derrida sur la transmission inventive de la tradition et les commentaires qu'elle a suscités, Butler pose la question cruciale de l'héritage culturel comme forme d'ingénierie généalogique. Au cours de sa réflexion, le caractère performatif de la machine patrimoniale, en mesure de transformer les mythes en preuves ou traces historiques (et *vice versa*), finit par se superposer, telle une qualité intangible, à la dimension monumentale qui nourrit les mémoires collectives et individuelles. Dans le monde méditerranéen étudié par Butler, de l'Antiquité à nos jours, les réécritures successives du devenir historique auraient donné lieu à un continuum spéculatif. Tout en se différenciant sans cesse par des ruptures et des inversions, ces interprétations auraient fini par connecter le « legs » judéo-grec à des formes afrocentristes de remémoration du passé. Le mythe d'Alexandrie et de sa bibliothèque disparue serait ainsi devenu le lien symptomatique de narrations symboliques coloniales et post-coloniales des origines. La question patrimoniale se déclinerait ici à travers des rhétoriques identitaires toujours en cours de re-définition par rapport aux enjeux politiques du présent. À partir de ce constat, Butler se penche sur les significations contemporaines de l'héritage culturel acquises depuis qu'est reconnue sa dimension immatérielle. Cette reconnaissance, implicitement suggérée par Derrida dans ses derniers écrits, a été très partiellement (et approximativement) reprise et validée récemment par de nombreuses instances politiques nationales et internationales. Une telle problématique, que l'on retrouve dans de nombreuses contributions consacrées aux pratiques locales néo-traditionalistes informées par la politique culturelle de l'Unesco, est le fil conducteur du texte coordonné par de Jong et Rowlands. C'est pourquoi, nous avons choisi de suivre de près les diverses analyses sur l'avènement de l'immatériel comme effet (et fait) social patrimonial.

La première étude de cas ethnographique concerne l'investigation de Katharina Schramm⁴ sur des festivals et des itinéraires commémoratifs de l'histoire de l'esclavage au Ghana. Dans ces contextes, l'injonction allogène (procédant de l'Unesco, par exemple) d'un devoir commun de souvenir rentre, implicitement ou ouvertement, en conflit avec des initiatives locales. Ainsi, le travail d'anamnèse participe *in situ* à la réélaboration et à la stratification de significations alternatives à la supposée endogénie de ces entreprises mémorielles. Les modes communautaires de la transmission et de l'édification du passé, se transforment à la fois en fonction d'un facteur extérieur et de leur foyer imaginé comme intérieur, stable et non public, alors même qu'il est en réalité fluctuant et perméable. L'« héritage » s'altère donc sans cesse à travers l'adoption de valeurs éthiques supposées refléter la recherche d'un œcuménisme négocié entre diverses instances, locales, nationales et internationales. Schramm reconnaît qu'au Ghana, en amont du processus patrimonial, la question centrale est celle de la construction de l'État national dans un pays divisé par le passé de l'esclavage. Les divers promoteurs de mémoires seraient aujourd'hui confrontés aux programmes internationaux d'édification d'une immatérialité qui ne semble finalement être que le masque nécessaire à la circulation globalisée, sous forme de capital moral et

2. « 'Taking on a Tradition' : African Heritage and the Testimony of Memory », p. 31-69.

3. « Reconsidering Heritage and Memory », p. 13-29.

4. « Slave Route Projects : Tracing the Heritage of Slavery in Ghana », p. 71-98.

esthétique, de cette histoire conflictuelle. Schramm souligne à juste titre que l'Unesco traite l'histoire comme un fait culturel et non comme une puissante force politique s'exerçant sur le présent. Ainsi, la rhétorique internationale assumée comme officielle est productrice d'autres rhétoriques en quête d'hégémonie. Dans ce cadre, le cas du circuit intitulé *Joseph Project* au Ghana qui s'oppose à l'itinéraire officiel de la *Route de l'Esclave*, tout en le prolongeant discursivement et géographiquement, est une situation emblématique d'une théâtralisation marquée par une exégèse religieuse de type néo-traditionaliste. En associant le message chrétien à l'interprétation prophétique du passé de l'esclavage, le *Joseph Project* s'appuie sur l'idée de l'existence d'une famille humaine « noire » ayant recueilli l'héritage moral incarné et transmis par le personnage de Joseph dans la *Génèse*. En quête d'une relation mémorielle entre une rhétorique panafricaine et la valorisation d'origines populaires authentiques, ce parcours de pèlerinage se veut autonome par rapport à celui de l'Unesco, présenté comme marqué par une égide aliénante. Ici, la recherche des « racines » bibliques est mise en relation spatiale avec les trajectoires de ceux qui se reconnaissent dans la diaspora et qui retournent en pèlerinage sur le prétendu sol ancestral pour simultanément graver leur identité africaine et l'inscrire dans une filiation purifiée de l'expérience de la traite. Mais cette action, nous dit Schramm, se heurte à un « chaînon manquant », à savoir l'absence de traces physiques et affectives permettant une véritable guérison/cicatrisation (« healing ») psychologique et historique. Car les descendants des anciens maîtres partagent avec ceux des esclaves un même espace social d'où sont absents à la fois un « victim tale » (p. 87) et un sentiment de solidarité diasporique.

Dans son texte⁵, Peter Probst s'intéresse aux changements de statut au fil des décennies, du « bois sacré » d'Osun dans la ville d'Osogbo au Nigeria. Son optique est moins centrée sur la fonction d'une « histoire aseptisée/expurgée » (« historical sanitization », p. 99) dont l'édification patrimoniale serait le vecteur, que sur les origines de l'institution d'un bois sacré consacré à la déesse Osun. Pour Probst, c'est le travail d'aménagement artistique produit à partir de la fin des années 1950 à Osogbo par la sculptrice autrichienne Suzanne Wenger, initiée au culte d'Osun, qui est à l'origine du prestige acquis par le site, classé patrimoine mondial par l'Unesco en 2005. Pourtant, d'après l'auteur, dès les débuts du 20^e siècle des créations plastiques et photographiques locales ont préfiguré la transmission contemporaine de la tradition. De nos jours, ces productions ont fini par représenter des supports d'une mémoire collective marquée par le « basculement d'un processus colonial de désenchantement vers un projet post-colonial de ré-enchantement » (p. 103). Les œuvres de Wenger tout comme les images de nombreux photographes qui les ont précédées auraient ainsi fourni au récit de la nation nigériane en construction des styles d'imagination. Elles auraient également permis la transformation de l'esthétique des cultes yoruba et de leur visibilité, leur conférant un nouvel éclat. De nos jours, les porte-parole de l'*Osogbo Heritage Council*, qui revendiquent ce lieu comme étant le leur, sont en désaccord quant à l'interprétation qu'il convient d'en donner. Dans une région à majorité musulmane, certains de ces dignitaires préfèrent insister sur les qualités reconnues par l'Unesco plutôt que d'insister sur le sens religieux du bois et du festival qui y est organisé chaque année. Une telle stratégie est révélatrice du glissement progressif des pratiques rituelles anciennes, officiellement re-sémantisées en tant que « mémoires vivantes ». Significative

5. « Picturing the Past : Heritage, Photography, and the Politics of Appearance in a Yoruba City », p. 99-125.

d'une désacralisation opérant comme une forme de ré-enchantement culturel, cette logique se heurte pourtant localement aux remontrances d'autres notables qui n'acceptent pas la réduction de leurs liturgies à un « héritage culturel ». Dans ce contexte, dont Probst illustre brillamment toute la complexité, les faits de la politique patrimoniale deviennent (en les perpétuant) des faits du religieux en transformant des mythes et des rites en tradition : « In actual political practice, deities function as role models for secular political allegiances, just as political allegiances function as models for the understanding of deities. » (p. 113).

Deux contributions sont également consacrées à la ville de Djenné au Mali, inscrite sur la liste de l'Unesco comme patrimoine mondial depuis 1988⁶. Les deux textes centrent leur analyse sur les technologies patrimoniales (« technologies of heritage » pour Rowlands, p. 129) et sur le rôle des élites impliquées (« heritage elites » pour Joy, p. 145) dans la gestion locale de sites socialement et architecturalement fragiles, comme dans le cas de Djenné. Dans cette ville historique du Sahel, la restauration de l'architecture menée par les autorités coloniales dans les premières décennies du 20^e siècle, a constitué une première reconnaissance de l'espace urbain comme étant un espace monumental. À ce propos, Michael Rowlands remarque : « [...] the restorative nostalgia that created « Soudanic » architecture for French metropolitan consumption became a site of postcolonial resistance and then subsequently a mode of reincorporation of a distinctive malian modernity. » (p. 131). Suite à la reconnaissance officielle de sa valeur d'héritage, un tel legs, à la fois religieux, colonial, national et mondialisé, doit être conservé dans un contexte où, d'un côté, les matériaux d'antan sont devenus difficilement repérables et, de l'autre, les relations de type communautaire entre les familles des anciens maçons et celles des propriétaires des maisons se sont estompées. En outre, de nouvelles formes d'identification rigoriste à l'islam ont produit des comportements allant à l'encontre des directives pour la préservation de ceux qui sont devenus biens culturels mais dont les origines sont marquées par des cérémonies fondatrices aujourd'hui taxées de « fétichisme ». La mission des élites patrimoniales est donc délicate. Les lieux investis par leur action restauratrice et valorisatrice, qui ont été façonnés par l'expérience coloniale, font désormais l'objet de tentatives diverses de mise en représentation de leur passé bien plus que de la répétition de celui-ci (p. 130). Effectivement, les politiques culturelles contemporaines visent davantage la mise en scène d'un décor historique que la restitution d'espaces jadis vécus et bâtis par leurs habitants. Par exemple, la perspective conservatrice promue par l'Unesco s'oppose *de facto* aux aspirations des propriétaires voulant agrandir et moderniser des maisons anciennes. Toutefois, comme le note Charlotte Joy, si ceux-ci utilisent la renommée de l'image architecturale de la ville pour investir (« dwell on ») le présent, leur appropriation physique et symbolique des lieux que l'appel à une époque vénérable permet d'opérer semble être significative quant au dynamisme individualiste et/ou collectif dont toute rhétorique traditionaliste peut être le moteur et qui se développe au sein de l'eurocentrisme constitutif du *World Heritage Project*⁷ (p. 157). À cet égard, Rowlands parle d'une radicalisation de la catégorie d'authenticité, matérialisée à Djenné par des actes de construction et de rénovation (p. 141).

6. Michael Rowlands, « Entangled Memories and Parallel Heritages in Mali », p. 127-144 ; Charlotte Joy, « 'Enchanting Town of Mud' » : Djenné, a World Heritage Site in Mali », p. 145-159.

7. L'expression *World Heritage Project* identifie d'une manière générale l'action de l'Unesco consistant à classer des biens culturels ou naturels comme patrimoine de l'humanité.

Le label de patrimoine immatériel appliqué à des rituels de masques est analysé avec finesse par Ferdinand de Jong⁸. L'auteur s'intéresse au rituel d'initiation masculine Kangurang, reconnu depuis 2005 comme « Chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel » dans la région frontalière de la Casamance, entre le Sénégal et la Gambie. Ici, c'est le caractère initiatique et secret de la danse qui semble justifier la reconnaissance de sa valeur culturelle. Là où, en des termes durkheimiens, c'est l'interdit de toute forme de contagion profane qui fabrique du sacré, nous observons que, d'une manière apparemment contradictoire, des nouvelles formes folkloriques (exotériques et publiques) de mascarade opèrent d'après de Jong comme une restauration du régime de révélation du sacré. Si la rareté coutumière des sorties de masques était censée garantir leur prestige, aujourd'hui, la reproduction « culturalisée » et touristique de leurs occurrences, orchestrée par les élites patrimoniales nationales, est devenue l'enjeu d'une canonisation conflictuelle au sein de la société locale. La reconnaissance publique de l'immatériel qui se cacherait derrière le masque est donc assumée comme un nouveau support de son aura. La notion même de ce qui est *visiblement* secret, c'est-à-dire de ce que tout le monde sait et qu'une partie de l'assistance doit feindre d'ignorer est réactivée grâce à la reconnaissance de la qualité intangible et invisible dont le simulacre serait le réceptacle. À travers la redéfinition de l'espace culturel, nous observons des nouvelles formes de différenciation de l'auditoire, avec une scission implicite entre ceux qui peuvent observer le masque comme un spectacle (les visiteurs étrangers ou nationaux de marque) et ceux qui doivent en avoir peur et le fuir (une partie de la population locale).

Alors que le travail d'identification de l'Unesco vise surtout la sélection, la conservation et la mise à jour de la « tradition », du point de vue de ses actants, la cérémonie mise en spectacle est certes investie de la recherche d'un équilibre avec la « modernité », mais aussi vécue comme un espace permettant l'élaboration de métaphores inédites (p. 174). Ainsi, la pratique rituelle revêt de nouvelles significations symboliques liées à des conjonctures mémorielles contemporaines, comme celles qui rattachent le passé de la tradition africaine au présent des pèlerinages diasporiques entrepris par des groupes d'afro-américains. Dans ce cadre, le renouveau de la sacralité du culte secret cohabite avec une pratique visuelle de la contemplation de la violence ritualisée dont le masque peut être le médium. Comme le montre le récit et les images illustrant des jeunes masqués en sujets ethnographiques et en ethnographes, une telle contemplation peut véhiculer de formes d'auto-distanciation ironique de la part des acteurs sociaux impliqués. Ainsi, la réflexivité s'actualise dans la performance à travers la réciprocité des regards (« through mimesis of gaze, reflexivity is embodied in performance » p. 181). De Jong conclut : « They masquerade *as* intangible heritage. » (p. 182).

Le thème de la médiatisation d'un passé immémorial devenu une source de prestige est repris par Dorothea E. Schulz⁹. Son texte examine le succès de l'émission malienne *Terroir* qui diffuse, depuis désormais 25 ans, des reportages sur les diverses aires « traditionnelles » du pays. L'auteure analyse ce phénomène populaire en relation avec les diverses étapes de la construction nationale post-coloniale de l'État malien. Ainsi, elle s'interroge sur les différents idiomes de l'appartenance et de l'autochtonie produits par les politiques culturelles. En

8. « A Masterpiece of Masquerading : Contradictions of Conservations of Intangible Heritage », p. 161-184.

9. « From a Glorious Past to the Lands of Origin : Media Consumption and Changing Narratives of Cultural Belonging in Mali », p. 185-213.

focalisant son attention sur la cohabitation des processus de flux et de fermeture à l'œuvre dans la valorisation et l'édification d'entités originelles, Schulz relève que ce qui est envisagé comme des coutumes singulières réside moins dans une référence immuable au passé que dans la capacité d'adhérer aux mutations en cours. Cette qualité serait maintenant reconnue comme le substrat véritable d'une continuité historique entre le passé et ses héritiers ; qualité que, de nos jours, la notion de patrimoine immatériel serait sensée interpréter et véhiculer. De par la valorisation médiatique de cette notion, les élites traditionalistes (souvent composées en grande majorité par des citadins) négocient, à une échelle nationale, leur identification locale à la reconnaissance simultanée de leur « terroir » *et* de leur condition moderne. L'intangibilité de l'héritage apparaît alors être le produit de l'institution d'émotions visant à susciter des sentiments d'appartenance (et de reconnaissance) au moyen de l'investissement sur des *audiences*. Dans ce cadre, nous dit l'auteure, il est possible d'observer une « technologie de la médiation orale » (« technology of aural mediation » p. 192) qui a commencé à se développer à travers la diffusion de programmes radio promouvant des pratiques ritualisées converties en productions artistiques et identitaires. Une telle tendance s'est accentuée et modifiée suite à l'avènement de l'émission télévisée qui donne à voir la mise en scène des spécificités culturelles et religieuses, politiquement communiquées par leurs acteurs/inspirateurs au *reste* de la nation.

Ramon Sarró examine les mutations politiques que la société бага en Guinée a vécu à partir du processus de décolonisation¹⁰. Le régime de Sékou Touré ayant interdit pendant vingt-six ans (1958-1984) toute forme de pratiques dites animistes, le retour aux sources de la tradition ancestrale se fait aujourd'hui selon des modalités paradoxales. À la démystification des cultes aurait succédé leur accession à la chaîne patrimoniale qui a fini par opposer les anciens détenteurs des « secrets » de la transmission orale et initiatique du savoir aux jeunes générations qui aspirent à intégrer la culture populaire dans les flux de la globalisation. Un tel clivage affecte également les actuelles politiques identitaires réactivant la distinction – mise à mal par la transformation nationaliste et post-coloniale de la coutume imposée par Sékou Touré – entre les « maîtres de la terre » autochtones et les groupes sociaux qui leur étaient inféodés. Et pourtant, la dynamique de folklorisation qui fut le fait de l'État totalitaire se prolonge, tout en changeant de signe, à travers les tentatives d'indigénisation de leur passé dont les élites contemporaines sont devenues les actrices principales. En ce sens, la rhétorique actuelle relative à la découverte d'un héritage immatériel propre aux rituels de masques бага permet, comme nous l'avons déjà vu plus haut, de faire ressortir leurs narrations mythiques et leurs généalogies.

La dernière contribution de l'ouvrage est celle de Paul Basu¹¹. L'auteur revient sur la question de la cohabitation de mémoires collectives censées être communautaires (ou incorporées) et des mémoires officielles. En nuanciant le propos d'autres chercheurs ayant travaillé en Sierra Leone, Basu affirme qu'entre ces deux formes supposées par certains comme étanches, il est possible d'observer une synchronisation et une articulation. Les lieux symboliques de cette mémoire hétérogène et trouble qu'il observe sont : le Cotton Tree de Freetown, devenu une icône de l'histoire du pays et du processus de réconciliation national qui a suivi la fin de la guerre civile en 2002 ; la figure et le « nom de guerre » de

10. « Demystified Memories : The Politics of Heritage in Post-Socialist Guinea », p. 215-227.

11. « Palimpsest Memoryscapes : Materializing and Mediating War and Peace in Sierra Leone », p. 231-259.

Bai Bureh, s'identifiant à un héros de la lutte pour l'indépendance et devenu une figure mythique au centre de plusieurs formes de réappropriation ; les monuments commémorant l'avènement de la paix ; enfin, les fosses communes découvertes après la fin de la guerre. Basu observe la quête de catharsis collective à l'œuvre dans les discours institutionnels mais également dans des pratiques populaires et locales d'appréhension d'un passé douloureux très récent, nécessitant non seulement plusieurs réécritures concomitantes de l'histoire, mais aussi la constitution de paysages mémoriels « continually 'overwritten' » (p. 254). Une telle sur-écriture du passé, où l'histoire imprimée (ou à publier) négocie son autorité avec la réélaboration de traditions « authentiquement » en mesure d'affirmer leur modernité performative, me semble à la fois conclure et synthétiser l'originalité d'une analyse collective sur des héritages réclamés, c'est-à-dire sollicités, exigés, revendiqués comme locaux et rendus publics.

L'ouvrage apporte un éclairage original sur la réception d'une notion à l'origine bureaucratique comme celle de patrimoine dans des contextes qui en sont des récipiendaires « exotiques ». Du point de vue ethnographique, les rapports d'échange et de concurrence entre les configurations internationales et nationales de mise en valeur de biens culturels et des interprétations émiqes, jouées et vécues, de la tradition sont interrogés avec pertinence. Des inventions mémorielles, implicites ou délibérées, sont observées par les auteurs au prisme d'imaginaires qui peuvent se concrétiser à travers des fictions où les faits sociaux du passé de la culture *reviennent* à leurs « héritiers » en tant que vecteurs potentiels de modernité et de développement. Dans ce cadre, le regard du chercheur (et du lecteur) est autant attiré par les espaces conflictuels à l'intérieur desquelles ces créations se donnent à voir que par le foisonnement de leurs significations.

Les recherches réunies par Ferdinand de Jong et Michael Rowlands nous suggèrent que toute tentative d'objectiver la notion d'immatériel comme un absolu conceptuel ne peut correspondre qu'à la reprise d'une opposition factice entre des réalisations culturelles physiques et des pratiques ou valeurs dites « intangibles ». Une anthropologie croisée de l'immatériel patrimonial et des mémoires contemporaines de l'immatériel semble pouvoir empêcher les analyses trop approximatives ou défectueuses dont une telle opposition est souvent le vecteur. En ce sens, les perspectives développées par *Reclaiming Heritage* nous aident à interroger, à une échelle désormais globalisée, la relation entre les usages de la notion de l'immatériel patrimonial et les représentations de biens dits matériels dans les textes officiels de l'Unesco.

Loin d'être son altérité non monumentale, l'immatériel de l'héritage culturel subsume la matérialité nécessaire à l'édification de tout domaine patrimonial. Il serait alors l'effet social de la fabrication d'une continuité historique ou mémorielle rendue signifiante aussi bien par des opérations de classement et d'exposition que par des pratiques rituelles et folkloriques qui les inspirent et qui s'en inspirent. Les auteurs du livre nous encouragent à penser l'efficacité symbolique de l'autorité médiatique des écritures érudites, de la photographie, de la télévision, de la sculpture, des institutions muséales et des cérémonies commémoratives

à l'épreuve de contextes ethnographiquement situés où les acteurs locaux re-actualisent constamment des formes de (auto)distanciation théâtrale de leur culture.

La mémoire sociale de l'immatériel participe ainsi des procédures contemporaines d'inventaire de la *tradition* mettant en scène l'aura perdue des origines dans ce qui est invisible (et indicible) à tout groupe ou acteur social : son présent. Mais au travers des nouvelles formes d'observance du passé qu'il englobe *a posteriori*, l'immatériel du patrimoine est l'effet d'une vision mondialisée s'appuyant également sur un usage méta-temporel du foyer « originel » de la tradition. Dans ce cadre, les ressources en jeu, qu'elles soient touristiques, diasporiques, idéologiques ou officielles, contribuent toutes à l'institution d'espaces alternatifs, publics et communs, de l'imagination identitaire.