



Julia Csergo, Christian Hottin et Pierre Schmit (dir.)

## Le patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales

Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, septembre 2012

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

---

# Le patrimoine culturel immatériel entre contrôle et émancipation

Jean-Louis Tornatore

---

DOI : 10.4000/books.editionsmssh.16434

Éditeur : Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Lieu d'édition : Paris

Année d'édition : 2020

Date de mise en ligne : 12 mai 2020

Collection : Ethnologie de la France et des mondes contemporains

ISBN électronique : 9782735126712



<http://books.openedition.org>

### Référence électronique

TORNATORE, Jean-Louis. *Le patrimoine culturel immatériel entre contrôle et émancipation* In : *Le patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales : Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, septembre 2012* [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2020 (généré le 14 mai 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionmssh/16434>>. ISBN : 9782735126712. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionsmssh.16434>.

---

Ce document a été généré automatiquement le 14 mai 2020.

---

# Le patrimoine culturel immatériel entre contrôle et émancipation

Jean-Louis Tornatore

---

- 1 Cette année marque le dixième anniversaire de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, dispositif patrimonial qui a fait et fait couler beaucoup d'encre et qui constitue un domaine des *heritage studies* en pleine expansion dans lequel les anthropologues sont fortement investis<sup>1</sup>. Les raisons de cet intérêt ont été dites. Dans l'ouvrage qu'elle a dirigé, consacré aux enjeux de cette nouvelle catégorie, Chiara Bortolotto suggère que ceux-ci tiennent au « trouble » que le dispositif-PCI a jeté dans le monde policé et eurocentré du patrimoine (Bortolotto 2011). Eurocentré, parce que le patrimoine fait la part belle au monument de l'art et de l'histoire qui s'élève dans sa matérialité et dans son exceptionnalité. Policé, parce que les politiques patrimoniales ont pris leur essor en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle et se sont développées sur la base d'une alliance entre science et administration. En ce sens, le patrimoine est bien un dispositif, au sens que Michel Foucault a donné à ce mot : situé au croisement du savoir et du pouvoir, il est un agencement performatif, une « machine de gouvernement » destinée à produire des sujets (Agamben 2014 : 42). Or voilà que la Convention de l'Unesco serait venue remettre en cause ce bel ordonnancement, c'est-à-dire l'arrangement du dispositif et l'arrangement que crée le dispositif, invitant l'anthropologue à y porter son regard distancé.
- 2 Je voudrais développer mon propos à partir de cette idée du « trouble du patrimoine culturel immatériel » et particulièrement sur le point suivant : sous l'effet du trouble, le patrimoine reste certes un dispositif, mais ce dispositif a gagné en indétermination : il n'est pas seulement une machine à produire des sujets du point de vue d'une puissance publique, mais il est aussi un moyen par lequel les sujets peuvent se produire eux-mêmes et coproduire leur relation au monde. Il est à la fois un instrument de contrôle et un moyen d'émancipation.
- 3 Il me faut tout d'abord préciser la perspective dans laquelle je peux énoncer cette proposition. Je n'ai pas de théorie explicative qui me permettrait de commenter d'un ton pénétré l'engouement fin de siècle poursuivi en ce début de millénaire pour le

passé et le patrimoine. Le patrimoine est peut-être un phénomène de la modernité (Bendix 2011), mais je ne sais pas si son emballement à la fin du siècle dernier est une réponse à la surmodernité, comme certains auteurs ont pu l'avancer ; je n'ai pas d'avis sur la question et là encore je ne cherche pas à en avoir car pour moi, là n'est pas le problème. Ceci expliquant cela, je déteste les assertions péremptoirement assénées depuis une position d'autorité – et contribuant à l'asseoir. En voici un exemple, passé par le filtre journalistique – il s'agit d'un extrait d'un article du quotidien *Le Monde*, à l'occasion des journées du patrimoine de 2012 :

Selon Olivier Mongin, « la “surpatrimonialisation” devient une manière de s'identifier collectivement, parce que la mondialisation fait peur ». Au risque de devenir « une collectivité qui n'arrive plus à se projeter ailleurs que dans ses restes », commente Saskia Cousin, anthropologue et maître de conférences à l'université Paris-I. Dans cette société-là, ajoute-t-elle, les individus eux-mêmes deviennent « des objets patrimoniaux ». (Rérolle 2012.)

- 4 À l'assurance manifestée à l'égard de leurs « objets » par des intellectuels, chercheurs ou universitaires et généralement attendue d'eux, je n'ai à opposer que doute, incertitude et tâtonnement. C'est dire que je ne peux pas envisager de parler du patrimoine culturel immatériel, sous l'aspect que j'ai proposé, c'est-à-dire politique, sans considérer en même temps la place du chercheur, ethnologue ou anthropologue en l'occurrence. Cette place, mise en cause, est d'ailleurs considérée comme un enjeu de la catégorie dans le livre dirigé par Chiara Bortolotto, au point qu'une partie y est consacrée. Ce que n'a pas manqué de pointer Nathalie Heinich (2012) dans la recension qu'elle a faite considérant que l'ouvrage apporte un éclairage sur « un objet encore mal identifié » et offre des « indicateurs de la situation actuelle de l'ethnologie en France ».

## L'ethnologue et son monopole sur la culture

- 5 On peut partir de ce compte rendu pour poser le problème. Selon Nathalie Heinich, le patrimoine culturel immatériel est une tragédie et plonge les ethnologues dans un dilemme. Une tragédie, en raison de ce qu'elle appelle « l'effet Lascaux » selon lequel, à l'instar des visiteurs dont la seule présence provoque la destruction des peintures rupestres, « toute conduite de valorisation de l'authenticité d'un lieu ou d'une pratique entraîne inexorablement la destruction de ce qui fait cette authenticité » (*ibid.*) ; un dilemme pour les ethnologues, car ils sont partagés entre l'injonction classique de neutralité et la possibilité de trouver avec le patrimoine culturel immatériel une reconnaissance moderne de leurs objets et le moyen d'une reconversion. Ainsi Nathalie Heinich pointe en creux le sentiment ambivalent des ethnologues à l'égard de cette nouvelle catégorie patrimoniale : une catégorie obsédante dont, telle une ritournelle, on n'arrive pas à se débarrasser. C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'anthropologue Dorothy Noyes dans sa contribution à l'ouvrage en question : « Qu'il soit l'objet de la critique ou qu'il soit le bienvenu, écrit-elle, on ne parle que du patrimoine culturel immatériel depuis 10 ans. Et en dénonçant cette obsession, j'en parle encore » (Noyes 2011a : 126). Enfin, introduisant un numéro de la revue *ethnographiques.org*, consacré au patrimoine culturel, Ellen Hertz et Suzanne Chappaz-Wirthner (2012), se demandent, en l'espérant, si le patrimoine n'a pas fait son temps – c'est à-dire en tant que concept scientifique.
- 6 Je fais pour ma part l'hypothèse que le patrimoine culturel immatériel vient exacerber une tendance déjà perceptible dans les années 1990 et au tournant des années 2000 :

celle d'un balancement entre célébration et critique. Il est notable que la critique est alors adressée au patrimoine (et à la mémoire) par un corps scientifique professionnel, celui des historiens, qui a largement et historiquement été impliqué dans l'essor, au XIX<sup>e</sup> siècle, de la politique du patrimoine – du moins en France. La critique en l'occurrence a son champion, Pierre Nora et plus particulièrement les textes de scansion de son œuvre magistrale *Les Lieux de mémoire* (Nora 1984-1992)<sup>2</sup>. Lorsqu'au début des années 2000, j'investis en tant que chercheur le champ de ce qu'on n'appelait pas encore les *heritage studies*, je construis ma position de recherche sur le refus de participer au concert de lamentation sur la tyrannie de la mémoire ou la prolifération patrimoniale. J'analyse – mais je ne suis pas le seul – cette doxa – très en vogue chez les intellectuels de salon, de gouvernement ou habitués des colonnes d'opinion de *Libération* ou du *Monde*, rapidement relayée et confortée par la thèse présentiste (Hartog 2003) – comme une réaction devant ce qui est ressenti par les historiens comme une perte de monopole : monopole sur le passé, le droit de faire et dire l'histoire, monopole sur le patrimoine...

- 7 Les années 2000 ont vu un essor remarquable des études patrimoniales, en France les ethnologues investissant le champ selon des perspectives ouvertes par la Mission du patrimoine ethnologique et publicisées par l'entremise de la collection « Ethnologie de la France ». On peut y voir un moyen de renouveau de la discipline en même temps qu'une tentative de faire valoir, ici aussi, un monopole d'objet, alors même que cet objet est en train de fuir. Dès le début des années 2000, Daniel Fabre a problématisé cette situation sous l'idée d'institution de la culture<sup>3</sup> : en d'autres termes l'objectivation de la culture n'est plus l'apanage des ethno-anthropologues et ceux-ci sont confrontés sur leur terrain à des formes d'objectivation par les acteurs eux-mêmes et déployées à diverses fins (sociales, politiques, économiques). Il n'est cependant pas le seul à développer cette idée : voir, outre-Atlantique, les travaux de Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006), ou encore la distinction que fait Manuela Carneiro da Cunha (2010 : 101) entre « culture » – ce qui est dit de la culture, un « métadiscours réflexif sur la culture » – et culture – une « toile invisible à laquelle nous sommes suspendus ». Bref une part de la littérature anthropologique sur le patrimoine culturel immatériel peut être lue comme une tentative d'occuper le champ et *a contrario* l'envie insatisfaite de ne plus en parler comme le regret d'un temps où le monopole prévalait. Voici donc le paradoxe : nombre d'ethnologues se voient sollicités pour instruire des dossiers de candidature au titre du PCI et donc exercer ce que j'appelle leur compétence d'objet : soit dire le vrai des pratiques culturelles, matérielles comme immatérielles. Mais par ailleurs, on l'a suffisamment dit et écrit, la Convention de l'Unesco institue comme experts les praticiens eux-mêmes ou les représentants des communautés. C'est donc au moment où l'anthropologie voit un nouveau fromage à sa portée que sa compétente capacité à s'en saisir lui est disputée. Tout se passe comme si le dispositif du PCI actait un mouvement qui va s'amplifiant : la perte pour les anthropologues de leur monopole sur la culture – tout comme les historiens ont perdu leur monopole sur le passé. Le patrimoine serait en quelque sorte la tragédie de la culture des anthropologues.

## Ce que ça fait

- 8 Que faire ? Ne plus en parler ? Impossible. Considérer que le patrimoine ne peut pas être un concept scientifique et qu'il faut le laisser aux usagers ordinaires, comme

l'avancent Ellen Hertz et Suzanne Chappaz-Wirthner (2012) ? Cette proposition me laisse songeur car elle revient à radicaliser la séparation scientifique / ordinaire en retournant aux grandes heures de l'ethnologie objectiviste<sup>4</sup>. S'il est vrai qu'il n'est pas de concept qui ne soit que scientifique, voilà qui nous renvoie au vieux mot d'ordre de la rupture épistémologique fondateur de la sociologie critique. L'ethnologie retrouverait-elle donc sa noblesse avec cette capacité critique ?

- 9 C'est ainsi que l'on peut lire les travaux d'ethnologues qui se penchant sur des dossiers de labellisation au titre du patrimoine culturel immatériel font valoir de sérieuses modifications, sinon dans la forme, du moins dans les dimensions sociales et symboliques de pratiques une fois que l'esprit du patrimoine culturel immatériel est descendu sur elles. Je pense, pour ne citer qu'eux, au travail de Laurent Sébastien Fournier (2011) sur la Tarasque de Tarascon ou à celui de Dorothy Noyes sur la Patum de Berga (2011a). Je ne veux pas discuter la qualité de ces analyses, mais je suis gêné par ce qui me paraît être un biais qui risque de devenir systématique. Voici la formulation par Dorothy Noyes (2011b) de ce que l'on pourrait appeler le problème de la transformation patrimoniale :

Le danger réside dans les méthodes qui s'attaquent au symptôme plutôt qu'à la maladie. Intervenir pour préserver un genre oral ou une pratique rituelle fétichise une forme qui tire son sens de son enracinement dans la vie sociale. Détachée de ses amarres, la forme peut gagner une valeur économique pour ses praticiens (même si, jusqu'à présent, ces avantages sont surtout allés aux courtiers et aux fournisseurs de services). Mais la vie quotidienne qui l'a façonnée perd de sa résonance et devient encore plus vulnérable aux pressions extérieures. Plus le monde de la vie se transforme rapidement, plus le perdant devient le lien du sens et de la connaissance entre les acteurs et leurs pratiques traditionnelles. Les interventions patrimoniales peuvent elles-mêmes offrir ce type de violence, en amenant de nouveaux acteurs et de nouvelles infrastructures dans la communauté, en officialisant et en monétisant les relations, en remplaçant les anciennes formes de contrainte sociale par de nouvelles. L'histoire de la patrimonialisation, comme celle du développement en général, est pleine de conséquences imprévues. Comme pour d'autres types d'interventions politiques bien intentionnées, il faut se demander si le remède n'est pas pire que le problème<sup>5</sup>.

- 10 L'argument est que loin de maintenir les pratiques vivantes, la patrimonialisation les transforme et les fétichise en sorte qu'elles deviennent des instruments économiques (de type marque commerciale) ou politiques (servant la nationalisation des cultures populaires). Autrement dit, elles se transforment en l'opposé de tout ce qui fait l'intérêt des cultures populaires ou exotiques pour les ethnologues. Ou encore la patrimonialisation institue une rupture entre un avant ethno-anthropologique et un après patrimonial. Si le sens anthropologique de la culture est bien le sens que les anthropologues ont conféré à la culture – de manière à en faire un concept anthropologique – on comprend bien le risque que la patrimonialisation fait peser sur les pratiques précisément décrites par les anthropologues, et on comprend bien le dilemme et les affres dans lesquels ils sont alors plongés : contribuant par leur savoir à la patrimonialisation des pratiques, ils deviennent les agents de la destruction de leurs objets. Voilà qui n'est guère nouveau – on se rappelle « la beauté du mort » de Michel de Certeau –, mais surtout voilà qui risque fort d'atténuer la portée de la critique. Lorsque Dorothy Noyes (2011a : 139) dénonce la « perte de l'intelligence collective qui contribuait autrefois à la fête », ne tombe-t-elle pas dans l'autocélébration en « donnant raison » au folkloriste ou à l'anthropologue ? Dans un même ordre d'idées,

s'interroge-t-on sur la Tarasque de Louis Dumont qui sert à Laurent Sébastien Fournier d'étalon de mesure de la transformation patrimoniale ?

- 11 Encore une fois, il n'est pas question de mettre en cause l'acuité des analyses passées et présentes mais d'interroger le procédé qui consiste à évaluer les effets de la patrimonialisation à partir de descriptions antérieures avec le risque que la comparaison biaise la compréhension *in situ* et la complexité des occurrences actuelles. Il ne s'agit pas de nier les écueils de la patrimonialisation ; ceux-ci ont été pointés depuis longtemps, et je ne m'en suis personnellement pas privé. J'en vois au moins trois : le volontarisme, qui substitue la reconnaissance à la redistribution ; la neutralisation, qui restituerait un monde dont auraient été aplanies les aspérités sociales ; la charité, qui conduit à la reconnaissance paternelle des démunis, des oubliés, des exclus. Mais faut-il systématiquement s'arrêter à ça ? Puisque la culture est une ressource renouvelable (Bendix 2011), ne peut-on envisager une perspective moins caricaturale que celle de la rupture, même thématifiée par Dorothy Noyes (2011a) comme passage de la fête au fétiche et du geste social à la gestion professionnelle ? N'est-t-il pas possible d'envisager une forme de continuité dans la transformation patrimoniale<sup>6</sup> ?

## États et communautés

- 12 Je reviens à l'argument exprimé dans le titre de cet article : le patrimoine culturel immatériel exacerbe la fondamentale ambivalence du patrimoine : en tant qu'agent de transformation, il est à la fois un instrument de contrôle – c'est ce qui transparait des discours critiques – et (non pas « ou ») un agent de développement et d'émancipation – c'est ce que vise idéalement et généreusement la Convention en tant qu'elle relève des orientations humanistes énoncées par le rapport onusien *Notre diversité créatrice* (Cuellar 1996). Sa singularité est qu'il peut être une chose et exactement son contraire. Et c'est ce qui fait, pour moi, tout son intérêt. Mais j'ajoute immédiatement qu'il n'y a pas d'ambivalence indépendamment de moi, citoyen ordinaire et anthropologue, pas plus a fortiori des personnes qui s'engagent dans une action patrimoniale ou, c'est évident, des dispositifs administratifs et politiques.
- 13 Généralement les analyses font valoir l'une ou l'autre de ces deux tendances. Les ethno-anthropologues (Hafstein 2011 ; Noyes 2011a, 2011b) auraient tendance à dénoncer le dispositif de contrôle ; d'autres analystes, proches de l'administration de la culture, sont plus enclins à faire valoir le côté positif du dispositif et mettent en avant sa vocation universaliste humaniste par la reconnaissance et la célébration de la diversité culturelle (Lucas 2012). J'avoue pour ma part mon indécision, laquelle devient carrément embarrassé si je confronte cette ambivalence à une contradiction ou plutôt une tension que ne résout pas la Convention de 2003. Cette tension peut s'énoncer ainsi : États ou communautés ?
- 14 Les commentateurs de la Convention ont vu son originalité dans la part faite aux communautés et aux praticiens. Ainsi par exemple, Christian Hottin, adjoint au département de la recherche de la direction des patrimoines du ministère de la Culture : la Convention, dit-il en substance, construit une relation fonctionnelle entre patrimoine culturel immatériel, communautés et sauvegarde. En d'autres termes, l'objectif de la Convention, la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, ne saurait se réaliser sans l'implication de ceux qui en sont les détenteurs, membres des

communautés, groupes ou individus (Hottin 2013 : 16). On ne sera pas étonné de voir que les anthropologues sont moins sensibles à cette singularité. Ainsi, selon Noyes, la vraie nouveauté de la Convention, ce n'est pas la participation ou l'implication des communautés mais le fonctionnement étatiste de la Convention – par le biais des inventaires nationaux –, avec pour conséquence la nationalisation des cultures populaires (Noyes 2011a : 143). De son côté, Valdimar Hafstein (2011 : 86) s'emploie à dénoncer ce que cache la sollicitude envers les communautés : « Le patrimoine culturel immatériel est la communauté », écrit-il, mais en fabriquant précisément des communautés, les États fabriquent des sujets et le moyen de leur administration<sup>7</sup>. De mon côté, je dois dire qu'à la suite de l'analyse que j'ai faite du dossier du repas gastronomique des Français et de l'inscription en novembre 2011 de cet élément sur la liste représentative (Tornatore 2012), j'arrive à une conclusion qui n'est pas éloignée de celle de Noyes : non seulement le patrimoine culturel immatériel, c'est encore l'État, mais l'expérience consistant à identifier une population nationale à une communauté-PCI concourt à la « renationalisation » du patrimoine. Se profile l'idée d'une compétition/collaboration interétatique pour émarger aux listes de célébration de l'immatérialité culturelle. En d'autres termes, la mise en exergue de cuisines nationales, ou d'autres singularités culturelles définies comme représentatives d'une communauté nationale, crée une sorte de « mondial du patrimoine ».

- 15 Cependant, la proximité de nos conclusions respectives ne doit pas cacher des points de départ opposés. J'estime pour ma part que la participation des communautés est – peut-être – une réelle nouveauté, et ce d'autant plus qu'elle vient prendre le contrepied de la tradition étatique du patrimoine en France. Cette tradition étatique ou centralisatrice ou encore autoritaire est forte au point qu'elle a été le pilier de la notion de patrimoine ethnologique : la politique du patrimoine ethnologique, cela a été suffisamment dit, a été à la fois une opération politique de contrôle des dynamiques autonomistes qui, dans les années 1970, mettaient en danger l'intégrité du territoire national et une opération de cadrage par une ethnologie professionnelle d'amateurs engagés dans la reconnaissance de cultures locales, régionales, populaires. Par ailleurs, je remarque que cette tradition étatique n'est pas une spécialité française, elle concerne nombre de pays européens – on pense aux anciennes démocraties populaires qui ont développé une définition étatique du folklore –, mais aussi le monde anglo-saxon, si on suit l'analyse de Rodney Harrison (2013). Voilà qui devrait inciter à une certaine prudence : l'évaluation du rapport État-communautés nécessite de prendre en compte la diversité des traditions nationales en matière de connaissance et de célébration de l'immatérialité culturelle.
- 16 Pour autant, est-ce à dire que les dés sont pipés puisque *in fine* le dernier mot revient à l'État ? Je ne suis pas sûr qu'il soit très productif de se donner de telles prémisses finalement tout à fait abstraites. Tout d'abord, en bon anthropologue, je dirai qu'il faut d'abord aller y voir au cas par cas... Ensuite, comme je l'ai avancé dans mon article sur le repas gastronomique des Français, en m'appuyant sur Gilles Deleuze et Félix Guattari, le dispositif du patrimoine culturel immatériel peut être envisagé comme une « ritournelle » et comme un instrument des sociétés de contrôle. D'où l'idée que le contrôle peut ou doit être déjoué de l'intérieur.

## Le PCI dans la société de contrôle

- 17 En effet, dans un texte très court mais abondamment commenté, Deleuze (1990) a avancé que la relation entre l'État et les citoyens, le gouvernement et les sujets, relèverait aujourd'hui davantage du contrôle que de la discipline. Nous serions dans un nouveau modèle de société, les sociétés de contrôle, qui ferait suite aux sociétés disciplinaires décrites par Michel Foucault, des sociétés procédant à « l'organisation des grands milieux d'enfermement » (la famille, l'école, la caserne, l'usine, l'hôpital, la prison) et qu'il situe au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle et qui ont connu leur apogée au début du XX<sup>e</sup>. La crise généralisée de tous ces milieux d'enfermement en est pour Deleuze le signe. L'individu ne passe plus comme avant d'un milieu clos à un autre, mais peut circuler de l'un à l'autre dans une certaine souplesse : il en paie alors le prix par un contrôle accru, une sorte d'instauration de sa traçabilité au moyen d'un collier électronique, la possibilité qu'on puisse à tout instant donner sa position dans un milieu ouvert. On est passé du moule à la modulation, du mot d'ordre au mot de passe, de la longue durée, infinie et discontinue de la discipline au court terme, rapide continu et illimité du contrôle. À suivre les analyses des anthropologues, on peut se demander si le dispositif-PCI ne serait pas l'exemple même du « contrôlat », c'est-à-dire un instrument caractéristique des « sociétés de contrôle ». L'institution de « communautés-patrimoine culturel immatériel » relèverait davantage du contrôle des populations que de leur enfermement. Elle viserait moins à les discipliner qu'à les identifier et à les surveiller en les « occupant ». « Occuper », autant aux sens de posséder et d'envahir qu'au sens de remplir, de saturer ou d'orienter le temps : telle serait la vocation de la politique du patrimoine culturel immatériel.
- 18 On peut être sensible à cette analyse, mais peut-on en rester à un constat négatif et finalement qui emprisonne. Deleuze est encore précieux, car clairvoyant, sur ce point :
- Il n'y a pas lieu, écrit-il, de se demander quel est le régime le plus dur ou le plus tolérable [entre le régime disciplinaire et le régime du contrôle] car c'est en chacun d'eux que s'affrontent les libérations et les asservissements [...]. Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes.
- 19 En d'autres termes, si je transpose, peut-on faire du patrimoine culturel immatériel une arme pour déjouer le contrôle ? Une réponse à cette question peut être envisagée en interrogeant le rapport au territoire. Là encore Deleuze peut nous être utile, précisément les Deleuze et Guattari de *Mille plateaux* qui ont inauguré et développé une conception dynamique (rhizomatique) du territoire : c'est la marque – qualité, matière d'expression – qui fait le territoire (Deleuze & Guattari 1980 : 338) et le territoire est toujours en voie de déterritorialisation, vers d'autres agencements pouvant opérer une reterritorialisation (*ibid.* : 402). La figure de la « ritournelle » leur permet de désigner ce marquage territorial : la ritournelle peut être territoriale, marquer de nouveaux agencements ou engager une déterritorialisation absolue. Il est tentant de voir quelque chose de la ritournelle – ou une ritournelle en puissance – dans toute concrétisation de patrimoine culturel immatériel, en tant que celle-ci peut être engagée dans des confrontations de plusieurs niveaux d'agencements territoriaux : international, national, et translocal ou trans-site.
- 20 Le patrimoine culturel immatériel comme ritournelle, c'est-à-dire comme instrument d'inscription et de marquage territorial, d'inscription dans une temporalité territoriale, voilà une figure générale qui demande dès lors à être caractérisée. En d'autres termes,

la question est donc de savoir comment, dans les mises en œuvre nationales de la politique du PCI, y est travaillé le couple territorialisation / déterritorialisation, à quelles fins et au profit de qui – dans ces conditions, la question du risque de fétichisation a beaucoup moins d'acuité. Je ne vais pas entrer dans le détail, mais on peut *a priori* envisager différentes situations qui jouent sur l'ambivalence que j'ai énoncée plus haut : le dispositif-PCI peut faire valoir la figure de l'État protecteur en tant qu'il s'offre come un rempart à l'uniformisation et donc à la déterritorialisation résultant des flux de la mondialisation – il est alors un moyen d'assurer l'intégrité des communautés et de réaffirmer leur appartenance à l'espace de la nation. Il peut, dans la continuité, faire valoir la figure d'un État contrôleur ou régulateur, au nom de l'exception culturelle et de la protection de ses industries créatives. Mais symétriquement, il peut favoriser la formation d'entités médiatrices sociales et culturelles permettant de lutter contre la déterritorialisation inhérente à l'État-nation : en ce sens il met en lumière des territoires culturels au sein de l'espace national mais aussi dans une perspective transnationale ; et dans la continuité, il peut exalter la figure de la communauté libérée, autonome dans ses choix culturels, c'est-à-dire dégagée de l'emprise territorialisante de l'État-nation. En définitive, ce schéma d'hypothèses tout théorique ne vaut que pour souligner que les capacités à territorialiser ou à déterritorialiser ne sont pas des propriétés attachées à des entités de référence collectives : ainsi l'État peut être considéré autant comme territorialisant que déterritorialisant, il peut autant protéger du néo-libéralisme (c'est un vœu pieux) que le favoriser et le servir. En ce sens, il est traversé par des forces antagonistes, à la lueur de quoi doivent être envisagées les politiques qu'il promeut, dont la politique du PCI.

## Objet et ressource

- 21 Quelle peut être la place de l'ethnologue ou plus généralement du chercheur en sciences sociales empiriques ? Il faut tout d'abord remarquer que cette place n'est pas illégitime. En effet le patrimoine est une institution singulière qui a pour fonction même de produire des choses qui comptent : autrement dit, il lui est dévolu une tâche d'objectivation qui implique nécessairement une participation des scientifiques, c'est-à-dire de professionnels de l'objectivation. L'expérience de la patrimonialisation des choses est, à un moment ou à un autre, partagée par des agents de la connaissance rationnelle, ce qui contribue à produire un jeu constant de brouillage et de raffermissement des frontières entre différents modes de connaissance, entre connaissance par contact, sensible, fondée sur l'expérience et connaissance *sur*, rationnelle, orientée vers l'établissement d'une vérité scientifique. Cette singularité est le cœur problématique de l'institution internationale du patrimoine culturel immatériel – au sens où la Convention de 2003 interroge de manière frontale les moyens de la connaissance patrimoniale. D'où le fameux dilemme évoqué par Nathalie Heinich.
- 22 On peut repérer différentes postures qui sont autant de manière pour le chercheur de négocier son engagement dans la recherche et à l'égard de ses « objets ».
- Il peut décrire et donner à comprendre les effets du processus de mise en patrimoine, à partir d'une position de distance et de neutralité – ou d'une position critique. Ainsi Laurent Sébastien Fournier étudiant la patrimonialisation de la Tarasque considère que l'essentiel du

travail de l'ethnologue « consiste à recontextualiser les croyances et à comprendre comment et pourquoi elles ont disparu » : en conséquence, il se livre à « une approche historiographique nécessaire pour bien distinguer les étapes de la patrimonialisation », « met en évidence le décalage entre les sources historiques [et ethnologiques] et l'actualité des revendications patrimoniales » (Fournier 2011 : 160) et conclut à la transformation patrimoniale de la Tarasque. Il se dégage de cette position un parfum d'autorité toute scientifique et intellectuelle...

- Il peut être enclin à relativiser ou nuancer la transformation patrimoniale : étudiant la patrimonialisation de la *Samba de roda*, Carlos Sandroni (2011) considère que l'extériorisation que réalise la patrimonialisation n'a pas que des effets négatifs et n'opère pas une rupture radicale. Et s'appuyant sur la distinction entre « culture » et culture proposée par Manuela Carneiro da Cunha (2010), il s'attache à montrer comment les acteurs eux-mêmes jouent sur les différents registres. Il n'explicite cependant pas vraiment la position de l'ethnologue, sauf à poser au départ une séparation, mais celle-ci n'est pas réévaluée à la lumière de cette relation dialectique entre « culture » et culture.
  - Il peut mettre ses compétences et les ressources de la connaissance anthropologique au service des communautés de manière à ce qu'elles prennent en main elles-mêmes la définition de ce qui leur importe de sauvegarder et de transmettre, quitte à ce que cela ait pour effet de subvertir la conception objective et objectale du patrimoine véhiculée par les institutions de la centralité. En ce sens sa position sera davantage impliquée ou concernée. Voir sur ce point la démarche mise en œuvre par une équipe de chercheurs brésiliens, dirigée par José Otavio Catafesto de Souza, auprès des Indiens mbyá-guarani (État de Rio Grande do Sul, Brésil), entrant dans le cadre de l'Inventaire national des références culturelles (Institut du patrimoine historique et artistique national). S'appuyant à la fois sur les écrits anthropologiques préexistants et sur les avis de représentants mbyá, ils ont défini trois catégories patrimoniales devant être reconnues comme constitutives de la culture des Mbyá-Guarani : la nature libre, la territorialité libre et le secret (Souza *et al.* 2007, 2009). On voit ainsi combien ces catégories prennent à rebours les définitions nationales du patrimoine.
- 23 Cette dernière posture m'intéresse particulièrement. Je voudrais rapidement expliciter la mienne en m'appuyant sur la distinction entre objet et ressource proposée par les ethnométhodologues (Garfinkel 2007), qui peut être une manière de formuler non pas le dilemme des ethnologues mais deux possibilités, à leur disposition, de traiter le problème du patrimoine. On comprend d'emblée le traitement du patrimoine comme objet, ce qui détermine le développement d'un domaine de recherche spécifique. Le patrimoine peut être un domaine de recherche pour l'ethnologue comme l'est la parenté, la culture matérielle ou les jeux. Il peut également s'intéresser à l'usage ordinaire ou scientifique des catégories : ainsi je me suis penché sur le trio mémoire/patrimoine/histoire et sur la manière dont chaque terme peut être disciplinairement revendiqué et constituer l'entrée objectivée d'un domaine de recherche (Tornatore 2010a). J'en viens alors au patrimoine comme ressource. Lorsque, à la fin des années 1970, Isac Chiva élabore la notion de patrimoine ethnologique et jette les bases de la Mission du patrimoine ethnologique, il fait du patrimoine une ressource, c'est-à-dire un outil pour penser les cultures populaires et leur évolution dans la France contemporaine. Et, en même temps, une ressource pour le développement de l'ethnologie de la France. La question que l'on pourrait alors se poser est : est-on allé jusqu'au bout des implications de l'usage du patrimoine comme ressource ? À mon sens non, ce qui a eu pour effet l'impossible politisation du patrimoine ethnologique

(Tornatore 2004). En effet, le dilemme est resté entier. Ce qui montre d'ailleurs que la distinction entre objet et ressource n'est pas et ne doit pas être trop tranchée.

- 24 Que veut dire aller plus loin dans le traitement du patrimoine comme ressource ? Lorsque j'avance la notion d'esprit de patrimoine (Tornatore 2010b), de manière à mettre en lumière les occurrences concrètes du mot, j'en arrive à envisager que la notion de patrimoine puisse contribuer à penser le rapport à notre environnement. L'écologie politique peut-elle s'appuyer sur la notion de patrimoine (Ost 1998) ? La lutte contre le néo-libéralisme peut-elle également s'appuyer sur cette même notion ? Contre une marchandisation de la culture fondée sur sa constitution en rentes de monopole, la voie alternative consiste dans la multiplication et la mise en réseau d'espaces locaux (des petits marchés alternatifs contre le grand marché). Il y aurait si l'on suit l'anthropologue et géographe David Harvey (2008), une voie possible de subversion du capitalisme en exploitant ses contradictions et en particulier le fait que les capitalistes sont engagés dans une quête sans fin de rentes de monopole. Or dit Harvey, « en cherchant à exploiter ces valeurs que sont l'authenticité, le local, l'histoire, la culture, la mémoire collective et la tradition, les capitalistes ouvrent un espace propice à la pensée politique et à l'action ». Profitons de la brèche. Dans une mondialisation alternative, « ce seraient les forces progressistes de la culture qui s'approprieraient celles du capital et non l'inverse » (*ibid.* : 55).
- 25 On voit bien que du scientifique au politique, il n'y a qu'un pas : le patrimoine est une ressource politique – en même temps d'ailleurs qu'une ressource économique. Autrement dit, s'il désigne un instrument des sociétés de contrôle, le patrimoine culturel immatériel peut être en même temps et indissociablement, le vecteur d'une parole publique, le moyen de résistance à la domination et une arme critique, à la disposition de qui voudra s'en saisir.
- 26 Qu'implique pour le chercheur la reconnaissance de cette ambivalence ? En premier lieu, il prend acte de ce que le patrimoine est un concept attaché – en tant qu'opérateur de « valuation », opération par laquelle on dit ce qui a du prix, il s'attache à peu près à n'importe qui et pour à peu près n'importe quoi – et les suit en ses attachements, même ou à la fois scientifiques. Autrement dit le premier geste consiste à libérer le concept de l'exclusivité d'une emprise scientifique aux effets de surplomb. En second lieu, et en conséquence, plongé dans l'arène et embarqué, le chercheur se voit interpellé en ses propres attachements par les actions patrimoniales dont il ne peut être l'observateur distancié. Dans cette perspective, il n'y a pas ou plutôt plus de neutralité ou d'extériorité radicale possible.
- 27 La prise en compte de l'ambivalence du patrimoine suppose une posture de discussion, de négociation, un engagement fondé sur le refus de l'imposition de vérités ou de règles à valeur universelle et sur le partage a priori des conceptions et des visions du monde. Pour signifier un semblable déplacement en politique, contre la perspective très militaire de la « mobilisation » des masses dans l'objectif commun de la lutte des classes, de manière à « ne pas renoncer aux objectifs particuliers d'une lutte », Philippe Pignarre et Isabelle Stengers (2007 : 36) suggèrent aux militants anticapitalistes de considérer qu'ils s'adressent à « des partenaires intéressés » et non pas à « des égarés à convaincre ». Risquons la transposition à la science sociale de ce geste qu'ils nomment « pragmatique » : nous n'avons pas devant nous des objets à construire (selon la formule canonique) et à analyser mais des sujets concernés – dont le concernement force l'attention – et peut-être à intéresser, c'est-à-dire à gagner à nos vues – mais cela

ne peut être décidé *a priori*. Lorsque je parcours l'espace mémoire de la Lorraine sidérurgique (Tornatore 2010c), je gage que la problématisation que je propose peut être saisie par des personnes ou des collectifs engagés dans un travail de reconnaissance et peut contribuer ainsi à vaincre l'invisibilité dans laquelle ils ont été tenus. Lorsque je m'engage dans l'expérience d'un jury participatif sur le patrimoine immatériel (Barbe *et al.* 2012 : 41-43 ; 2015), je fais le pari que du pluralisme et du tâtonnement, des approximations de proche en proche, des confrontations et des médiations, émergera en même temps que du patrimoine – c'est-à-dire la bonne résolution de ce problème-là –, une conscience politique : c'est-à-dire le sentiment partagé qu'on fait bouger les choses, qu'on bouscule l'ordre des choses. Ce n'est jamais qu'une manière parmi d'autres de m'inscrire dans un processus totalement incertain où, expert parmi d'autres, je tâtonne tout autant que les autres. En d'autres termes : à la fois je participe à et rends compte d'un monde qui advient, un monde d'expérience et de choses qui ne sont pas données. Je ne renonce pas pour autant à une fonction singulière, celui d'accompagner et de mettre en relation, de l'extérieur ou en surface, des êtres, des gestes, des discours, et à une ambition commune, celle de contribuer en y participant à donner à ce monde qui advient sa forme, une forme qui ne sera toujours que variable, temporaire et révisable.

- 28 Ce que nous avons de mieux à faire, c'est de pratiquer un accompagnement éveillé et concerné, ce qui implique proximité et engagement... tout le contraire des mots d'ordre de distance et de neutralité de la science objectiviste.

---

## BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN GIORGIO, 2014 [2007]

*Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivage poche. Petite bibliothèque ».

BARBE NOËL, MARINA CHAULIAC & JEAN-LOUIS TORNATORE, 2012

« Le patrimoine culturel immatériel au risque de la délibération publique. Une expérience participative dans un parc naturel régional », *Culture et recherche*, n° 127, p. 41-43. Disponible en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01002496> [lien valide en juin 2019].

BARBE NOËL, MARINA CHAULIAC & JEAN-LOUIS TORNATORE, 2015

« Intangible cultural heritage exposed to public deliberation. A participatory experience in a regional nature park », in Nicolas Adell, Regina Bendix, Chiara Bortolotto & Markus Tauschek (dir.), *Between imagined communities and communities of practice. Participation, territory and the making of heritage*, Göttingen, Göttingen University Press, Coll. « Göttingen Studies in Cultural Property », n° 8, p. 201-217. Disponible en ligne : <https://books.openedition.org/gup/227> [lien valide en juin 2019].

BENDIX REGINA, 2011

« Héritage et patrimoine : de leurs proximités sémantiques et de leurs implications », in Chiara Bortolotto (dir.), Annick Arnaud & Sylvie Grenet (collab.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », n° 26, p. 99-121.

BORTOLOTTO CHIARA, 2011

« Le trouble du patrimoine culturel immatériel », in Chiara Bortolotto (dir.), Annick Arnaud & Sylvie Grenet (collab.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », n° 26, p. 21-43.

CARNEIRO DA CUNHA MANUELA, 2010

*Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Terra cognita ».

CUÉLLAR JAVIER PÉREZ DE, 1996

« Notre diversité créatrice ». Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement, Paris, Éditions de l'Unesco.

DELEUZE GILLES, 1990

« Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*. Paris, Éditions de Minuit, p. 240-247.

DELEUZE GILLES & FÉLIX GUATTARI, 1980

*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique ».

FOURNIER LAURENT SÉBASTIEN, 2011

« La Tarasque métamorphosée », in Chiara Bortolotto (dir.), Annick Arnaud, Sylvie Grenet (collab.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », n° 26, p. 149-166.

GARFINKEL HAROLD, 2007 [1967]

*Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige. Grands textes ».

HAFSTEIN VALDIMAR, 2011

« Célébrer les différences, renforcer la conformité », in Chiara Bortolotto (dir.), Annick Arnaud & Sylvie Grenet (collab.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », n° 26, p. 75-97.

HARRISON RODNEY, 2013

*Heritage. Critical approaches*, London ; New-York, Routledge.

HARTOG FRANÇOIS, 2003

*Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil.

HARVEY DAVID, 2008

*Géographie de la domination*, Paris, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser-croiser ».

HEINICH NATHALIE, 2012

« Chiara Bortolotto (dir.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* », *Gradhiva*, n° 15, [en ligne], <http://gradhiva.revues.org/2412> [lien valide en septembre 2012].

HERTZ ELLEN & SUZANNE CHAPPAZ-WIRTHNER, 2012

« Introduction : le "patrimoine" a-t-il fait son temps ? », *Ethnographiques.org*, n° 24 : *Ethnographies des pratiques patrimoniales : temporalités, territoires, communautés* [en ligne], <http://www.ethnographiques.org/2012/Hertz,Chappaz-Wirthner> [lien valide en septembre 2012].

HOTTIN CHRISTIAN, 2013

« Du patrimoine immatériel dans les politiques patrimoniales », in Marie Cornu, Jérôme Fromageau & Christian Hottin, *Droit et patrimoine culturel immatériel*, Paris, L'Harmattan.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT BARBARA, 2006

« World Heritage and Cultural Economics », in Ivan Karp, Corrine A. Kratz, Lynn Swaja & Tomas Ybarra-Frausto (dir.), *Museum frictions. Public cultures/Global transformations*, Durham ; London, Duke University Press, p. 160-204.

LUCAS JEAN-MICHEL, 2012

« Le patrimoine culturel immatériel à l'épreuve de l'universalité », communication inédite au colloque « Le patrimoine, oui mais quel patrimoine ? », Commission nationale française pour l'Unesco, Unesco (Paris, 3-4 avril 2012).

NORA PIERRE (dir.), 1984-1992

*Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 3 tomes.

NOYES DOROTHY, 2011A

« La fête ou le fétiche, le geste ou la gestion. Du patrimoine culturel immatériel comme effet pervers de la démocratisation », in Chiara Bortolotto (dir.), Annick Arnaud & Sylvie Grenet, *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », n° 26, p. 125-148.

NOYES DOROTHY, 2011b

« Traditional culture. How does it work? », *Museum Anthropology Review*, vol. 5, n° 1-2, p. 39-47.

OST FRANÇOIS, 1998

« Un héritage sans testament. Patrimoine et générations futures », conférence prononcée à l'Unesco dans le cadre des *Dialogues du XX<sup>e</sup> siècle*. [en ligne], <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/ostgenfut.htm>. [lien valide en juin 2019]

PIGNARRE PHILIPPE & ISABELLE STENGERS, 2007 [2005]

*La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte.

RÉROLLE RAPHAËLE, 2012

« Si cher patrimoine », *Le Monde*, 13 septembre 2012.

SANDRONI CARLOS, 2011

« L'ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la *samba de roda* », in Chiara Bortolotto (dir.), Annick Arnaud & Sylvie Grenet, *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », n° 26, p. 233-252.

SOUZA JOSÉ OTÁVIO CATAFESTO DE, CARLOS EDUARDO NEVES DE MORAES, MONICA ARNT & DANIELE DE MENEZES PIRES, 2007

« Patrimônio Missioneiro, Capital Privado, Estado e Referências Culturais Mbyá no Rio Grande do Sul », in VII RAM - *Reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre. Anais do GT 09 - Guaranis, Empresas e Estado. Posadas, UNAM/ Universidad Nacional de Misiones.

SOUZA JOSÉ OTÁVIO CATAFESTO DE, CARLOS EDUARDO NEVES DE MORAES, MONICA ARNT & DANIELE DE MENEZES PIRES, 2009

« Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas Indigenistas no sul do Brasil », in VIII Reunião de Antropologia do Mercosul « Diversidade e Poder na América Latina, Buenos Aires.

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2004

« La difficile politisation du patrimoine ethnologique », *Terrain*, n° 42, p. 149-160. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/terrain/1791> [lien valide en juin 2019].

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2009

« L'espace de la mémoire, une approche anthropologique ou comment dépasser le concept de

“lieu de mémoire” », in Benoît Majerus, Sonia Kmec, Michel Margue & Pit Péporté (dir.), *Dépasser le cadre national des « Lieux de mémoire »*. *Innovations méthodologiques, approches comparatives, lectures transnationales / Nationale Erinnerungsorte hinterfragt. Methodologische Innovationen, vergleichende Annäherungen, transnationale Lektüren*, Bruxelles, Peter Lang, p. 33-47.

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2010a

« Les banquets de la mémoire à l'auberge du patrimoine », in Jean-Louis Tornatore (dir.), *L'invention de la Lorraine industrielle. Quêtes de reconnaissance, politiques de la mémoire*, Paris, Éditions Riveneuve, coll. « actes académiques », p. 5-62. Disponible en ligne : <https://www.academia.edu/12910414> [lien valide en juin 2019].

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2010b

« L'esprit de patrimoine », *Terrain*, n° 55, p. 106-127. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/terrain/14084> [lien valide en juin 2019].

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2010c

« La reconnaissance pour mémoire. Un parcours dans l'espace de la mémoire de la « Lorraine sidérurgique », in Jean-Louis Tornatore (dir.), *L'invention de la Lorraine industrielle. Quêtes de reconnaissance, politiques de la mémoire*, Paris, Éditions Riveneuve, coll. « Actes académiques », p. 161-191.

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2012

« Retour d'anthropologie : le “repas gastronomique des Français”. Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale », *Ethnographiques.org*, n°24 : « Ethnographies des pratiques patrimoniales : temporalités, territoires, communautés » [en ligne], <http://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore> [lien valide en juin 2019].

TORNATORE JEAN-LOUIS, 2017

« Patrimoine vivant et contributions citoyennes. Penser le patrimoine devant l'Anthropocène », *In Situ. Revue des patrimoines*, n° 33 [en ligne], <https://journals.openedition.org/insitu/15606> [lien valide en juillet 2019]

TORNATORE JEAN-LOUIS, À PARAÎTRE

« Pour une anthropologie pragmatiste et plébéienne du patrimoine : un scénario contre-hégémonique », *In Situ. Au regard des sciences sociales*, n°1.

## NOTES

1. Ce texte issu de ma communication au colloque de Cerisy a été retravaillé à l'occasion d'une conférence donnée un an plus tard au Brésil, lors d'un colloque célébrant les 10 ans de la Convention unesquienne (7° Seminario internacional en memoria e patrimonio, SIMP, « Convenção do patrimônio imaterial : 10 anos depois », Pelotas 6-8 novembre 2013). J'en ai repris certains passages dans des textes publiés par la suite. Six ans plus tard néanmoins, je ne poserais plus la question du PCI dans les termes d'un balancement entre contrôle et émancipation, le fonctionnement national de la Convention ne laissant que peu d'espoir quant à la perspective émancipatrice. Celle-ci réside à mon sens désormais dans l'exploration d'un scénario contre-hégémonique du patrimoine, c'est-à-dire hors de l'influence de l'État et de l'économie néolibérale : voir Tornatore 2017 et à paraître..
2. Pour une mise en perspective critique, voir Tornatore (2009).
3. C'est l'objet du laboratoire qu'il crée alors, le Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (Lahic).

4. Soyons clair : c'est bien la séparation scientifique / ordinaire qui me pose un problème, et qui invite ensuite à se demander ce qu'est un concept scientifique.
  5. Il s'agit de ma traduction.
  6. C'est d'ailleurs la perspective qu'envisage Carlos Sandroni dans sa contribution sur la samba de roda (Sandroni 2011).
  7. Dénonciation de la dénonciation : Nathalie Heinich (2012) juge ce « discours critique caricatural et daté » de « Foucauldisme de bazar ».... Ce qui ne surprendra pas quand on sait la défense acharnée de la neutralité du chercheur que promeut cette auteure.
- 

AUTEUR

**JEAN-LOUIS TORNATORE**

Université de Bourgogne-Franche-Comté