



## **Civilisations**

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

**61-1 | 2012**

**Au-delà du consensus patrimonial**

---

# De l'ambiguïté de la passation

**Manon Istasse**

---



### **Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3120>

DOI : 10.4000/civilisations.3120

ISSN : 2032-0442

### **Éditeur**

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

### **Édition imprimée**

Date de publication : 22 décembre 2012

Pagination : 147-153

ISBN : 2-87263-038-4

ISSN : 0009-8140

### **Référence électronique**

Manon Istasse, « De l'ambiguïté de la passation », *Civilisations* [En ligne], 61-1 | 2012, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3120> ;

DOI : 10.4000/civilisations.3120

---

## *De l'ambiguïté de la passation*

Manon ISTASSE

Il est facile, et trop courant, de critiquer un écrit scientifique pour ce qu'il n'est pas, pour ce qui n'y figure pas pour diverses raisons (choix théoriques et épistémologiques, affinités personnelles, contraintes éditoriales), et ce malgré toutes les précautions prises par l'auteur dans la présentation des limites de son travail et de son texte. Ce fameux « oui, mais » qui, de la défense d'une thèse de doctorat à la rédaction d'un article en passant par les conférences, est prononcé et/ou écrit presque systématiquement. Dès lors, plutôt que de faire remarquer un manque, il semble plus constructif d'ouvrir une porte et de créer un dialogue. Et de faire porter la critique non pas sur ce qui « manque », mais sur comment « ce qui est » a été fait. C'est dans cette optique que je voudrais situer ma discussion de cet ouvrage. En effet, loin d'ouvrir de larges débats théoriques, la collection d'articles réunis par Gaetano Ciarcia s'apparente plutôt à un passage en revue de différentes manières de faire de l'ethnologie *de et avec* des passeurs.

Ainsi, l'ouvrage collectif *Ethnologues et passeurs de mémoires* fait suite à deux années de séminaire interdisciplinaire et à un colloque international (*Passeurs de patrimoine – Ethnographie et histoire des « personnes-ressources »*) tenu en octobre 2009. Suite notamment au tournant linguistique des années 1980 et à un débat sur la production de savoir illustré par Geertz (1986) notamment, et dans le cadre d'un mouvement qui ne cesse de s'élargir depuis, la production de savoir local s'est ouverte à de nouveaux acteurs : l'historien, l'érudit local, l'informateur clé, ne sont plus les uniques « personnes-ressources » et productrices ou relais de savoir. Il faut désormais tenir compte d'autres 'passeurs'. Mais qui sont-ils ? Ils sont, selon Ciarcia (p. 7, souligné par l'auteur), ceux qui authentifient, « sous forme d'héritage, les qualités *culturelles* d'un passé lointain ou récent » sans en être des professionnels. Ils ont ce statut intermédiaire entre l'expert et le profane, entre l'incarnation du passé et de souvenirs, et la fabrication de savoir et de mémoires. Le passeur est aussi un « miroir du discours ethnologique et des phénomènes d'institution de l'héritage culturel » (p. 9). Ne se réduisant ni au trésor vivant dépositaire de mémoire (Adell) ni à l'informateur privilégié de l'ethnologue qui ne passe et ne produit de savoir que dans sa relation avec le chercheur (Dassié et Garnier), le passeur, n'ayant pas besoin des institutions scientifiques pour produire et diffuser ses mémoires et ses savoirs, permet aussi un retour réflexif sur la pratique ethnologique. Le texte de Dassié et Garnier sur

l'instrumentalisation du chercheur par les passeurs afin d'atteindre certains objectifs et/ou de légitimer leurs actions, le texte de Chandivert sur l'engagement du chercheur, ou encore celui de Puig concernant la collecte de matériaux, s'inscrivent dans cette tendance réflexive. Le chercheur n'est pas seulement un expert étudiant une situation, mais est engagé dans cette situation et est lui-même une « personne ressource ».

C'est l'ambiguïté qui caractérise le passeur que je voudrais retenir ici comme angle pour commenter l'ouvrage. L'ambiguïté se marque tout d'abord au niveau de la terminologie : passeur, mais également personne-ressource, homme-patrimoine, amateur, informateur, hommes-références, entrepreneurs de mémoire, passeurs culturels, spécialistes, sont autant de substantifs désignant ces passeurs dans l'ouvrage. Cette terminologie reflète en effet le fait qu'il est d'abord question d'hommes et non de femmes dans cet ouvrage, même si certains termes peuvent convenir à des femmes. En d'autres termes, le livre se focalise largement sur des hommes, exception faite de l'étude de Sagnes sur les Arlésiennes. Si les différences relatives au lieu, à la génération, à la conception du passé, ou encore à l'objectif politique sont abordées, la problématisation des différences de genre reste largement absente. Ainsi, Dassié et Garnier rendent par exemple compte de leur étude de la mémoire de l'immigration en écrivant au féminin, mais insistent davantage sur l'onction fournie par leur statut d'universitaire dans leur relation aux passeurs. Mon point n'est pas ici de défendre une position féministe, mais d'interroger cette présence essentiellement masculine des passeurs de mémoires : doit-on en déduire que, en anthropologie, la place dévolue aux femmes dans les pratiques de « passations » suit la règle du masculin l'emporte ? Ou reflète-t-elle une visibilité ou un investissement majoritairement masculin du domaine mémoriel et patrimonial ? Une ethnographie des passeurs consacrerait-elle, même involontairement, un retour à une « ethnographie des vieux hommes » interlocuteurs privilégiés de l'anthropologie ? Si les textes réunis témoignent d'une distance prise par rapport à la vieillesse des interlocuteurs (les passeurs sont parfois de jeunes hommes), leur genre perpétue une certaine tradition anthropologique. En effet, si les politiques de promotion culturelle soulignent généralement le rôle des femmes dans la valorisation du patrimoine (je pense notamment aux coopératives et associations féminines qui fleurissent dans divers domaines artisanaux), l'étude du genre féminin dans le domaine patrimonial et mémoriel se cantonne généralement au milieu rural ou aux pays dits du Sud, au rôle de la femme en tant que gardienne perpétuant la tradition dont les hommes se détournent (par exemple, la femme comme pilier de transmission dans le cadre des politiques de l'Unesco), ou encore à la relation juridique et légale entre femmes et patrimoine (par exemple, l'inégalité entre les droits de l'homme et ceux de la femme en tant qu'héritiers ou dans l'accès au patrimoine). Si présence mémorielle des femmes il y a, cette présence semble limitée dans les écrits anthropologiques dès que les aspects politiques (revendication et instrumentalisation) et actif (au delà du gardiennage) sont en jeu.

L'ambiguïté relève aussi de la multiplicité : multiplicité des voix, régimes et acteurs dans l'arène mémorielle, multiplicité des approches retenues par les chercheurs (typologie, biographie, réflexivité sur la pratique anthropologique, etc.). Ainsi, certains auteurs présentent une typologie des passeurs. Adell, prenant comme exemple les Compagnons du Tour de France, établit quatre catégories de passeurs

(passeurs d'idées, d'objets, d'expériences, de valeurs) sur base de cinq critères relatifs à leur action de transmission : moyens, lieu et moment, enjeu, attitude de leur communauté, rapport aux savants. Tornatore, basant sa typologie sur les engagements et attachements autour du haut-fourneau d'Uckange, prend comme critères les ressources mobilisées et les valeurs qui mobilisent pour, en répondant à la question « mais que se passent-ils », définir six types d'expertise : ouvrière, technicienne, politique, historienne-patrimoniale, artiste, et socio-anthropologique. D'autres auteurs, inscrits dans une approche plus biographique, font face à l'ambiguïté en présentant les ruptures constitutives de la position et du rôle de 'passeur'. Rupture aussi bien spatiale, comme dans le cas des passeurs culturels de Nouvelle-Calédonie et de Polynésie-Française partis étudier en France avant de devenir les protagonistes d'un réveil des cultures autochtones (Aria et Favole), que rupture temporelle, avec par exemple les nouvelles générations commémorant les républicains espagnols en Languedoc-Roussillon (Moulinié), ou encore rupture sectorielle, lorsque les artistes deviennent des passeurs d'une mémoire qui ne leur est pas propre (Tornatore 2000). La porte des rapports au passé est alors ouverte, et cette nécessaire rupture n'est pas étrangère à cet autre rapport au passé qu'est l'attachement au patrimoine. Comme le souligne Dassié (2006), cette rupture permet une comparaison de ce qui est sien ou passé avec ce qui est autre ou présent, et donc de s'engager en faveur de ce qui est perçu comme menacé de disparition. D'autres auteurs, tels Barbe et Tornatore (2006) ou Heinich (2009) soulignent le rôle des émotions, du choc émotionnel, dans l'engagement d'un individu pour le patrimoine. Selon Heinich (2009), les émotions rapprochent experts et profanes dans leur attachement au patrimoine, mais les experts doivent les objectiver dans leur pratique quotidienne à l'aide de critères et de valeurs autorisés. L'émotion se présente alors comme une alternative à l'expertise dans la fabrique du patrimoine. Aussi, nostalgie (Berliner 2010), sentiment de perte (Dassié 2006) sont autant d'affects intervenant dans le rapport au passé, mais que les auteurs du présent ouvrage mettent entre parenthèse pour se focaliser sur des motivations plus matérielles (ressources), idéologiques (valeurs), ou politiques (instrumentalisation).

L'ambiguïté se marque également dans le statut du passeur, statut qui est celui d'intermédiaire. Intermédiaire entre experts et non-experts en premier lieu, posant la question du rapport entre savoirs experts et savoirs locaux, tant en ce qui concerne leur relation que leurs conditions de production et leurs statuts dans la production scientifique. Comme le précise Ciarcia, les passeurs ne sont pas des agents officiels de la patrimonialisation, mais sont des « auteurs de tradition » qui mobilisent des références hétéroclites et possèdent la capacité à se projeter dans les discours des autres et à produire un savoir extraverti (destiné à des observateurs extérieurs). Par exemple, les passeurs de l'Océanie française intègrent non seulement les savoirs anthropologiques qu'ils ont appris lors de leurs études en France, mais aussi un discours religieux et institutionnel (celui des institutions françaises), et des connaissances historiques (Aria et Favole). La question de l'expertise est alors posée, expertise définie par Tornatore comme la « capacité à parler – à parler de et à agir –, à se faire le porte-parole de sa vie en valeur » (p. 82). Cette capacité à 'parler de' est rendue légitime non seulement par certains savoirs acquis par des voyages ou formations diverses, mais aussi le fait de vivre dans et d'être originaire d'un lieu donné. Les diverses biographies de passeurs

mettent d'ailleurs l'accent sur la capacité d'expertise acquise par les passeurs du fait qu'ils sont des « enfants du pays ». Les passeurs connaissent le lieu dont ils parlent pour y vivre ou y avoir vécu, et agissent et produisent un savoir destiné à la fois aux gens du lieu et aux individus extérieurs (que ce soit dans la présentation d'objets dans un musée, les revendications d'indépendance, l'écriture de livres). Il en va ainsi avec certains passeurs, dont l'activisme politique principalement, entraîne leur association avec un lieu et son histoire, à l'instar des Arlésiennes d'Arles, ou de Henri Hiro et Duro Raapoto en Polynésie-Française.

N'étant pas des agents officiels de la patrimonialisation, les passeurs n'en ont parfois pas moins la volonté, à l'instar des Compagnons du Tour de France, d'élever leurs valeurs et gestes au rang de patrimoine. Cette volonté ouvre la question de l'institutionnalisation du patrimoine initiée par des non-experts. Heinich (2009) s'est intéressée au travail des experts de l'inventaire du patrimoine culturel français dans la chaîne patrimoniale, à leurs critères et valeurs, et à l'objectivation de leur pratique. L'intérêt de l'ouvrage est alors de présenter cette mise en patrimoine en prenant comme point de départ le côté non-expert. Est ainsi soulevée, mais sans être nommée comme telle, la problématique des systèmes experts. Dans un monde décrit comme certains comme de plus en plus gouverné par des systèmes experts (Giddens 1994), tant au niveau des techniques (Akirch 1991) que dans le monde du travail (Poitou et Chabot 1989) ou de la médecine (Hardey 2004), une focalisation sur les intermédiaires introduit une certaine complexité dans la production et l'utilisation de savoirs, et souligne l'agencité des acteurs. Les intermédiaires, ou médiateurs, tant humains que non humains, et leur rôle, ou impact, ont de longue date été étudiés en sciences sociales, trouvant des champs privilégiés dans l'étude de la communication (Kaufert 1990) et l'étude du langage (Flahaut 1978). Leurs capacités ont peu à peu été prises en considération (Akrich 1993 ; Latour 1997), jusqu'à en faire des acteurs non négligeables dans ce que Hennion (1993) appelle une sociologie de la médiation ou dans ce courant caractérisé par la pluralité des mondes entre lesquels les acteurs humains et non humains circulent (Dodier 1991). Quittant le domaine des techniques et de l'expertise, la médiation n'est donc plus considérée comme une déformation, mais peut mener à une certaine créativité, comme le montrent Aria et Favole en soulignant que les passeurs culturels océaniques étaient porteurs d'une vision créative de la société, prônant non pas un retour à la tradition afin de défendre une identité, mais mêlant diverses références afin d'en présenter une nouvelle vision.

Le statut d'intermédiaire se donne également à voir au niveau de la (ré)appropriation de la culture, posant la question de la tension entre transmission du passé et construction dans le présent. En effet, comme le souligne Ciarcia dans l'introduction, les passeurs se situent entre « l'incarnation des souvenirs » et la « fabrication de savoir », et Tornatore définit l'une de leurs fonctions comme l'institution d'un « passé-présent ». Cette qualité construite de leur pratique relève du regard anthropologique, les passeurs se considérant souvent comme des transmetteurs (Chandivert). La question de la transmission est de fait commune à de nombreux articles. Non seulement la transmission verticale entre générations (formation des apprentis du Tour de France) qu'horizontale entre acteurs de la même génération. Plus qu'à une transmission lisse, c'est aux situations intermédiaires intervenant dans l'apparente linéarité du processus

(Choron-Baix 2000), entendu comme processus consistant à « faire passer quelque chose à quelqu'un » (Trepas 2000 : 362) que s'intéressent les auteurs. Certains parlent d'invention de tradition (Demanget), de folklorisation de la culture, ou de ritualisation de la culture (Alévêque). Demanget, sans la mentionner comme telle, pose la question de la « staged authenticity » (MacCannell 1989) à destination des touristes, lesquels ont joué un rôle non négligeable dans la perpétuation des pratiques chamaniques au Mexique. Sagnes met en évidence cette tension dans la pratique des Arlésiennes, entre le respect de règles de costumes fixées dans des écrits, et la liberté individuelle de démarcation et de personnalisation de son costume, menant à son évolution au fil du temps. Lenclud (1987) avait déjà souligné cette tension entre fixation par écrit et écart par rapport au modèle, mettant l'accent sur l'instrumentalisation dans le présent de traditions présentées comme ancestrales.

Cette instrumentalisation politique du passé en tant que ressource pour changer les conditions présentes est une thématique commune à de nombreux articles. Selon Dassié et Garnier (111), « [l]e passeur n'est plus celui qui permet à l'étranger d'accéder au savoir indigène mais un être singulier qui exerce ses fonctions au profit des membres de la communauté à laquelle il appartient ». Son savoir n'est donc plus inscrit dans la chaîne de production de la connaissance scientifique, mais est indépendant de ce genre d'entreprise et, encore une fois, en relation avec le lieu et surtout l'identité d'un groupe humain. Cette qualité de porte-parole d'un groupe pose alors une autre question, celle de la défense identitaire et de l'engagement politique du passeur. De fait, bon nombre de textes de l'ouvrage font la part belle à une lecture politique de la pratique des passeurs. Cette dernière est en effet soit ouvertement politique, comme dans le cas des revendications culturelles en Polynésie-Française décrites par Alévêque, soit l'est indirectement. Par exemple, en mettant en ordre la culture, les passeurs entrent dans des rapports de forces. Ainsi, Demanget décrit les pratiques chamaniques des Indiens mazatèques du Mexique comme un contre-pouvoir, car n'étant pas inscrites dans le même régime de vérité et de légitimation que celui du pouvoir officiel, et créant ainsi un pouvoir subversif. La dimension politique est également soulignée dans les articles présentant l'instrumentalisation du chercheur par les passeurs. Aussi bien Lenclud concernant la tradition (1987) que Babadzan (2001) concernant le patrimoine, avaient mis en évidence l'utilisation du passé comme ressource et son instrumentalisation dans le présent. Ainsi, en se focalisant sur les pratiques, les acteurs et les enjeux de la construction de mémoire dans le présent, les auteurs font la part belle aux rapports entretenus avec le temps, aux rapports politiques entretenus entre les acteurs, mais en oubliant parfois les rapports entretenus avec l'environnement matériel. Objets et dispositifs (au sens ou l'entend Hennion) ne sont qu'effleurés. Si Tornatore mentionne le dispositif, c'est dans une acceptation foucauldienne de stratégies et de jeux de pouvoir en lien avec la production de savoir. Les objets sont présents en tant qu'éléments dans les musées (Adell), livres écrits par les passeurs (Martel) ou objet frontières entre acteurs (Tornatore), mais non en tant qu'eux-mêmes dépositaires d'une certaine mémoire et venant de ce fait appuyer, renforcer et diffuser la pratique des passeurs humains.

\*\*\*

Je n'entends pas prendre une position unique à l'égard de cet ouvrage, qui présente la qualité d'aborder une diversité d'objets d'étude (langues 'du pays', migrants, hauts-fourneaux, rites de possession, recueils de musique) pour évoquer les passeurs de patrimoines. Pourtant, et c'est là tout le risque des ouvrages collectifs, j'ai retenu deux réserves dans la manière de procéder. La première porte sur la régulation de la polyphonie : la diversité des sujets abordés, de la terminologie utilisée, des approches développées, peuvent laisser le lecteur avec une impression de manque de cohérence, d'introduction de multiplicité sans tentative d'en faire une complexité à comprendre. Ainsi, et au-delà du patrimoine comme « objet frontière » pour reprendre une expression de Tornatore (2000), s'il est possible de parler du passeur comme notion frontière, et si cette frontière est clairement dessinée par les auteurs de la première partie de l'ouvrage, la définition et la place du passeur se brouillent dans la seconde, et les typologies ne sont pas mobilisées. Le lecteur peut être perdu, ou perdant, dans le jeu du 'qui est qui'. Des questions comme « qui est le passeur » ou « quel type de passeur est ici mis en évidence » restent en suspens après lecture de certains articles. Le second bémol est relatif à la terminologie utilisée pour qualifier le rapport au passé : authenticité, tradition, mémoire, culture, patrimoine, héritage, transmission... sont mobilisés par les auteurs sans en donner de définition, comme s'ils coulaient de source et allaient de soi pour tous, et qu'on pouvait se passer facilement de moments d'explicitation conceptuelle. Or, par souci d'affinage de l'effort entrepris notamment en termes de typologie, et afin de favoriser la comparaison avec d'autres recherches concernant le rapport au passé et au temps, l'ouvrage aurait pu gagner à une meilleure définition de ces termes, ou à tout le moins à leur mise en relation. Une conclusion aurait à cet égard été bienvenue. Enfin, les sujets abordés attestent d'une approche essentiellement masculine de la mémoire et des passeurs. La problématisation de la question du genre fait défaut, là où un ouvrage collectif aurait permis d'aborder le genre féminin dans sa pluralité et sa diversité, un thème encore trop souvent absent dans les études consacrées au patrimoine.

Ce faisant, l'ouvrage s'avère néanmoins fidèle à ce qu'il propose dans son introduction, à savoir une ethnographie des passeurs. Les textes rassemblés ne prétendent à aucun grand développement théorique, à aucun rattachement conceptuel majeur, mais plutôt à une description de pratiques et d'acteurs rencontrés au cours d'investigations ethnographiques diverses. Ambiguïté, due à des multiplicités, et médiation, entendue comme intermédiation, sont à mon sens ce qui rassemble ces descriptions. Multiplicité des termes utilisés pour décrire les passeurs, multiplicité des acteurs et situations investigués ainsi que des approches retenues par les auteurs. Médiation dans le statut du passeur en tant qu'intermédiaire entre profanes et experts, en tant qu'intermédiaire dans les chaînes de patrimonialisation et de transmission. Cette double caractéristique est à mon sens de prime importance dans l'approche des passeurs, afin de montrer la complexité des processus dans lesquels ils sont pris. Ne désirant pas le moins du monde critiquer ce que cet ouvrage n'est donc pas, je terminerai en saluant l'effort de rassemblement des textes opérés.

## Références citées

- Babadzan, A., 2001. « Les usages sociaux du patrimoine », *Ethnologies comparées* 2, sur [<http://alor.montp3.fr/cerce/r2/a.b.htm>], consulté le 15/03/2008.
- Barbe, N. et J.-L. Tornatore (dir.), 2006. *Les formats d'une cause patrimoniale. Émotions et actions autour du château de Lunéville*, ministère de la Culture et de la Communication, Paris, Rapport inédit.
- Berliner, David, 2010. « Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (rdp Lao) », *Terrain* 55 : 90-105.
- Choron-Baix, Catherine, 2000. « Transmettre et perpétuer la tradition », *Ethnologie française* 3 : 357-360.
- Clemente, Pietro, 2009. « Armungia, pays de quelqu'un », in Daniel Fabre et Anna Iusso, *Les monuments sont habités*, 215-234. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Dassie, Véronique, 2006. « Une émotion patrimoniale contemporaine : le parc de Versailles dans la tempête », sur [<http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00501999/en/>], consulté en décembre 2010.
- Dodier, Nicolas, 1991. « Agir dans plusieurs mondes », *Critiques* 529-530 : 427-458.
- Flahaut, François, 1978. *La parole intermédiaire*, Seuil, Paris.
- Giddens, Anthony, 1994. *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris.
- Hardey, Michael, 2004. « Internet et société : reconfiguration du patient et de la médecine ? », *Sciences sociales et santé* 22 (1) : 21 - 43.
- Heinich, Nathalie, 2009. *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- Hennion, Antoine, 1993. *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris : Métailié.
- Kaufert, J.-M., 1990. « Sociological and Anthropological Perspectives on the Impact of Interpreters on Clinician/Client Communication », *Santé Culture* 7 (2-3) : 209-235.
- Latour, Bruno, 1997. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La Découverte.
- Lenclud, G., 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* 9 : 110-123.
- Maccannell, D., 1989 [1976]. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New-York : Schocken Books.
- Poitou, J.-P., et C. Chabot, 1989. « De l'analyse des situations de travail au système expert », *Communication au Colloque Travail et pratique langagières, 25-26 avril 1989* : 88-99.
- Tornatore, J.-L., 2000. « Le patrimoine comme objet-frontière », in *De la connaissance à la gestion du patrimoine*, Actes des journées rencontres entre Parcs naturels régionaux et services de la Direction de l'Architecture et du Patrimoine, Paris.
- Treps, Marie, 2000. « Transmettre : un point de vue sémantique », in *Ethnologie française* 3 : 361-367.