

Mémoire scientifique final du projet, septembre 2016

FABRIQ'AM: La fabrique des "patrimoines" :mémoires, savoirs et politique en Amérique indienne aujourd'hui

Projet ANR-12-CULT-005 : Programme SOCIÉTÉS - "ÉMERGENCES ET ÉVOLUTION DES CULTURES ET DES PHÉNOMÈNES CULTURELS", 2012

RÉSUMÉ

En Amérique latine où le multiculturalisme et la gestion des identités indigènes constituent un enjeu politique majeur, au point d'infléchir les modes de gouvernance à l'échelle locale, les populations amérindiennes se trouvent contraintes de mettre en avant des caractéristiques ethniques ou culturelles pour se positionner sur l'échiquier national. Alors que pour participer à la vie citoyenne, les populations amérindiennes doivent ainsi faire appel à des traits culturels qui les caractériseraient, elles rencontrent dans cette interaction une compréhension externe décalée, voire antinomique, de leurs cultures et de leurs personnes. D'une part, le rapport au passé à inventorier, à remémorer et à reproduire, tel qu'il est véhiculé institutionnellement, se distingue de conceptions autochtones de ce qui doit se conserver ou s'oublier, des manières de transmettre les connaissances et les savoirs, ainsi que des modes d'historicité. D'autre part, les formes de transmission mémorielle au sein des groupes amérindiens sont aussi, pour beaucoup, désormais investies au sein d'un monde globalisé en tant que ressources mobilisables pour obtenir des droits, conforter une identité collective, voire de nouvelles formes d'indianité. Le projet cherchait à saisir comment s'expriment et s'articulent les manières subjectives dont les sociétés amérindiennes étudiées conçoivent leur rapport à l'histoire et au temps, dans et en deçà de l'interface avec la société hégémonique qui leur impose les termes de leurs cultures.

ENJEUX ET PROBLEMATIQUE, ETAT DE L'ART

La question de la patrimonialisation est associée à la disparition de modes de vie antérieurs, menacés par les phénomènes de la modernisation et de la mondialisation, processus qui génèrent des changements sociétaux issus, entre autres, de l'industrialisation, de l'urbanisation, de la désertification de zones rurales, de l'accès accru à l'éducation formelle, des mouvements migratoires, de l'influence des médias et des nouvelles technologies. Claude Lévi-Strauss constatait cette corrélation entre les phénomènes de la patrimonialisation et l'accélération qui caractérise la modernité : « À nos sociétés responsables ou victimes de tragédies horribles, effrayées par les effets de l'explosion démographique, le chômage, les guerres et d'autres fléaux, un attachement renaissant au patrimoine, le contact qu'elles s'efforcent de reprendre avec leurs racines [...] donneraient l'illusion, comme à d'autres civilisations menacées, qu'elles peuvent — il va sans dire, de façon toute symbolique — contrarier le cours de l'histoire et suspendre le temps. » (1993 : 10). La patrimonialisation est en effet une relation sociale au temps collectif. De ce fait, les objets ou les pratiques patrimonialisés, considérés comme hérités d'un passé, se trouvent en relation étroite avec une identité collective revendiquée. La mise en patrimoine, ou la patrimonialisation, relève ainsi d'une sélection de ce qui mérite de porter dans la sphère publique le label de patrimoine.

Il s'agit dès lors d'un processus socialement et politiquement construit, mais comment ? Par qui ? Et pour quoi ? Et surtout, pour ce qui concerne le projet FABRIQ'AM : que devient la notion même de patrimoine culturel – née en Europe il n'y a pas si longtemps

en tant que construction d'un héritage collectif – dès lors qu'elle est exportée vers l'Amérique latine, marquée par une histoire coloniale et des relations interculturelles qui ont une profondeur de plus de cinq siècles ? Et qu'en pense-t-on au sein de collectivités amérindiennes où vient se greffer cette notion institutionnelle alors que leurs cultures ont été si longtemps dénigrées ?

Cette question est d'autant plus pertinente du fait que ces mêmes processus de modernisation sont à l'origine de la pratique du multiculturalisme comme mode de gouvernance dans nombre d'États latino américains. États qui dès la dernière décennie du XX^e siècle sont signataires majoritaires de la convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail relative aux peuples indigènes et tribaux (1989), reconnaissant un ensemble de droits fondamentaux spécifiques et essentiels à la survie des peuples indigènes, notamment leurs droits à la terre et à disposer d'eux-mêmes.

Produit d'une histoire coloniale de plusieurs siècles, l'Amérique latine se caractérise en effet par le fait que les descendants des colonisateurs sont restés sur place en reléguant les populations autochtones aux plus bas échelons de sociétés, aujourd'hui largement métissées. Cette hiérarchie sociale a généré maintes politiques conférant aux sociétés amérindiennes un statut spécifique et une prise en charge institutionnelle des populations indigènes. Elles oscillent entre le pachamamisme de l'État bolivien qui impose des pratiques religieuses indiennes à l'ensemble de la population et le « multiculturalisme néo-libéral » qui consiste en une politique sociale œuvrant à l'auto-régulation des différents secteurs de la société civile à travers une politique de reconnaissance, garante de la paix sociale.

La lutte actuelle des groupes amérindiens pour obtenir des droits à la terre, à l'eau, à la justice, à la citoyenneté ou à l'insertion économique doit passer dorénavant par la case culture. Par exemple, au Brésil, la reconnaissance officielle du statut d'Indien ou de Noir est devenue le moyen légal et obligé permettant d'avoir accès à la propriété collective de la terre (cf. travaux de V. Boyer dans la liste des publications du projet). De tels collectifs doivent donc mettre en avant des caractéristiques ethniques ou culturelles pour se positionner sur l'échiquier national et pour obtenir des projets de développement.

Cette idéologie de l'identité, caractérisée par John et Jean Comaroff (2009) comme « ID- ologie », conçoit les droits culturels à l'image de la propriété privée. Ce type de gouvernance qui façonne des subjectivités ajouté aux effets homogénéisant de la globalisation, les changements techniques rapides qui peuvent produire de la nostalgie pour le passé mais aussi un sentiment de spoliation forment dans leur ensemble l'arrière plan sur lequel se sont déployées la trentaine d'études de cas du projet FABRIQ'AM.

Cependant, notre intérêt ne s'est pas situé dans l'étude de ces politiques spécifiques qui tendent vers l'aliénation de la culture. Notre attention a porté plutôt sur la double dimension que cet arrière plan génère dans les formes de transmission mémorielle au sein des sociétés amérindiennes. Autrement dit, on s'est intéressé aux manières subjectives et simultanées dont les sociétés étudiées conçoivent leur rapport à l'histoire et au temps, dans et en deçà de l'interface avec la société hégémonique qui leur impose les termes de leur culture : les termes, non seulement dans le sens de notion, mais aussi de disposition, relation et de limite.

En effet, on a pu observer d'une part, au sein même des groupes amérindiens étudiés, des conceptions de ce qui doit se conserver ou s'oublier, des manières de transmettre les connaissances et les savoirs, ainsi que des modes d'historicité qui semblaient bien souvent se construire dans une matrice culturelle et sociale locale en contradiction avec les pré-supposés qu'on pouvait avoir de la tradition, soit un rapport au passé à inventorier, à remémorer et à reproduire. Par exemple, en relation aux ancêtres, dans nombre de sociétés amazoniennes, l'oubli des morts est un précepte et on détruit alors toutes les traces d'une personne décédée (Vapnarsky & Charlier, soumis). Ou encore, au sein de

groupes mayas au Mexique ou aymara en Bolivie, où l'on perçoit le temps comme une périodisation d'humanités successives, on considère les vestiges archéologiques sur leur territoire – qui sont pourtant visités par des milliers de touristes du monde entier – comme des lieux construits par des êtres d'un autre temps, avec lesquels il est prudent de garder une certaine distance ou de médiatiser rituellement la relation (cf. travaux de L. Charlier et V. Vapnarsky dans la liste des publications du projet).

D'autre part, les formes de transmission mémorielle au sein des groupes amérindiens sont aussi, pour beaucoup, désormais investies au sein d'un monde globalisé en tant que ressources mobilisables pour obtenir des droits, conforter une identité collective, voire de nouvelles formes d'indianité. Ainsi, en milieu wayampi en Amazonie brésilienne, les flèches ne sont plus utilisées depuis une trentaine d'années mais on les emporte toujours à l'occasion des manifestations en ville (cf. travaux de D. Gallois dans la liste des publications du projet). Ou encore, toujours en milieu amazonien, les peintures corporelles qui font percevoir une autre réalité, le changement d'état d'un individu, sont simplifiées dans des situations d'activisme politique. Les flèches ou les peintures corporelles ne caractérisent plus donc dans ce contexte d'interculturalité une identité indienne spécifique mais plutôt une identification à la figure d'indigène générique ou d'Indien hyper réel pour reprendre le terme d'Alicia Ramos (1994). On observe alors le rétrécissement des contenus symboliques en même temps que l'élargissement de sens et de champs d'interlocuteurs.

Les processus de « mise en patrimoine » à la mode amérindienne, ou les réactions locales à la patrimonialisation extérieure, s'inscrivent alors dans des logiques multiples et impliquent des transformations tant sociales que du point de vue du statut même des objets et des pratiques patrimonialisés. Transformations que les membres du projet FABRIQ'AM ont appréhendées dans leurs profondeurs historiques, leurs ancrages politiques et économiques, ainsi que dans leur dimension linguistique, cognitive, symbolique et socio-culturelle.

APPROCHE SCIENTIFIQUE

Le projet FABRIQ'AM est, à ce jour, le premier programme de recherche coordonnée qui ait permis à un collectif aussi nombreux de chercheurs, anthropologues américanistes de différentes générations, de travailler ensemble avec un agenda commun en Amazonie, dans les Andes et en Mésoamérique. Les enquêtes ont été menées dans des sociétés d'horizons et d'échelles différents, diversement articulées à leur société nationale respective, pas, peu ou prou christianisées : il s'agit de sociétés paysannes ou urbanisées, de basses terres ou de montagnes et de groupes de chasseurs-horticulteurs de forêt – un ensemble donc de collectifs avec des rapports hétérogènes aux histoires nationales et une profondeur historique de cinq siècles de contacts, intenses ou sporadiques, avec la société non indienne.

Les chercheurs rassemblés dans ce projet sont engagés de longue date sur les terrains étudiés et, pour la plupart, ils ont assisté à l'émergence de l'objet « patrimoine » au cours de leurs enquêtes, ce qui leur a permis de proposer une mise en perspective temporelle et d'engager une analyse des contextes de ces processus, en amont et en aval – ce qui constitue l'un des aspects originaux et particulièrement intéressants de ce projet.

Les enquêtes ont procédé au départ par comparaisons inter et intra-nationales ou régionales, de matériaux empiriques très hétéroclites qui rendaient compte des spécificités de chaque cas. Par la suite, pour mettre en œuvre dans ce projet le travail de généralisation, il a été nécessaire de se décentrer par rapport aux études de cas et d'incorporer des problématiques communes, à échelles d'analyse plus générales, spatiales et sociales, entre

pays mais aussi à travers certains pays, régions et groupes ethniques...

Deux axes de recherches initiaux et complémentaires ont guidé les analyses

- les régimes de temporalité, d'historicité et de savoir
- la construction sociale du patrimoine et ses usages politiques

Afin de développer cette réflexion collective et comparative autour de ces axes, vingt journées d'étude ont été organisées. Cette méthode a permis de procéder à un travail de comparaison, fondé sur l'échange entre chercheurs, considérés alors comme des informateurs (au sens ethnographique du terme) sur leur terrain singulier. Cette approche a suscité aussi, évidemment, des retours sur le terrain avec les nouveaux questionnements d'ordre collectif.

La trentaine de chercheurs participants, appartenant en majorité à des laboratoires parisiens, mais aussi à des universités en province, et d'autres, en Europe et en Amérique latine, étaient réunis par la problématique commune qui traversait l'ensemble des enquêtes conduites dans des terrains très variés de l'aire latino-américaine. C'est donc cette problématique commune qui a fortement structuré la participation des chercheurs dans ce projet et moins leurs appartenances institutionnelles ou le type de société étudiée. Cet intérêt commun a créé ainsi de nouvelles synergies et dynamiques de recherche entre les chercheurs qui auparavant avaient peu eu l'occasion de travailler ensemble.

Les journées d'études qui ont jalonné les trois années du programme ont structuré le travail sur le mode comparatif en sous groupes et ont abouti à de nouveaux questionnements qui sont devenus les grands axes de ce programme :

La question des termes employés dans le travail de la patrimonialisation

Il s'agissait de réfléchir à l'interface entre les termes consacrés par les politiques officielles de patrimonialisation et véhiculés à travers les langues nationales de l'Amérique et les langues autochtones. Des propositions et questionnements théoriques récents sur le vocabulaire de la culture et du patrimoine (Carneiro da Cunha 2009), ont été réinterrogés à l'aune des données historiques et ethnographiques de nos études de cas. L'équivalence locale des termes comme « culture », « tradition », « coutume », « patrimoine » n'a pas toujours été avérée. Or le métalangage de la patrimonialisation est mobilisé dans les pratiques sociales et linguistiques locales. Les recherches ont donc mis au jour le rôle que conservent des usages, des formules, des concepts forgés en d'autres temps et dans d'autres contextes afin de restituer des enjeux de long terme et d'échelle macro, propres à l'histoire du continent.

La mise en scène de l'indianité

La patrimonialisation peut dans certains cas utiliser comme support le spectacle qui définit implicitement la culture comme une pratique susceptible d'être mise en scène. Il s'agissait alors de s'interroger sur les différents publics que ces mises en spectacle de la culture peuvent viser et/ou atteindre et sur le type de relation qu'elles établissent avec les spectateurs. Par ailleurs, ces spectacles permettent, intentionnellement ou non, de laisser certains domaines dans l'ombre et d'instaurer différentes formes de secret. Il en ressort une

« indianité interculturelle » et une autre « intra-culturelle » dont les frontières ne cessent de se redéfinir.

La question de l'évanescence et de la pérennité des choses

L'interaction entre les régimes d'historicité des sociétés amérindiennes, et les nouvelles pratiques patrimoniales qui aujourd'hui s'y développent, ou s'y refusent, soulève des questionnements autour de la temporalité qui peut être comprise en

milieu amérindien à diverses échelles : depuis les conceptions du devenir des objets les plus quotidiens jusqu'aux relations entretenues avec les vestiges les plus monumentaux, depuis le temps éphémère de ce que l'on abandonne ou détruit, jusqu'aux différents temps longs de ce que l'on conserve ou transforme, régénère ou remémore. Les comparaisons à travers le continent américain jouant de différents contrastes (culturels, sociopolitiques et historiques) ont permis de décliner des réactions variées à des initiatives extérieures, lesquelles tendent à mettre l'accent sur la pérennité et la continuité des choses et des relations, alors que dans les configurations temporelles et présentes locales ces aspects impliquent souvent oubli, destruction et transformation.

Dilemmes participatifs et jeux de légitimation

Les axes de recherche précédents, relevant tous de thèmes en interrelations, soulèvent aussi la question du moment et des intérêts pour lesquels des pratiques rituelles, des objets, des formes discursives, deviennent « patrimoine ». Une variété d'acteurs, de stratégies et d'enjeux spécifiques est impliquée dans ces processus. Les formes d'interaction et de collaboration entre les différents opérateurs et collectifs impliqués ; les différentes modalités et les procédures de traduction en jeu ; les différentes échelles mobilisées – locales et/ou extra-territorialisées constituent toutes différentes échelles d'action, des formes de négociation, de création et de tensions observées qui interrogent la légitimité à construire un objet patrimonial, des points de vue divers des chercheurs et intellectuels indigènes, des anthropologues, des ONGs ou encore des institutions gouvernementales.

RESULTATS OBTENUS

Les analyses sur les champs notionnels et temporels engagés dans la construction patrimoniale en milieu amérindien ont dévoilé une diversité de logiques et d'enjeux contextuels, ainsi que des nouveaux jeux de relations qui se développent à des rythmes variés, dans les rapports avec l'extérieur tout comme à l'intérieur de ces collectifs sur le plan intergénérationnel et dans les relations de genre.

Les enquêtes FABRIQ'AM ont montré comment et dans quels contextes les différents dispositifs locaux, d'ordre politique, identitaire et relationnel, intra et interculturels, sont déployés pour répondre (ou non) aux politiques patrimoniales. Dans cette interaction des populations amérindiennes avec des compréhensions externes, décalées et restreintes, de leurs cultures et de leurs personnes, et avec des logiques patrimoniales de ce que l'on a – on a pu observer à travers des situations très distinctes, des notions culturelles internes concernant le passé et le temps dont on n'est pas l'héritier mais plutôt le dépositaire – qui contribuent désormais à façonner dans ces sociétés ce que l'on est.

EXPLOITATION DES RESULTATS

Les résultats sont d'un intérêt important à plusieurs niveaux. D'une part, ils contribuent à la compréhension des dynamiques actuelles de mise en patrimoine et de reconfiguration identitaires et culturelles en Amérique, mais aussi des conceptions de la temporalité courte et longue qui les façonne. D'autre part, ils s'inscrivent dans une

perspective comparative plus générale, visant à cerner des macros processus mais également les spécificités culturelles et historiques de la réception et de l'action de, sur et avec le package galvanisé du « patrimoine » sur l'ensemble des continents. Deux nouvelles enquêtes (en cours) ont émergé ainsi depuis cette perspective : l'une comparant les questions de patrimoine en milieux nomade-pastoral au Kirghizistan et sédentaire-paysan au Mexique (Ariel de Vidas et Rakhimov) et l'autre, plus théorique, comparant la question du *kastom* en Océanie avec celle du *costumbre* en Amérique latine (Ariel de Vidas et Hirtzel). Enfin, du point de vue de la recherche appliquée, ces résultats ont pour ambition de contribuer à améliorer les pratiques actuelles d'incitation et d'« aide » à la patrimonialisation, en apportant des regards éclairés pour la mise en place d'initiatives et de politiques locales plus sensibles aux réalités des terrains et aux paysages variées des jeux culturels (par exemple le projet SAWA : *Savoirs autochtones wayana-apalaï (Guyane) – Une nouvelle approche de la restitution et ses implications sur les formes de transmission, 2016-2019, LabEx Les passés dans le présent*, resp. V. Vapnarsky).

DISCUSSION

Les nouveaux axes de recherches reformulés au cours de ce projet démontrent bien comment le « fil » de la patrimonialisation traverse des champs variés sur les plans historiques, économiques, culturels, sociaux et cognitifs. La question de la « mise en culture » est bien d'ordre politique. Les divers cas étudiés se sont attachés à des situations d'interface culturelle dans un contexte d'hégémonie d'un secteur de la société sur un autre, notamment les populations amérindiennes minorisées dans leur propre pays. Ce projet s'est donc aussi attaché à sonder la question des différences métaculturelles liées à la mise en patrimoine de la culture amérindienne dans le contexte des gouvernances multiculturelles des états latino- américains.

L'étape suivante dans la recherche sur ce domaine devrait approfondir de manière plus explicite, non seulement ce que sous-tend la patrimonialisation sur le plan de la lutte politique pour les droits des Amérindiens, mais aussi les tensions qui surgissent lorsque différentes formes de gestion collective, étatique ou locale, cherchent à faire valoir dans un rapport de force inégal, différents régimes de valeurs.

CONCLUSIONS

L'analyse des discours énoncés par des membres des populations étudiées au sujet de l'interculturalité, de façon plus ou moins réflexive ou implicite, a permis ainsi de saisir la gestion simultanée des différents registres temporels de patrimonialisation et des déplacements conjoncturels entre une figure de l'Indien de l'entre soi et celle de l'indigène générique de l'« entre Autres ».

Sans tomber dans le culturalisme angélique ni dans l'essentialisme stratégique, l'étude de la mise en patrimoine en milieu amérindien a permis de saisir le réinvestissement local dans le domaine de la culture comme un enjeu social et politique majeur ancré dans la modernité. Le terrain de la patrimonialisation s'est avéré une arène où s'exposent, dans un rapport de force asymétrique, des visions idéologiques distinctes sur la façon dont les différences culturelles doivent être affirmées et reconnues et sur ce qui constitue, en dernière instance, la différence.

REFERENCES

- Carneiro da Cunha, Manuela. *“Culture” and Culture. Traditional Knowledge And Intellectual Rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.
- Comaroff, John L., Comaroff, Jean. *Ethnicity, Inc.* Chicago : The University of Chicago Press, 2009
- Lévi-Strauss, Claude. Un autre regard. In : *L’Homme*, 1993, 33 (126), p. 7-11.
- Ramos, Alcida Rita. The Hyperreal Indian. In : *Critique of Anthropology*, 1994, 14(2), p. 153- 171.