



**HAL**  
open science

## La rupture patrimoniale

Michel Rautenberg

► **To cite this version:**

| Michel Rautenberg. La rupture patrimoniale. A la croisée, pp.173, 2003. halshs-00198275

**HAL Id: halshs-00198275**

**<https://shs.hal.science/halshs-00198275>**

Submitted on 13 Nov 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# **LA RUPTURE PATRIMONIALE**

**Michel RAUTENBERG**

Grenoble, éditions A la Croisée

2003

**Introduction : mémoire collective et patrimoine dans les processus d'appropriation du passé.**

**I- Entre élaboration et transmission : le double lien de la mémoire**

**1- La mémoire collective : un travail des sociétés sur elles-mêmes**

- a- Statut heuristique de la mémoire et construction de la vérité
- b- Phénoménologie de la mémoire et psychanalyse
- c- Oublier pour se souvenir
- d- Une problématique de la représentation de l'individu dans la société
- e- Se souvenir et se relier : identités, lieux et traditions

**2- Une mémoire sans institutions : la mémoire collective et l'immigration algérienne à**

**Lyon**

- a- Les enseignements de l'immigration : mémoire village et mémoire ambulatoire
- b- Des lieux catalyseurs de la mémoire : l'exemple de la Place du Pont à Lyon

**3- La mémoire par l'institution de mémoire**

**grenobloise**

- a- Mémoire collective et patrimoine dans deux communes de la périphérie
- b- Politique publique et production sociale de la mémoire
- c- Elaboration d'un récit épique, commémoration et mythe fondateur
- d- Les « faiseurs de mémoire » dans la ville moderne

**4- Le double lien de la mémoire**

**II : Figurer le temps et les lieux par le patrimoine**

**1- La maison, une matrice méconnue de la conception moderne du patrimoine, entre privé et public**

- a- Ruptures et continuités dans la transmission de la mémoire domestique
- b- D'un monde l'autre : la réduction de la mémoire domestique en patrimoine
- c- La maison, emblème d'une conception privée du patrimoine
- d- La maison terroir, l'un des premiers patrimoines sociaux
- e- La construction sociale de la patrimonialité, entre privé et public

**2- Le patrimoine : une construction régaliennne et savante**

**publique**

- a- Aux origines du patrimoine, désignation institutionnelle et reconnaissance
- b- L'éloge de la préservation de la diversité culturelle par les ethnologues
- c- Variations sur la légitimité du patrimoine : patrimoine savant et patrimoines populaires

**3- La patrimonialisation, entre construction sociale et politiques publiques**

- a- Le patrimoine comme ressource
- b- Les aléas de la reconnaissance patrimoniale
- c- Représenter l'universel et le particulier

**4- Dynamiques et enjeux de la patrimonialisation : l'exemple de la Savoie**

- a- Penser ensemble la patrimoine et sa valorisation : trois opérations de tourisme culturel en Savoie
- b- Jeux d'acteurs autour de la mise en œuvre d'une politique de protection et de tourisme patrimonial

*c- Le « durcissement patrimonial », des usages sociaux du passé à la production institutionnelle de symboles*

***5- Le fil de la mémoire et la rupture patrimoniale***

*a- les villes travaillent leur passé*

*b- Le projet culturel et le territoire urbain*

*c- Faire, défaire, refaire le lien avec le passé*

**Bibliographie**

**A Jean**

## Introduction : mémoire collective et patrimoine dans les processus d'appropriation du passé

Depuis une vingtaine d'années, les sciences sociales se sont souvent intéressées au passé. Historiens, sociologues, politologues, philosophes ont beaucoup écrit sur notre propension moderne à regarder en arrière à la moindre occasion. On trouve dans les bibliothèques de nombreuses monographies et des témoignages plus ou moins romancés qui peuvent devenir des documents de premier ordre pour le chercheur<sup>1</sup>. Quelques synthèses partielles et des ouvrages collectifs existent qui ont le mérite de rassembler des études parfois peu connues. La bibliographie sur la mémoire collective, sur la construction du patrimoine, sur l'invention de la tradition ou sur l'épistémologie de l'histoire est aujourd'hui suffisamment riche et contradictoire pour qu'on puisse développer une vision d'ensemble sur notre rapport au passé. Une chose semble aujourd'hui acquise : le passé est construit dans le présent, mais aussi par le présent. L'essentiel du passé que nous percevons est fait de représentations, d'inventions, d'appropriations partiales, d'interprétations antagonistes, de politiques publiques.

Ce qui a été, certes, pèse sur nos comportements et sur nos vies, ce serait absurde de ramener tout le passé à un discours sur ce qui ne sera plus. Mais il importe de distinguer entre ce qui nous est transmis par ceux qui nous ont précédés et qui porte leur marque, et ce que nous en disons, à travers les mots, les images que nous produisons, les objets ou les savoirs que nous préservons au titre de leur valeur patrimoniale ou testimoniale. Les héritages qu'on nous lègue nous façonnent autant que les archives que nous trions en fonction du regard que nous portons sur le passé. Une famille, une société choisissent leur passé autant qu'elles sont façonnées par lui. Mais que retenons-nous de ce passé ? L'histoire de l'histoire nous montre à quel point les choix sont différents selon les époques, les pays, les hommes : l'histoire, science du passé, est un discours ; cependant elle n'est pas qu'un discours, elle est aussi une remise en ordre de la temporalité. L'histoire élève bien le passé « au rang d'une reconstruction », mais l'intention de l'historien reste, si l'on suit Ricœur (2000 : 168), de représenter le passé « tel qu'il s'est produit », et au moment où il s'est produit. L'histoire, ou plus exactement « l'opération historiographique », possède une « visée de vérité » qui veut, par exemple, qu'on distingue clairement entre le « commencement », à la recherche duquel l'histoire peut s'atteler, et l'origine, qui relève du mythe. A travers l'histoire nous cherchons à nous comprendre nous-mêmes, nous voulons savoir qui nous sommes, alors que le mythe (mais aussi la mémoire, et nous ajouterons le patrimoine) donne un sens au temps qui passe, au temps passé (et l'histoire peut alors aussi devenir mythique) et à venir. Aussi, entre événements et chronicité, entre histoire et mythe, nous nous construisons dans l'irréversibilité du temps : « le temps seul est irréversible » nous rappelle Jankélévitch (1974), il y a un ordre temporel contre lequel nous ne pouvons rien. Nous avons été, et nous ne serons plus jamais ce que nous avons été. Ce sentiment d'un impossible retour provoque, nous dit-il, la « nostalgie ».

Notre point de départ est celui-ci : les reconstructions du passé que nous connaissons sous divers termes, sous diverses formes, sont des constructions sociales, voire politiques, de ce sentiment de perte, d'incomplétude devant l'irréversibilité du temps. Face à l'histoire qui est instituée en pierre angulaire de toute réflexion sur le passé, ou peut-être pour se l'approprier un peu de biais parce qu'elle impressionne, nous construisons diverses déclinaisons du passé, d'un accès plus facile parce qu'elles passent essentiellement par des pratiques ou des objets matériels, par ce qu'on nomme du terme général de « traces ».

Parmi ces manières de dire socialement le passé, nous nous pencherons plus particulièrement sur le patrimoine et la mémoire collective, en les considérant comme pratiques, comme discours et comme

---

<sup>1</sup> On citera bien sûr *À la recherche temps perdu* de Marcel Proust. Nous n'ajouterons qu'un ouvrage, analysant quelques-uns des principaux témoignages écrits du 20<sup>ème</sup> siècle, dans une perspective à la fois scientifique et morale, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle* de Tsvetan Todorov. Avec cette vaste fresque des aléas de la mémoire, Todorov renoue avec la tradition de la philosophie engagée des Lumières.

politiques publiques. Patrimoine culturel et mémoire collective seraient des constructions sociales de la nostalgie de ne pouvoir refaire le chemin inverse, une nostalgie qui n'est pas un retour en arrière, le signe d'un refus devant le présent, mais qui est un regard sur le chemin parcouru, une manière de dire que ce chemin n'a pas été solitaire, que nous l'avons fait ensemble. Malgré les habits de la scientificité dont notre époque aime à entourer toutes choses du passé, et qui les parent à l'occasion de la froideur de la procédure réglementaire, mémoire collective et patrimoine culturel relèvent du discours mythique autant, et parfois plus, que du discours historique. Ils n'ont pas foncièrement de visée de vérité, même s'ils entretiennent une relation parfois intime avec l'histoire.

Nous voyons se dessiner le schéma général qui sera celui que nous suivrons dans cet ouvrage. Nous envisagerons le passé comme une construction sociale qui nous parle d'abord de ceux qui le font, génératrice de pratiques qui interviennent sur le monde et de discours qui l'interprètent. Sur ces discours et ces pratiques, aujourd'hui, de nombreux acteurs sociaux interviennent, politiques, administratifs, bénévoles d'associations, érudits, chercheurs, professionnels de l'agriculture ou du tourisme ; des procédures sont appliquées, des créations artistiques sont imaginées, des cadres d'analyse sont élaborés qui tous transforment l'objet dès l'instant où ils s'appliquent à le connaître ou à le sauvegarder. Dans cette complexité, dans la plasticité même de ces productions sociales du passé, nous distinguerons entre ce qui relève des usages sociaux communs du passé, et ce qui relève de l'élaboration politique ou « savante », distinction plus méthodologique que théorique puisque nous savons bien que toute production culturelle « populaire », dès lors qu'elle a accès à l'espace public, est transformée et appropriée par les institutions ou par les industries culturelles. Nous n'opposerons pas le politique et le savant d'un côté, le social et le populaire de l'autre, ce qui serait une autre façon d'opposer la civilisation et les cultures, mais nous tenterons d'apporter un éclairage sur la façon dont le passé est socialement construit dans le jeu complexe entre la société et ses institutions. Enfin, nous proposerons de distinguer mémoire et patrimoine, de les interpréter comme étant deux processus, distincts et complémentaires, de mythologisation du passé. L'histoire de la pensée sur ces questions pousse à cette confrontation, l'une plutôt du côté de la philosophie, l'autre plutôt du côté de l'histoire et de la politique. Alors que la mémoire collective se construit sur un temps linéaire – ou plutôt qui passe pour l'être, qui en envisagé comme tel – le patrimoine a besoin d'un changement du registre du temps. La mémoire collective est faite d'échanges sociaux, elle est labile, mouvante car elle s'adapte avant tout aux situations de sa transmission. Le patrimoine est institué pour faire référence, il est plus stable, il fonctionne sur une autre temporalité. L'une et l'autre ne sont antithétiques, mais plutôt se complètent, se recouvrent parfois, se succèdent aussi.

Le fil conducteur qui a guidé cette réflexion a été d'abord empirique. Ce fut la construction progressive d'une réflexion produite par plusieurs années d'expérience professionnelle au ministère de la Culture<sup>2</sup>, au contact de porteurs de projets, d'élus, d'acteurs bénévoles ou professionnels d'opérations culturelles et patrimoniales. J'ai souvent été frappé de voir à quel point, les paysages, les activités, les connaissances, parfois même les aspirations et les rêves de ceux qui avaient vécu « autrefois » devenaient présents, actuels lorsqu'il s'agissait de les utiliser pour imaginer des projets collectifs. Ce passé plus ou moins mythique trouvait vite ses déclinaisons pragmatiques et, s'il s'agissait de nostalgie, alors celle là était positive, constructive d'imaginaire et de capacité de projection, elle était comme le sentiment de mélancolie qui naît de la conscience du temps que décrit si bien Vladimir Jankélévitch. Rarement, très rarement j'ai rencontré des gens qui souhaitaient revenir en arrière, qui refusaient l'irréversibilité du temps. Il ne s'agissait pas de mémoire « vive » ou de patrimoine « vivant » selon la formule un peu niaise qu'on emploie si souvent - en effet, que signifieraient une mémoire ou un patrimoine « morts » ?- mais bien d'imaginer des liens sociaux ou un développement économique qui puiseraient dans un passé considéré comme une matière première, comme une sorte de mine qu'on creuse parce qu'on en suppose la richesse sans bien connaître les méthodes pour l'exploiter. Outre des aides financières que je pouvais distribuer, généralement dérisoires, ce que chacun savait, mes interlocuteurs recherchaient plus souvent un

---

<sup>2</sup> Pendant 10 ans j'ai en effet assuré la fonction de conseiller à l'ethnologie à la direction régionale des affaires culturelles de Rhône-Alpes.

soutien méthodologique ou politique, un cadre technique et scientifique, des conseils pour que ces projets s'inscrivent dans un contexte économique et culturel plus large.

Ma réflexion s'est développée en cherchant à mettre de l'ordre dans ces observations, à en extraire les éléments d'une réflexion plus large sur nos façons de ramener le passé dans nos actuelles manières de faire et de penser. Dans les nombreux projets que j'ai suivis, chacun des acteurs sociaux mettait quelque chose de lui-même et, à travers le passé, c'était souvent de sa vie sociale du moment qu'il parlait : le désir d'honorer collectivement un lieu auquel on était ou on voulait être attaché, commémorer un événement ou un homme pour défendre des valeurs communes, utiliser le passé comme une ressource pour le développement économique ou touristique... Dans ces projets, il y avait des projections collectives, des pratiques d'appropriation de l'espace, l'expression performative de liens sociaux dont on ne savait trop si elle évoquait des liens passés qu'ont cherché à revivifier, des liens actuels qui avaient permis l'élaboration du projet, ou des liens à venir dont on pensait qu'ils ne pouvaient être que plus riches grâce à l'opération envisagée. Le passé, finalement, c'est largement une affaire de regard. Or, le point d'où on porte le regard importe au moins autant que la chose regardée. Ce passé « recomposé » parlait des hommes d'aujourd'hui, en prenant prétexte de ce qui avait été. On m'interrogeait sur la validité « scientifique » des traces ou sur les moyens de vérifier la véracité de la mémoire, et je suggérais pertinence du projet culturel ou touristique, création artistique, participation de la société locale, relations avec le monde économique. Ce qui m'apparaissait, c'est qu'on n'était pas dans l'histoire, mais bien dans la culture. Là où l'on croyait faire appel à l'historien ou à l'ethnologue spécialiste des « traditions », je me présentais plutôt en sociologue ou en anthropologue qui réinscrivait les histoires dans le mouvement présent de la société<sup>3</sup>.

Croisant expériences de terrain et analyses plus théoriques, nous aborderons successivement la mémoire et le patrimoine. Les terrains et les objets de recherche sont divers, allant des situations migratoires en milieu urbain à la mise en place d'itinéraires patrimoniaux en Savoie. Nous ferons une place particulière à la maison et à ce que nous appellerons la culture domestique dans laquelle, me semble-t-il, on peut identifier l'une des matrices peu connue du rapport au passé, en particulier différentes phases du passage de la mémoire à la construction du patrimoine.

---

<sup>3</sup> J'ai, ailleurs, tenté d'amorcer une réflexion sur les ambiguïtés de la position d'ethnologue dans un ministère dont la vocation est plus l'action culturelle que la connaissance et la recherche, autour de la notion d'ethnologie « impliquée » (Rautenberg, 2000)

## Entre élaboration et transmission : le double lien de la mémoire

### *1- La mémoire collective : un travail des sociétés sur elles-mêmes*

#### *a- La question du statut heuristique de la mémoire : mémoire et construction de la vérité*

Il y a des manières nombreuses d'aborder le passé, de chercher à comprendre sa place dans la société. Les propos sur ce qui a été, qui n'est plus ou plus vraiment, mais dont on se doit de se souvenir et de tenir compte datent du plus loin des traces figurées que l'homme a laissées. S'inspirant des travaux de Jean-Pierre Vernant, Joël Candau (1998) rappelle la fonction essentielle de la mémoire, dès la Grèce archaïque, dans la construction de certaines des grandes catégories psychologiques que sont le Moi et la construction du temps. Les réflexions philosophiques sur la mémoire sont anciennes, puisque déjà Aristote distinguait le souvenir de la mémoire, c'est à dire qu'il distinguait entre la persistance dans l'esprit de la chose passée et le rappel de la chose passée que Ricœur exprimera par le terme de « réminiscence ». Dès l'antiquité les philosophes se sont interrogés sur ce qu'il fallait croire de la mémoire. La mémoire nous parle du passé, elle construit un chemin entre le présent et le passé. Mais de quel passé s'agit-il ? Aujourd'hui nous ajoutons : de quel présent aussi ? Nous avons déjà supposé que c'est le présent qui construit le chemin. Avec qui le construisons nous, et comment ? Le passé retrouvé, reconstruit, est dès lors celui que nous fabriquons chaque fois ici et maintenant, sous les influences complexes et sédimentées de nos environnements et des réminiscences antérieures. Reste que la question de savoir quelle relation la mémoire entretient avec la « vérité » hante notre rapport au passé. Elle obère les processus de socialisation de la mémoire du pêché de mensonge.

La mémoire collective est une production sociale, elle est un objet pour la réflexion, elle est aussi un matériau pour l'analyse scientifique. Dès la publication des « Cadres sociaux de la mémoire » de Maurice Halbwachs, Marc Bloch engageait le débat sur les rapports entre histoire et mémoire collective, suggérant que la mémoire collective n'était peut-être après tout qu'un ensemble de « faits de communication entre individus »<sup>4</sup>. Depuis, avec la profusion des travaux sur la mémoire, on sait que si la mémoire n'est pas l'histoire, il n'y a pas pour autant d'un côté une approche positiviste et rationnelle du passé, et de l'autre l'approximation des souvenirs échangés qui s'accumulent dans l'esprit des individus. François Hartog et Jacques Revel rappellent que « Les historiens sont en première ligne dans les grandes manœuvres (du débat politique) puisqu'ils produisent des versions plus ou moins autorisées du passé » (2001 : 16)

Mémoire et histoire se nourrissent l'une l'autre, ne serait-ce qu'à travers la profusion des commémorations que nous connaissons. Cependant elles diffèrent l'une de l'autre quand on prend en compte la manière dont elles se transmettent. Dans nos sociétés modernes, l'histoire est d'abord une écriture du passé, qui est élaborée le plus souvent à partir de matériaux archivistiques. La transmission de la mémoire reste elle, pour l'essentiel du domaine de l'oralité, même si elle est inspirée par des textes lus. Ainsi, entre mémoire et histoire, la question du support reste essentielle. La question de l'apport complémentaire de l'archive historique et de la mémoire est complexe et les historiens s'y sont souvent penchés (Le Goff, 1988). Le problème se pose en des termes qui semblent être essentiellement heuristiques : comment relier l'enseignement des archives, objectif, précis, pouvant donner lieu à des analyses chiffrées, aux informations en apparence moins "fiabiles", mouvantes, parfois contradictoires, tirées de la

---

<sup>4</sup> Ce que rappelle Marie-Claire Lavabre, 2001 : 9.

mémoire ? Faut-il comprendre que la mémoire est une source d'information historique comme une autre, ou bien faut-il, quand on veut l'utiliser pour comprendre le passé, lui donner un statut heuristique particulier ? L'archive et la mémoire nous informent différemment sur le passé. Chacune doit être ramenée aux conditions de son élaboration : l'archive est une mémoire figée dans le temps qui peut être interprétée suivant les problématiques du moment, alors que la mémoire condense l'histoire des représentations sociales et individuelles qui se sont succédées et le rappel d'un événement qui a gardé du sens tout au long du temps qui s'est écoulé. L'archive peut permettre de redécouvrir un événement, de retrouver les conditions de vie d'une époque, alors que la mémoire inscrit forcément l'événement ou la période dans une durée qui n'existe que par le sens que lui donne la société dans le présent. La mémoire est une représentation contemporaine du passé, même si on peut admettre qu'elle nous informe parfois sur des événements passés.

Cette distinction nécessaire entre deux sources de connaissance du passé ne doit pas cependant masquer les relations qu'elles entretiennent dans leur constitution même. J'ai ainsi pu souligner l'importance qu'avaient eue certains textes diffusés dans les Monts du Lyonnais dans la deuxième moitié du 19<sup>ème</sup> siècle dans l'interprétation vernaculaire de l'histoire des maisons rurales (Rautenberg, 1997). Ce que nous pouvons appeler la "mémoire domestique", qui est prise comme source par les érudits d'aujourd'hui pour connaître l'histoire locale, est très largement une interprétation de textes d'érudits de la Troisième république qui avaient des objectifs tout autant politiques ou littéraires que scientifiques. Toutes choses égales, il s'est construit une mémoire mythique de la maison sur fond de luttes contre-révolutionnaires qui rappelle la construction de la mémoire vendéenne à la même époque (Martin in Davallon, Dujardin, Sabatier, 1993).

Parmi les diverses formes que prend le récit sur le passé, on peut aussi confronter les manières dont on a envisagé les relations de la mémoire et de l'histoire avec le patrimoine. Un ouvrage, sans l'afficher vraiment, fait le lien, c'est la somme impressionnante d'érudition et de textes originaux que représente la publication des *Lieux de mémoire*, dirigée par Pierre Nora. Étrangement, il semble marquer le retour d'une histoire plus académique, oublieuse d'une pluridisciplinarité comprise comme la confrontation de points de vue telle qu'elle était envisagée depuis Marc Bloch. L'histoire telle qu'on la perçoit à travers les Lieux de mémoire semble avoir trop bien digéré l'ethnologie en s'appropriant ses objets, tout en négligeant ses méthodes et ses problématiques, lorsqu'elle contribue, par exemple, à renforcer la confusion entre mémoire et patrimoine. En nommant « lieux de mémoire » des objets qui ressortent plutôt du patrimoine, l'ouvrage semble réduire la mémoire à cette mémoire sociale que Halbwachs, dans les années d'entre deux guerres, voyait dans les bibliothèques (et qu'on a pu étendre aux musées, aux centres d'archives...).

Cette conception de la mémoire, qui la lie trop exclusivement à ses dimensions institutionnelles et politiques, fait l'impasse sur deux dimensions essentielles du phénomène de remémoration. La première, l'une des formes les plus intéressantes repérées par Halbwachs car elle articule la production sociale de la mémoire à un mode cognitif, est la fixation de codes mémoriels par un système de signes (notes, portées...) qui permet aux musiciens de se constituer en un groupe partageant une même mémoire professionnelle. La seconde est la variabilité parfois extrême de la mémoire collective, sa grande adaptabilité aux circonstances de sa convocation, élément qui la distingue nettement du patrimoine qui est, par construction, relativement stable, comme nous le verrons par la suite.

Entre l'ethnologue de la mémoire et l'historien, il y a en fait une divergence épistémologique. L'ethnologue n'a pas à rechercher *la* vérité historique, et il construit son objet en confrontant les « vérités » de la mémoire à celles de l'histoire. C'est ce que faisait Louis

Dumont (1951) lorsque, jeune ethnologue au musée des Arts et traditions populaire, il confrontait histoire orale, archives et souvenirs locaux pour comprendre la fête et les rituels qui entouraient la Tarasque, animal mythique dont on faisait parcourir l'effigie dans les rues de Tarascon le jour de la sainte Marthe. L'essentiel peut-être de *La Tarasque* de Dumont, outre que l'ouvrage est fondateur de l'ethnologie moderne de la France, est le lien qu'il précise entre la tradition orale et l'écrit, entre le recueil de la mémoire collective et la lecture des archives, en rupture avec une ethnologie folklorisante encore vivante dans les années d'après guerre. La même remarque vaut pour une autre figure pionnière de l'ethnologie de la France, Robert Hertz (1970), quand il étudia le culte de Saint-Besse en 1913 en confrontant les archives dionysiennes, l'histoire orale et l'analyse ethnographique du pèlerinage. Tout comme Boyer (1986) le fait pour ce qui concerne la tradition, il faut plutôt nous interroger en quoi un discours de mémoire nous renseigne sur les représentations de la vérité, et distinguer dans l'analyse ce que nous apprend le discours de mémoire qui concerne le fait, et ce que ce discours nous apprend, à travers ses interprétations du fait, sur la société qui le produit. Ce qui revient à nous demander en quoi le discours de mémoire nous informe-t-il sur les conceptions de la vérité chez ceux qui le tiennent et, plus généralement, quel est le modèle de pertinence mis en jeu par la narration anamnésique ? Le travail ethnologique sur la mémoire recueille souvent plusieurs "vérités" qui peuvent s'affronter, se contredire sur l'interprétation d'un même objet historique. Chacune de ces vérités est le produit de traditions interprétatives fondées sur des présupposés et des pratiques heuristiques différents. Ainsi, certains groupes dont les membres sont unis par le partage d'une mémoire particulière, vont chacun défendre un point de vue spécifique d'autant plus considéré comme véridique qu'il fonde leur unité, ce que nous verrons plus loin lorsqu'il s'agit de commémorer la Résistance ou de défendre la politique municipale de communes gérées par le parti communiste depuis 1945<sup>5</sup>. Ce rappel, récurant dans la mémoire, d'un événement considéré comme fondateur est aussi largement destiné à justifier les positions politiques, sociales ou philosophiques tenues depuis cinquante ans. Nous verrons également que cette mémoire de la Libération s'est très largement construite sur une homologie profonde entre l'histoire communale et l'histoire nationale, renforçant ainsi le lien étroit créé entre l'événement, le territoire et la collectivité des habitants considérée quasiment comme s'il s'agissait d'une communauté à part entière.

Ici, la confrontation entre mémoire et archive prend tout son sens. Ces relations sont méthodologiques quand les archives, venant conforter ou infirmer la mémoire collective, permettent d'évaluer la véracité de cette dernière, l'archive venant ici comme système de preuve de la parole, et quand la distance entre la « vérité » archivistique et la représentation sociale de la mémoire permet de mieux cerner l'invention mythique ; ces relations sont aussi plus théoriques quand elles nous montrent comment nos sociétés apprivoisent l'écrit et comment l'écrit a influencé tous les niveaux de la société. En définitive, le croisement entre archives et mémoire collective nous informe surtout sur la complexité des relations que les hommes entretiennent avec le passé.

#### *b-- Phénoménologie de la mémoire et psychanalyse*

Entre la réflexion sur la mémoire qui était celle de Halbwachs dans les années 20 et 30, et les travaux récents sur cette question, un fait historique a profondément bouleversé les données : c'est génocide des Juifs et des Tsiganes par le régime nazi pendant la seconde guerre mondiale, et les difficultés qu'ont eues nos sociétés à intégrer cette histoire dramatique dans leurs mémoires nationales. Depuis quelques années, les travaux et témoignages se sont multipliés, et il est devenu

---

<sup>5</sup> Voir infra chapitre 4.

plus facile de rapprocher les thèses de la psychanalyse et celles de la sociologie autour des questions d'oubli, de travail, de réminiscence. Il est admis que l'anamnèse est aussi une forme de thérapie par l'oubli qui sélectionne certains événements pour en cacher d'autres, un processus collectif qui gomme les événements susceptibles de diviser le groupe, ou une forme plus individuelle de travail de deuil permettant d'intégrer les événements du passé dans une perception contemporaine du monde<sup>6</sup>. L'idée essentielle qui a émergé, sous la plume de Paul Ricoeur, est que la mémoire est d'abord un travail.

Dans son dernier ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>7</sup>, Ricoeur, philosophe phénoménologue, nous rappelle que la mémoire est toujours mémoire de quelque chose. Il n'y a pas de mémoire abstraite, ce que nous traduirons, dans une conception plus ethnologique par : il n'y a pas de mémoire sans souvenirs. Cependant la mémoire est un phénomène éminemment réflexif : on dit toujours "je me souviens" ou bien : "je me rappelle". Comment dès lors s'articulent ce phénomène très introspectif de la mémoire individuelle et la construction collective de la mémoire ? Ricoeur propose une réflexion en deux temps : d'abord analyser le processus cognitif de la mémoire, puis analyser la construction de la mémoire collective.

Première étape de la réflexion : il faut bien découpler la mémoire de l'imagination. La mémoire est guidée par une intentionnalité qui va vers des époques antérieures, vers des faits qui se sont déroulés, alors que l'intentionnalité de l'imagination est portée par la fiction. Si on regarde bien, nous n'avons pas d'autres ressources pour nous situer dans un temps qui passe que d'avoir recours à la mémoire ou à ses artefacts (que Paul Ricoeur nomme mémoires artificielles), et à toute mémoire est attachée la volonté d'être fidèle au passé. La mémoire a une ambition "véritative" qui la distingue fondamentalement de l'imagination.

Deuxième étape : la distinction entre souvenir et mémoire. Il y a le souvenir, qui est la chose visée par la mémoire, dont la forme est discrète, et les contours plus ou moins précis. Au souvenir, nous dit-il, rappelant Bergson, on va attacher une date, un lieu, un événement. Le souvenir ne peut pas se répéter. Il est unique. La mémoire, elle, est une visée, un processus plus ou moins volontaire, quelque chose comme un chemin qui pourra ne pas être conscient. Au souvenir, Bergson oppose une forme particulière de la mémoire, la "mémoire habitude" qui est incorporée dans le présent, qui est un automatisme qui va nous permettre de mobiliser des savoirs utiles pour la vie quotidienne.

Troisième étape : la compréhension fine du processus mnémonique. Avec Casey, Ricoeur distingue les "faire penser", les pense bêtes qui sont comme des béquilles qui nous aident à nous souvenir ; la réminiscence qui fait revivre le passé en l'évoquant à plusieurs (mais cela peut se passer par un livre, par un film...) ; la reconnaissance qui est comme un flash qui fait l'association entre un événement présent et une image mentale. Mais la mémoire est un processus, un exercice de l'esprit. "Se souvenir, nous dit Ricoeur, c'est non seulement accueillir, recevoir une image du passé, c'est aussi la chercher, c'est "faire" quelque chose" (p 67). Nous ne nous appesantirons pas sur ces éléments assez techniques.

Après cette approche des processus cognitifs de réminiscence, Ricoeur nous invite à approfondir l'approche du phénomène autour de trois manières de "faire mémoire" dans la société : mémoire empêchée, mémoire manipulée, mémoire obligée. De cette approche qu'il dit "pragmatique", je tirerai un enseignement principal, celui de la mémoire "empêchée" pour laquelle il s'inspire largement des travaux de Freud. Les deux autres sont moins convaincants

---

<sup>6</sup> Thèse que reprend Todorov, 1995, lorsqu'il évoque la *mémoire exemplaire* qui permet à certains de dépasser la propre souffrance de leur histoire. Nous y reviendrons.

<sup>7</sup> Nous n'utiliserons que la première partie de l'ouvrage "De la mémoire et de la réminiscence".

pour l'ethnologue (et l'association des trois termes donne une impression désagréable de dogmatisme, qui est pourtant à l'opposé de la pensée de l'auteur). Cette inspiration est déterminante parce qu'il va puiser chez Freud l'un de ses concepts les plus importants, celui de "travail"<sup>8</sup>. Deux articles vont particulièrement l'inspirer : "Remémoration, répétition, perlaboration" dans *La technique psychanalytique*, et "Deuil et mélancolie" dans *Métapsychologie*<sup>9</sup>.

L'idée centrale que Ricoeur va chercher chez Freud, est la suivante : dans la compulsion de répétition, le patient substitue au souvenir le passage à l'acte. Il répète le fait oublié sous forme d'action. Freud oppose à cette compulsion de répétition le "travail de remémoration" que le patient devra faire avec son analyste afin de libérer sa mémoire, dépasser par ce travail le souvenir écran pour parvenir au souvenir originel (p85). Les choses passées gardent donc leurs empreintes même si nous ne les voyons pas, et en plus elles peuvent guider certains de nos actes. Le "travail" est ce qui va faire émerger à nouveau le souvenir de la chose oubliée, c'est un cheminement difficile qui, dans l'analyse, ne se fait pas seul. Qu'en est-il pour notre réflexion ? Gardons la question en suspens un instant.

Dans le second texte de Freud, Ricoeur retient une autre idée essentielle, c'est celle du travail de deuil. Pour qu'un fait passé s'inscrive vraiment dans notre conscience, il a besoin qu'un certain temps soit passé. Se souvenir, c'est "faire quelque chose" disions nous. Mais, pour "faire ce quelque chose" il faut au préalable avoir fait autre chose : il faut avoir un temps oublié et être passé à autre chose. Pour se souvenir, il faut avoir d'abord oublié. Sous peine d'être dans la compulsion de répétition de la chose passée. Il faut donc effectuer un travail de deuil, il y a un temps au souvenir comme il y a un temps au deuil (p89). Le souvenir est donc un travail à double titre : travail de remémoration, mais aussi travail de deuil qui doit le précéder.

J'ajouterai une chose aux propos de Ricoeur, sur laquelle il passe assez vite : ce travail nécessite l'intervention d'un tiers, l'analyste dans le travail de remémoration, ou la société dans le travail de deuil. Nous ajouterons l'ethnologue, l'historien ou le simple animateur. Tous ces acteurs de la mise en mémoire ont un point commun : ils vont permettre l'élaboration par le patient ou le témoin d'une projection sur laquelle ce dernier pourra redessiner les formes de la chose oubliée. Entre l'oubli et le souvenir il y a cette forme intermédiaire, cette projection floue qui prépare l'arrivée du souvenir. (Bergson parlait déjà de mémoire-image). Cette projection se fera par le discours, elle s'exprimera par des mots. Cette projection est ce qui va transformer le souvenir image en mots, donc en symboles. Pour que cette symbolisation soit opérante, elle a besoin de temps. Il faut alors distinguer entre le souvenir immédiat, qui colle à l'événement, qui est dans le même flux temporel, de ce que Husserl appelait le "ressouvenir" qui ne vient qu'après un temps écoulé, qui n'appartient plus au flux temporel de l'instant et qui nécessite une opération mentale effectivement intentionnelle. Cette fonction médiatrice entre la chose et le souvenir ne peut se construire que sur le temps, on peut même dire qu'elle est le temps. C'est le temps qui construit la symbolisation, qui va permettre de mettre des mots sur les souvenirs, et que ces souvenirs réintègrent la conscience.

Dans son texte, Ricoeur évoque ensuite deux autres exercices de la mémoire, la mémoire manipulée (où il fait appel à Weber pour dénoncer les manipulations de la mémoire qui sont redevables à l'idéologie, la mémoire étant alors utilisée pour légitimer l'ordre ou le pouvoir) et la

---

<sup>8</sup> Ce qui n'est pas le moindre des paradoxes de sa pensée : les phénoménologues ne se sont-ils pas souvent positionnés en se confrontant explicitement à la psychanalyse, en proposant un autre mode de compréhension des relations entre le réel et la conscience du monde ?

<sup>9</sup> Freud, 1953 et 1968.

mémoire obligée<sup>10</sup>. C'est l'occasion pour lui de dénoncer les excès du fameux "devoir de mémoire" qui ferme notre relation au passé sur des faits qui sont, du coup, exclus d'un véritable travail d'interprétation et donc d'appropriation. Le devoir de mémoire est une forme de stigmatisation qui freine toute socialisation véritable et toute symbolisation constructive. Il conduit à cette mémoire obligée qu'il dénonce avec force.

Dans le chapitre suivant, Ricoeur rend un brillant hommage au fondateur de la sociologie de la mémoire, Maurice Halbwachs. Celui qui l'intéresse n'est pas l'auteur des "*Cadres sociaux de la mémoire*", le disciple et continuateur de Durkheim, c'est au contraire le sociologue inspiré qui, dans son ouvrage posthume "*La mémoire collective*", va bouleverser les cadres de l'objectivation sociologique. Nous approfondirons plus loin la sociologie de la mémoire de Halbwachs.

Dernier point développé par Ricoeur dans cette première partie de son ouvrage : il dégage trois "sujets d'attribution du souvenir" : moi, les collectifs, les proches. Entre mémoire individuelle et mémoire collective, il suggère qu'il existe un plan intermédiaire, celui de l'échange avec les parents ou, plus largement, avec des personnes proches ou qui appartiennent aux mêmes "communautés" que nous, des personnes qui seraient à mi-chemin entre le "soi" et le "on". Je ne le suivrai pas sur cette nouvelle "typologie" qui transforme la mémoire en une espèce d'abricot : il y aurait l'amande, le noyau et la chair du fruit. Ricoeur pêche par un formalisme excessif qui le fait passer, sans le vouloir, par pertes et profits l'une des questions essentielles qu'il avait pourtant relevée car elle hante la *Mémoire collective* de Halbwachs : peut-on encore légitimement découper les phénomènes sociaux en couches superposées quand on a construit tout son propos autour de la figure de la personne, une personne qui n'est plus simplement un acteur social puisque le sociologue n'hésite plus à dire "je" ? C'est l'une des révolutions, me semble-t-il assez méconnue, apportée à la sociologie durkheimienne par Halbwachs : l'acteur social est devenu une personne à part entière qui peut se reconnaître dans une multitudes de "courants de pensée".

Si on dépasse l'aspect parfois trop catégorique de la pensée du philosophe, cette émergence d'un plan nouveau, plus familier entre soi et le monde mérite attention pour ce qui nous concerne : une manifestation, un équipement culturel, une "institution" n'ont-elles pas ce rôle à jouer ? La mémoire collective a besoin, pour se construire, de lieux de rencontre, de lieux de présentation ou d'exposition, de lieux de débat, dans un monde où les lieux de discussion deviennent rares. Dans la dernière partie de cet ouvrage, nous illustrerons largement ce propos. Pour l'instant, résumons ce que nous retiendrons de cette présentation de Ricoeur. Nous dirons que la mémoire collective est un travail de la société sur elle-même, un travail de remémoration qui passe par l'oubli et qui ne peut être qu'en tant qu'il fonctionne comme un lien social. Mais peut-on se contenter de ramener la mémoire collective à des relations interpersonnelles plus ou moins organisées ? Nous verrons le rôle très important que jouent les institutions dans la mise en œuvre de ce travail, et par conséquent dans la construction de la mémoire collective elle-même.

### *c- Oublier pour se souvenir*

Les manières de transmettre l'expérience de la déportation dans les camps de concentration nazis ont été assez diverses. On sait que peu de déportés ont pu, dans les années qui suivirent leur libération, parler et décrire la vie dans les camps. Comme nous l'avons dit, cette période de l'histoire est fondatrice d'un nouveau rapport à la mémoire dans le monde occidental,

---

<sup>10</sup> Sur cette question, Todorov est plus convaincant quand il évoque la mémoire "littérale" et la mémoire "exemplaire". Voir infra.

et il faut aujourd'hui prendre ce point de départ pour parler de la mémoire. On peut placer nos réflexions sur la mémoire sous les auspices de deux grands personnages qui ont connu la déportation et en sont revenus, avec toutes les réserves possibles dans ce genre d'exercice, deux figures qui sont emblématiques à la fois par leur expérience personnelle et par la force de leur réflexion : Jorge Semprun<sup>11</sup> qui explique dans *L'écriture ou la vie* qu'il a dû d'abord oublier l'expérience concentrationnaire pour survivre, l'oubli étant nécessaire à la cicatrisation, mais qu'il a dû ensuite se souvenir pour être en paix avec lui-même ; et Primo Lévi<sup>12</sup> qui très vite a dit la souffrance et l'horreur " pour pouvoir survivre " et pour témoigner, et s'est suicidé, débordé par le souvenir. A travers ces deux expériences différentes de la déportation, et ces deux positions face au témoignage, nous voyons que se souvenir pour témoigner, c'est à dire transformer l'acte individuel de mémoire en mémoire collective est un choix, un choix plus ou moins impérieux, mais qu'il est toujours possible de faire autrement. On ne fait pas acte de mémoire sans raison, ni on n'ignore la mémoire au hasard. Et tout acte de mémoire met un homme face à la société : pourquoi se souvenir si personne n'écoute nous dit Primo Lévi.

Dans les *Abus de la mémoire*, Tsvetan Todorov rappelle que la mémoire ne s'oppose pas à l'oubli, mais qu'ils sont complémentaires l'un de l'autre ; le travail du souvenir implique le tri et le choix. En revanche, et il y a souvent confusion dans le sens commun, l'effacement s'oppose à la conservation. Effacement n'est pas oubli, mémoire n'est pas conservation littérale. Le travail de la mémoire est de trier, sélectionner, interpréter. Or, ce travail n'est jamais neutre, il est orienté. Selon Todorov, il y a deux manières de le conduire : en privilégiant l'unicité de l'expérience, ce qui interdit toute comparaison, c'est alors ce qu'il nomme la " mémoire littérale " qui enferme sur le passé ; ou bien l'expérience est réévaluée à l'aune des expériences suivantes, elle est réinterprétée comme modèle, c'est la " mémoire exemplaire ". C'est entre ces deux paradigmes que vont se construire les chemins entre oublier et se souvenir : oublier (enfouir) les détails de l'expérience tragique pour instituer cette expérience en leçon pour l'histoire, ce que fit, par exemple, David Rousset, rescapé lui aussi de Buchenwald qui, dès 1948, demande aux rescapés des camps de se pencher sur la question du goulag. Mais ce travail psychique n'est pas toujours possible. Pour éviter que la mémoire ne se crispe sur des souvenirs, on rejette en bloc. L'alternative à la mémoire littérale devient l'oubli littéral que décrit Semprun, oubli qui pourtant pèse sur la conscience car, faute d'avoir digéré l'histoire, on n'en tire aucune leçon<sup>13</sup>. Arrivera un moment, 40 ans après Primo Lévi, où il lui deviendra nécessaire, pour vivre encore, d'écrire, de témoigner de cette forme de lâcheté sournoise qui l'avait pris, comme tant d'autres militants, à la sortie des camps.

Une question qui revient souvent, de manière presque obsédante, quand on écoute les acteurs associatifs et les professionnels responsables des politiques dites « urbaines » est celle de la mémoire collective des populations d'origine étrangère dans les cités. Après l'accouchement difficile de la mémoire du génocide, le présent est au travail de mémoire des immigrés venus d'Afrique du nord, principalement ceux d'Algérie. Avec cette complexité supplémentaire

---

<sup>11</sup> Semprun, réfugié espagnol, communiste et résistant, fut interné à Buchenwald où il assista aux derniers jours de Maurice Halbwachs. Il raconte son expérience de la déportation avec beaucoup de franchise dans un livre fort paru en 1994, *L'écriture ou la vie*, Gallimard.

<sup>12</sup> Primo Lévi, juif, résistant italien, est arrêté par les Allemands en décembre 1943. Il publiera son premier ouvrage de témoignage dès 1947, qui ne connaîtra qu'un succès limité avant d'être traduit 12 ans plus tard. Il raconte son expérience d'écrivain témoin en 1995, *Le devoir de mémoire*, Mille et une nuit.

<sup>13</sup> Semprun, à l'époque membre du parti communiste français, fut l'un des pourfendeurs de David Rousset avec lequel il avait pourtant partagé la même expérience de l'horreur.

apportée par l'histoire coloniale et la guerre de Libération nationale. Comment se situe la mémoire de l'immigration contemporaine dans le modèle interprétatif de la relation dialectique entre l'oubli et la mémoire que nous avons évoqué au chapitre précédent ? Le parallèle entre la mémoire française du génocide juif et celle l'histoire algérienne récente est troublant. Peu de Français, mais aussi assez peu d'Algériens connaissent l'ancienneté de l'histoire de cette immigration. On en est aujourd'hui souvent à la 3ème ou 4ème génération, soit une mémoire familiale de la France souvent plus ancienne que celle des enfants de Portugais ou d'Italiens venus nombreux après les années cinquante<sup>14</sup>. Pendant toute la guerre de Libération, l'immigration continue, étroitement surveillée et contrôlée tant par les pouvoirs publics français que par le FLN<sup>15</sup> algérien<sup>16</sup>. Fait troublant mais rarement relevé : ce chiffre ne fera que croître après les accords d'Evian, en dépit des discours en Algérie qui diabolisent l'ancienne puissance coloniale plus qu'ils ne cherchent à apaiser des relations forcément tendues. Dans les ouvrages scolaires et ailleurs, la guerre de Libération est présentée comme une épopée héroïque qui oublie les luttes fratricides entre les mouvements nationalistes opposés. De son côté la France, empêtrée dans sa mauvaise conscience, et aussi dans ses propres mensonges, n'opposera pas de version plus crédible et c'est devenu un lieu commun de s'étonner du traitement pour le moins sommaire qui est fait chez nous de la "question algérienne" jusqu'à la fin des années 90<sup>17</sup>. On a beau jeu depuis "l'affaire AUSAËSS" de dire que dès les débuts il y eu des intellectuels, quelques appelés, et le général de la Bollardière qui se sont élevés contre la torture. Que dire d'autres événements au moins aussi dramatiques qui restent obstinément cachés de notre mémoire collective alors que la responsabilité directe de l'administration française y est avérée, je veux parler des massacres de Sétif<sup>18</sup> en mai 1945 et des campagnes de "pacification" qui ont conduit de nombreux villages à la famine ? De l'autre partie, on commence juste à lever le voile sur "l'autre guerre civile", celle qui, entre Algériens du FLN et du MNA<sup>19</sup> fit également des milliers de victimes. Des deux côtés, l'histoire reste confinée dans les cercles de spécialistes, la mémoire est niée<sup>20</sup>. Or c'est dans cette situation très particulière que de nombreux Algériens, fraîchement

---

<sup>14</sup> Le sociologue Abdelmalek Sayad parle des "trois âges de l'émigration (algérienne)". Sur la question de l'identité de l'immigré algérien, voir son ouvrage posthume *La double absence*, 1999, qui rassemble l'essentiel de ses travaux sur la question.

<sup>15</sup> Front de Libération Nationale qui prit le pouvoir à Alger en 1962.

<sup>16</sup> Sur la "guerre d'Algérie", ou la guerre de Libération, selon le côté d'où on se place, par exemple Stora, 1995.

<sup>17</sup> *Le Monde diplomatique* qui a consacré l'un de ses numéros de synthèse, *Manière de voir*, 107, juillet-août 2001, à l'histoire de la France coloniale, permet de faire un point éclairant sur la très lente évolution des mentalités en France, malgré la sortie régulière d'ouvrages, de films, d'articles qui rappellent ce que fut cette guerre.

<sup>18</sup> Ces manifestations, organisées par Ferhat Abbas et les premiers mouvements nationalistes, ont été les premières à demander l'indépendance de l'Algérie. Elles furent réprimées avec une violence inouïe, quelques jours après l'armistice, faisant au moins 3000 victimes selon les chiffres de la police. A ma connaissance, ces événements ne sont toujours pas inscrits dans les livres d'histoire des petits Français.

<sup>19</sup> Messali Hadj, chef du Mouvement National Algérien, était populaire dans les milieux de l'immigration avant 1958. Plusieurs cadres de son mouvement, après avoir servi dans l'armée française pendant la Seconde guerre mondiale, en particulier sous le commandement du Général Juin à la bataille de Monte Cassino, participèrent aux manifestations de Sétif en mai 1945.

<sup>20</sup> Les témoignages sur la torture existaient pourtant, ils étaient publiés dès les années de guerre, mais pourtant la société française a collectivement préféré oublier (Stora, 1991). Le titre d'un article du journal *Le Monde* du 20-21 mai 2001 résume à lui seul le sentiment de bien des témoins : "Les aveux du général AUSAËSS réveillent les cauchemars des anciens d'Algérie".

indépendants, viennent en France, le colonisateur chassé du territoire national que la propagande officielle accusait d'avoir tué un million de compatriotes. La France responsable des massacres de Sétif, mais aussi de la tuerie de 1961 qui vit plusieurs dizaines de manifestants algériens précipités dans la Seine par la police, alors placée sous l'autorité du préfet Maurice Papon. On pourrait ajouter un traumatisme supplémentaire, aussi grave pour la conscience algérienne en France, la fuite de milliers de soldats "harkis" et de leurs familles, dont beaucoup avaient "choisi" la France par nécessité économique et qui se trouvaient rejetés des deux côtés de la mer.

Dans ces conditions, quelle mémoire collective les immigrés algériens peuvent-ils bien construire ? Comment les plus jeunes peuvent-ils s'approprier une histoire faite d'autant de mensonges, d'hypocrisie, de non-dit ? Comment peuvent-ils assumer la continuité de l'histoire de leurs pères ? "Comment un jeune issu de l'immigration peut-il vivre dans une société qui décline toute responsabilité dans la guerre coloniale qu'elle a livrée contre ses parents, comme le rappelle Benjamin Stora, (1997 : 17) ? Deux types de comportements apparaissent nous dit-il : l'occultation de la figure du père, coupable doublement d'avoir raté l'indépendance et la réinsertion dans la société française, conduisant à une insertion sans mémoire (on retrouve ici *mutatis mutandis* le refus de mémoire de Semprun) ; ou bien la volonté de se réapproprier la guerre, conduisant vers l'affrontement vis à vis d'un pays qui refuse de reconnaître ses responsabilités, privilégiant la mémoire "littérale" par impossibilité de dépasser l'événement, allant parfois, ironie de l'histoire, jusqu'à défendre les idées révisionnistes sur la seconde guerre mondiale<sup>21</sup>.

*d- Une problématique de la représentation de l'individu dans la société.*

Nous avons vu comment penser les problématiques de la mémoire dans un cadre cognitif et anthropologique plus large, qu'il fallait réintroduire ces processus d'anamnèse dans le fonctionnement de la psyché en les confrontant à nos manières, individuelles ou collectives, de construire l'histoire. A l'inverse on ne peut pas aborder les imaginaires sociaux, le rapport aux institutions, les savoirs et savoir-faire, les stratégies de parenté, les représentations de l'espace, ou bien d'autres thèmes encore habituellement traités par les sciences sociales, sans s'interroger sur le lien complexe entre la parole des acteurs, leurs actes quotidiens et la construction d'une mémoire collective. Ainsi Leroi-Gourhan relevait dans *La mémoire et les rythmes* ce paradoxe de la mémoire qui nous construit en même temps comme individus et comme être sociaux : « Les possibilités de confrontation et de libération de l'individu reposent sur une mémoire virtuelle dont tout le contenu appartient à la société » (1965 : 23). Entre psyché et société, la mémoire est un cadre qui va nous inscrire, chacun d'entre nous, dans le monde et dans le temps social. Nos paroles, nos gestes, nos attitudes même les plus insignifiantes portent la marque de cette mémoire construite progressivement à mesure que nous grandissons, et Leroi-Gourhan voyait dans notre capacité à « socialiser » cette mémoire, c'est à dire à la sortir de nous-mêmes, l'une des caractéristiques qui fait le propre de l'homme. Nos outils, nos machines, les œuvres que nous produisons sont les vrais ancêtres de nos ordinateurs et de nos cartes à puces qui n'ont fait que simplifier le recueil et la convocation de cette mémoire, alors que, selon le grand préhistorien, « la constitution d'un appareillage de la mémoire sociale domine tous les problèmes de l'évolution humaine » depuis l'apparition d'homo sapiens (1965 : 24). Sans le suivre sur la pente plus glissante des continuités entre le biologique et le technique, on doit bien admettre après

---

<sup>21</sup> Un indicateur de cette tendance, est la notoriété non démentie d'un homme comme Roger Garaudy dans certains milieux de l'immigration.

Leroi-Gourhan que, malgré les flash que notre époque projette sur le sujet, n'en est pas moins essentielle cette intimité entre la mémoire et l'objet, entre l'individu et la société par l'entremise de l'objet chargé de la mémoire de la société. La société se développe en « libérant la mémoire » sinon du biologique, du moins en nous délestant de la charge énorme de nos souvenirs, désormais nécessaires à sa simple reproduction, sur des objets, des machines, ou encore des supports d'écriture. On pourrait ainsi poser l'hypothèse que la conservation du patrimoine et certaines formes de collecte et de stockage de la mémoire ont quelque chose à voir avec cette « mémoire en expansion » qui caractérisait, pour Leroi-Gourhan, ce qu'il appelait les « machines électroniques ». Certes un musée n'est pas un ordinateur, mais tous les deux ont en commun de concentrer et de systématiser des échantillons de notre mémoire individuelle et collective.

La mémoire passe donc par un rapport aux objets. Elle exprime également un rapport collectif au temps, un cadre d'interprétation de l'histoire dans lequel chacun sera invité à trouver sa place. C'est le sens général de deux ouvrages qui marquent des étapes importantes dans l'ethnologie de la mémoire en appuyant leurs thèses sur une ethnographie solide : *La Mémoire longue. Temps et histoire au village* de Françoise Zonabend (1980) qui étudie l'écart profond entre l'histoire nationale et l'histoire villageoise, et les articulations entre la mémoire familiale et la mémoire villageoise d'un village de Bourgogne dans les années 1970 ; et *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar* de Mondher Kilani (1992) qui fait de la mémoire l'élément structurant de la permanence de la vie et de l'identité d'une oasis tunisienne. De ces deux ouvrages, nous pouvons retenir deux enseignements généraux. Le premier est que lorsqu'ils envisagent, sans les confondre, l'étude de la mémoire par rapport à l'histoire, la mémoire apparaît comme une forme d'histoire proche, intime, comme un ensemble relativement cohérent de souvenirs socialement appropriés qui se construisent différemment selon les sociétés. Dans le cas du village français, la mémoire collective se construit indépendamment de l'histoire globale et, dans celui de l'oasis, dans une relation étroite, voire de dépendance à l'histoire de l'*Umma*, la communauté des croyants, qui est mobilisée pour construire les rapports sociaux. Le second enseignement, est que la mémoire collective se construit et se transmet dans un espace connu, maîtrisé, qu'elle donne sens et légitimité au lieu de vie, à ses formes de sociabilité, aux rapports sociaux qui s'y développent. Le village, comme l'oasis, offrent un cadre matériel à l'élaboration collective de la mémoire, ils permettent de fixer le discours, ils facilitent les réappropriations par ceux à qui on raconte.

Rapport à l'histoire (et pas seulement au temps), rapport à l'espace et particulièrement à sa matérialité, construction des identités individuelles dans les ensembles sociaux plus vastes : les travaux anthropologiques plus récents sur la mémoire collective reprennent souvent les intuitions lumineuses de Halbwachs. Ainsi, pour parler de la mémoire collective, il semble utile de revenir à son œuvre. Jean Duvignaud (1995) nous rappelle que Maurice Halbwachs proposait de comprendre l'homme comme étant responsable de la gestion du lieu qu'il occupe et d'analyser les conséquences et les possibilités offertes par cet attachement. Son projet sociologique peut être résumé comme une tentative de construire scientifiquement le lien que les hommes élaborent à la société par la gestion de l'espace et du temps. Pour Duvignaud, c'est ce lien qu'il appelle *mémoire collective*. En revenant sur les analyses de Bergson qui pêchent, selon lui, par trop de psychologisme, Halbwachs propose de partir des faits sociaux et des représentations collectives.

Sa pensée sur la mémoire, qui se développe sur plus de deux décennies, est particulièrement riche mais elle est aussi parfois un peu confuse. Parmi les lectures qui en ont été faites, nous verrons successivement celle de Ricoeur qui insiste sur le rôle du travail individuel de mémoire dans les processus de socialisation, au-delà des institutions sociales ou publiques ; puis

celle, même si elle est plus ancienne, de Gérard Namer qui présente pour nous l'avantage de mettre en avant la question du rapport de la mémoire collective avec les institutions, en particulier celles qui relèvent de la sphère publique.

Comme tous les commentateurs de Halbwachs, Ricoeur (2000) distingue nettement entre les deux ouvrages, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, publiés en 1925, et la *Mémoire collective*, publié à titre posthume par Georges Gutwirth en 1947-1948 dans *l'Année sociologique* sous le titre *Mémoire et société* (Namer, 2000). Chacun est significatifs de deux grandes périodes dans la réflexion du sociologue. Dans son premier ouvrage, Halbwachs assigne à la mémoire des structures accessibles à l'observation objective : la mémoire construite par l'École, par la religion, la famille etc. L'autre ouvrage de Halbwachs est construit sur l'idée que, pour se souvenir, on a besoin des autres, mais, plus encore, que notre mémoire individuelle est littéralement construite par d'autres. Le cadre social cesse d'être une notion simplement objective dans lequel s'inscrivent les mémoires individuelles et collectives, il devient une dimension inhérente au travail de rappel (Ricoeur : 149). Avec les souvenirs, nous voyageons de « courant de pensée » en « courant de pensée », notre esprit est vagabond, nous sommes coup sur coup dans notre activité professionnelle, dans notre famille, dans nos croyances. Halbwachs nous propose donc, d'après Ricoeur, de renoncer à la notion de cohésion du souvenir, chère au philosophe Dilthey, et même à l'idée d'une relation possible entre l'unité de la conscience et la cohésion des souvenirs. Si le lien entre le cadre social et le souvenir est difficile à objectiver, il n'en reste pas moins que la mémoire reste socialement déterminée. Nos souvenirs sont marqués de manière indélébile, mais généralement invisible, par les conditions sociales de leur construction. Il n'y a alors que deux modes d'enchaînement pour Halbwachs : celui des faits et des phénomènes matériels, et celui de la mémoire collective. Or le premier ne se reflète dans la conscience que dans le moment présent<sup>22</sup>. Notre perception du monde est, elle, déterminée non par le présent, par l'immédiateté, mais par notre mémoire collective qui appartient au domaine des représentations collectives (construites par l'école, la famille, l'entreprise...). La mémoire lie l'individu à la société. On peut donc se demander comment le sentiment du moi émerge-t-il dans cette « pensée collective » ? C'est l'un des points les moins clairs chez Halbwachs. Il répond par une forme de pirouette : chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, ce point de vue change selon la place que j'y occupe, cette place elle-même change selon les relations que j'entretiens avec d'autres milieux (Ricoeur : 151). Ricoeur souligne ici une chose essentielle dans la pensée de Halbwachs, c'est l'importance de l'espace, des déplacements, des lieux. Nous pourrions alors avancer que Halbwachs est le sociologue de la mémoire et de l'espace, et ce rapprochement n'est certainement pas dû au hasard : la mémoire existe-t-elle sans l'inscription de souvenirs dans des lieux, et le processus de mémorisation n'est-il pas, d'un point de vue cognitif, un processus de déplacement de la pensée ? Les liens entre mémoire et espace sont à la fois des liens logiques, des liens de raison, et des liens métaphoriques et de représentations. Ils relèvent de l'observation ethnographique, de la construction cognitive et de l'appropriation symbolique du monde.

Selon Namer (1987), Halbwachs formulera deux hypothèses entre lesquelles oscillent ses différents travaux : dans la première l'espace est instrumentalisé pour construire des représentations du temps dans lesquels les rapports sociaux trouvent le cadre de leur mode de

---

<sup>22</sup> Ricoeur, dans son texte, rapproche fréquemment la sociologie de Halbwachs de la phénoménologie, qui lui était contemporaine mais dont nous ignorons s'il l'a lue. Les rapprochements, et plus encore les complémentarités entre les deux pensées sont parfois troublants dans l'interprétation qu'en fait le philosophe.

symbolisation (ce sont par exemple les passages de la *Mémoire collective* sur la ville) ; dans la seconde ce sont les représentations du temps (ou de l'histoire) qui permettent de construire un espace symbolisé (c'est le propos de cet autre ouvrage moins connu, *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte*). Mémoire des lieux et mémoire factuelle sont toujours étroitement associées, tant dans l'échange social que dans la remémoration individuelle. Mais pour relever aussitôt que les deux approches sont les deux faces d'une même pièce, en donnant un sens à l'espace et au temps. La dynamique collective de la mémoire, qu'elle passe par le verbe ou par l'écrit, consiste alors à ordonner socialement des représentations destinées à être partagées par le groupe.

L'un des traits marquants de cette sociologie de la mémoire, fidèle en cela à la tradition durkheimienne, est le lien étroit qui est établi entre mémoire collective et institutions, depuis l'institution familiale et l'Eglise (qui sont, dans le Halbwachs des "Cadres sociaux", au cœur de l'élaboration et de la transmission de la mémoire) jusqu'au politique qui, selon Gérard Namer, élabore le sens de la mémoire à travers la commémoration. Le travail de la mémoire est une construction sociale normative qui structure le présent par une remise en ordre du passé en sélectionnant les éléments historiques, en hiérarchisant les séquences de l'histoire, en proposant une lecture symbolique des événements. Par la langue et ses codes, la mémoire véhicule des représentations du temps et de l'espace. Namer insiste sur le fait que la mémoire ne peut être pensée hors de la dynamique de l'échange verbal ou de ses succédanés modernes, ce dont Halbwachs avait déjà eu l'intuition lorsqu'il parle de "*la société que nous formons avec nous-mêmes*" pour évoquer, lors de ses promenades londoniennes, ses échanges imaginaires avec des artistes, des architectes, des historiens dont il a lu les livres.

Toute mémoire est donc sociale, mais elle prend des formes qui varient et coexistent (et nous dirions qu'elles interagissent). Il y a la mémoire individuelle, qui est pour Halbwachs déjà une mémoire sociale ; les mémoires *de* la société, c'est à dire, si l'on suit les analyses de Namer, (2000 : 228-241), les mémoires que les groupes sociaux construisent sur eux mêmes, en particulier à partir du partage social des souvenirs, de la remémoration, qui peuvent aussi être transmis par des institutions de mémoire telle l'Ecole, aujourd'hui probablement par les médias ; et les mémoires *dans* la société qui sont plutôt du domaine des représentations collectives qui traversent les sociétés. Les deux premiers points constituent à peu près ce que Namer nommera « le premier système de Halbwachs », le dernier point étant au centre du « second système » qui sera développé de manière posthume dans *Mémoire collective*. Le passage du premier au second « système »<sup>23</sup> correspond à une évolution du sociologue dans sa réflexion sur les liens formels et objectifs qui existent entre des discours de mémoire et des groupes sociaux qui les portent. Le postulat d'une liaison forte entre mémoire et groupe social, qui est au centre du « premier système » des *Cadres sociaux de la mémoire*, publié en 1925, sera dépassé par son auteur lui-même lorsque, dans *Mémoire collective*, qui réédite divers textes rédigés entre 1925 et 1944<sup>24</sup>, il prend ses distances avec ce modèle analytique pour aller vers une conception plus dynamique, décrivant des "courants de mémoire" comme Durkheim décrivait des "courants de pensée".

---

<sup>23</sup> Je reprend la formule de Namer, même si le terme de système peut sembler un peu fort pour évoquer une pensée, celle de Halbwachs, qui fait plus de place à la nuance de l'interprétation et à l'interaction dans les situations sociales qu'à la structure de la société et au déterminisme des rapports sociaux.

<sup>24</sup> Sur la publication posthume des travaux de Halbwachs, lire les éditions critiques de Namer de 1996 pour *Les cadres sociaux de la mémoire*, et de 1998 pour *La mémoire collective*, toutes deux chez Albin Michel.

Ce changement de perspective nous aide-t-il à mieux penser aujourd'hui la production sociale de la mémoire ? Il est incontestable que les mémoires sont largement instables, fluctuantes, en perpétuelle recomposition. Il est clair enfin que l'analyse de la mémoire passe largement aujourd'hui par celle des "institutions de mémoires" que sont par exemple la bibliothèque et le musée qui la recueillent, l'encadrent, la normalisent. Au bout du compte, il faut bien admettre que l'objet "mémoire" est relativement insaisissable pour le sociologue, que souvent la notion englobe tout ce qui fait référence à l'évocation du passé, qu'il s'agisse de traditions, de fables, de souvenirs, d'histoire ou de patrimoine, cette diversité soulignant plutôt, pour nous, la richesse d'un phénomène qui prend des formes très diverses que l'approximation des observateurs. Plus que la mémoire elle-même, objet peut-être plus philosophique que sociologique, c'est bien le processus de réitération et de symbolisation du passé qu'il est intéressant d'observer, quelle que soit la manière dont on le nomme. Il est cependant indispensable de fixer les termes que nous emploierons, non pour gloser sur leur sens, mais pour des raisons de clarté méthodologique en dépassant le débat engagé par Gérard Namer<sup>25</sup>. Nous parlerons de *mémoire sociale* pour évoquer des pratiques sociales de la mémoire en général ; nous parlerons de *mémoire collective* lorsque nous aborderons une mémoire portée par un groupe social déterminé, lorsque cette mémoire sera constitutive de l'image que le groupe se fait de lui-même ; nous parlerons de *mémoire vécue* lorsqu'il s'agira de l'ensemble des souvenirs que chaque agent peut mobiliser pour répondre à une sollicitation extérieure. En outre, il faudra envisager qu'à côté de la mémoire individuelle, deux formes principales de la mémoire collective peuvent être identifiées qui sont deux moments du processus de construction de la mémoire sociale : la première est fixée ou encadrée par une institution spécialisée ou une pratique sociale normalisante, la seconde procède plutôt du lien social et symbolique dans le cadre d'une interaction entre agents sociaux.

#### *e- Se souvenir et se relier : identités, lieux et traditions*

Dans sa lecture de Halbwachs, Namer (2000) donne une place importante à une autre notion, la notion de tradition. La tradition est en effet, si l'on reprend le langage durkheimien, l'une des institutions sociales où la mémoire est le plus souvent sollicitée. C'est en outre un domaine qui fait l'objet d'une attention particulière des anthropologues. La mémoire est, avec le rituel, la commémoration ou le patrimoine l'un des principaux supports de transmission de la tradition. On pourrait d'ailleurs défendre l'hypothèse qu'il existe un lien entre le type de société et le support que prend la tradition pour se perpétuer : les sociétés « traditionnelles » privilégieraient les outils de la mémoire et du rituel pour transmettre les « traditions » indispensables à l'idée qu'elles se font de leur reproduction ; les sociétés « modernes » instaurant le patrimoine et la commémoration comme instruments de revitalisation de traditions perçues comme ce qui nous relie au monde « traditionnel » ancien et irrémédiablement perdu. Cependant la mémoire collective est aussi, à côté du mythe, de l'épopée ou de l'identité, souvent sujette à réification et devient objet de tradition, ou transmis par ce qui passe pour être la tradition. Ainsi les nombreuses fêtes de la transhumance qui sont créées depuis quelques années dans le sud de la France peuvent être l'occasion de formaliser une mémoire collective de cette pratique pastorale, elles les réinventent en les inscrivant dans fêtes modernisées, généralement à destination de touristes, qui elles mêmes passe très vite pour être « traditionnelles » (Garnier, Labouesse, 2000).

---

<sup>25</sup> Pour une analyse détaillée de cette notion, nous renvoyons à l'ouvrage de Gérard Namer déjà cité (2000).

Jérémy Boissevain (1992) notait que plus il y a de touristes assistant à une fête « traditionnelle », plus cette fête était formalisée, abondant dans les rituels et les cérémonies.

Sans entrer dans le débat sur l'opposition entre société moderne et société traditionnelle, on peut dire que quelle que soit la société considérée, la mémoire est à la fois portée par la tradition qui la fixe, permet sa transmission et lui donne un cadre interprétatif, mais qu'elle est aussi ce qui permet à la tradition de se maintenir en gardant un sens. Elle a donc vis à vis de la tradition une position particulière qui mérite d'être précisée. La mémoire, comme la tradition, construit le lien entre présent et passé. En extrapolant les analyses de Gérard Lenclud (1987) sur la construction de la tradition, ou celles, plus récentes, de Bérard et Marchenay (1995) sur la place de la tradition dans les produits de terroir, on peut avancer que la mémoire est sollicitée pour convoquer des valeurs visant à affirmer la légitimité de la permanence d'un lien entre un lieu et un groupe social. La mémoire est donc éminemment sélective en proposant un cadre commun d'ordonnement du passé et du présent qui permet d'organiser la durée<sup>26</sup>. C'est la situation que nous observerons à l'occasion de la transformation de la mémoire en objets culturels sous l'égide de politiques municipales. On peut ainsi admettre que la mémoire, comme la tradition, serait également un "*chemin du présent vers le passé*" (Lenclud, 1987), un dispositif justifiant une situation présente par la convocation d'éléments du passé ; il faudra ici se méfier des truismes car tout discours sur le passé ou à partir du passé est forcément interprétatif, et fonde sa rationalité sur les idées en cours au moment de son élaboration : plus qu'une analyse du contenu intrinsèque de la mémoire, c'est à une analyse des conditions de son recueil et de sa diffusion qu'il faut être attentif, comme nous tenterons de le faire chaque fois.

Ce que nous avons dit des liens de la mémoire collective avec l'espace et avec la tradition, peut être prolongé dans la compréhension des liens qui s'établissent entre une société et un territoire. C'est ce que suggérait déjà Henri Lefèbvre (1962) lorsqu'il évoquait la mémoire comme résistance collective à une modernité désocialisante. Ce lien au territoire par la mémoire se retrouve par exemple dans les reconfigurations locales du collectif<sup>27</sup>, ou dans les revendications identitaires, souvent sur fond de crise économique ou sociale. Mais les figures de la localité se sont récemment complexifiées, elles peuvent être analysées comme autant de formes alternatives ou complémentaires d'intégration de la modernité (Giddens, 1994). Elles sont d'autant plus riches qu'elles s'articulent de manières diverses au monde global<sup>28</sup>. Plus que jamais, la localité se pense par rapport à la globalisation, que cette localité soit de nature patrimoniale, sociale, technique ou économique. Les lieux ne se suffisent plus à eux mêmes, si tant est que ça a pu être le cas.

La problématique du "lien au lieu", évoquée par Laurence Bérard et Philippe Marchenay (1995) dans l'article déjà cité, peut être ainsi étendue bien au delà de la question des produits de terroir. Elle exprime plus généralement une forme de recours à la tradition, à l'histoire ou à la mémoire pour redonner un sens à l'espace et une dimension sociale à l'endroit où on vit. A travers le partage d'une mémoire qui s'incarne dans un territoire, chacun d'entre nous, individuellement d'abord, puis collectivement, prend position vis-à-vis du passé, de l'histoire.

---

<sup>26</sup> Nous retrouvons ici les analyses de Bergson (1993)

<sup>27</sup> C'est, très largement, la tendance qu'ont prises de nombreuses recherches ethnologiques s'inspirant plus ou moins ouvertement de la revitalisation des mémoires du social qu'annonçait Henry-Pierre Jeudy (1986), après quelques autres, par exemple Althabe, Légé, Selim, (1984)

<sup>28</sup> La littérature sur le sujet est fort riche, particulièrement dans l'anthropologie anglo-saxonne. Un point français sur le sujet est celui de Bourdin, (2000), mais qui reste cependant trop centré sur la question urbaine. Voir aussi Appadurai, (1997).

C'est de cette façon qu'il faut comprendre l'importance que prennent aujourd'hui les questions relatives à la mémoire et au patrimoine. La disparition des modèles vernaculaires d'interprétation du passé, qu'ils soient locaux ou sociaux, et leur remplacement par des discours médiatiques ou pédagogiques très généraux, dans lesquels chacun éprouve des difficultés à situer son histoire familiale et sa généalogie, est peut-être l'une des premières raisons du recours si fréquent à des mémoires et à des patrimoines particuliers. Leur fonction est double : elle est d'abord de reconstruire un lien social et symbolique entre le groupe et, souvent, un territoire interprété comme une l'expression physique d'une histoire locale ; elle est ensuite de reconstruire le lien entre ce local réapproprié symboliquement et le global dont on comprend mal le sens. Ainsi, comme ce fut le cas si souvent dans l'histoire, nous verrons que dans la commune de Saint-Martin-d'Hères, dans la banlieue grenobloise, les grands événements du monde sont compris à travers le filtre des événements locaux, et l'histoire devient ainsi moins abstraite pour les habitants. Mémoires et patrimoines seraient des réponses sociales à ce qui apparaît souvent comme une anomie du temps. On peut aussi imaginer que la maison rurale que nous avons étudiée en première partie, avec ses archives, avec ses meubles et ses objets, est considérée par ses habitants comme une forme de syncrétisme des différentes époques qui se sont succédées depuis la date de sa construction. Elle est un cadre symbolique, cognitif et spatial pour reconstruire le lien entre les événements familiaux passés, l'histoire locale et l'histoire générale, et pour penser la communauté familiale en relation avec un espace social qui s'exprime dans la géographie de l'habitat.

On voit alors que la mémoire peut être aussi un lien symbolique entre des individus ou des groupes éparpillés, qui, de génération en génération, se transmettent une représentation commune de l'histoire, un attachement à des valeurs partagées qui peuvent être réactivées (c'est la mémoire des Tziganes, celles des Chinois de la diaspora, ou des Juifs de Plock qu'a décrite Nicole Lapiere, 1989). La mémoire est l'un des principaux outils de la construction identitaire. Ce qui est une banalité, énoncé de manière aussi générale, prend une signification plus forte dans certaines situations critiques. C'est ce que nous observerons en étudiant la réappropriation par immigrés algériens d'une place de Lyon, la Place du Pont, au moment de la montée de l'intégrisme musulman en Algérie.

Cet exemple nous permet de poser la question, mille fois entendue, des relations entre la mémoire et l'identité. Notre époque est traversée non par la question trop vague de l'identité comme on l'entend souvent, notion toujours ardue à cerner tant elle est polymorphe, mais plutôt par une difficulté de nos contemporains à se situer dans le monde. L'identité est une relation qui se construit jour après jour, non un état dont on hérite. Ses relations avec le patrimoine, l'histoire ou la mémoire collective sont plus complexes qu'il n'y paraît. L'identité procède plutôt d'un lien entre le particulier et le général, elle est une relation au contexte (Appadurai 1997), ce que nous lisons très clairement en travaillant sur les communautés de la diaspora : l'identité d'une communauté immigrée, c'est le lien à retisser toujours entre soi (les immigrés) et le général (la société hôte), et c'est l'extrême difficulté, en France, à faire reconnaître un patrimoine de l'immigration, quel qu'il soit, à faire sortir une mémoire collective de l'immigration de ses ghettos<sup>29</sup>. Aborder la mémoire collective à partir de l'espace et du lieu où elle s'incarne nous renvoie donc à la construction du lien entre le particulier et le général, ce qui peut aussi être une façon différente de poser la question de l'autre autour de laquelle s'est progressivement élaborée la pensée anthropologique. Les questions de l'identité redeviennent des questions

---

<sup>29</sup> par exemple le numéro de la revue du FAS, *Ecarts d'identité*, mars 1999, qui porte sur le troisième âge de l'immigration.

ethnographiques qu'il s'agit de bien cerner, ou des questions idéologiques qu'il faut analyser comme telles. Face à la vigueur de la demande patrimoniale ou de mémoire, qui passent pour être les expressions les plus immédiates de cette "quête d'identité"<sup>30</sup>, une mauvaise réponse est de réduire cette demande à une quête identitaire, reprenant ainsi l'outrance du sens commun. En abordant d'emblée, sans précaution, la question de l'identité, on tombe vite dans le manichéisme, soit qu'on la nourrisse, soit qu'on la nie.

## ***2- Une mémoire sans institutions : la mémoire collective et l'immigration algérienne à Lyon***

### *a- Les enseignements de l'immigration : porteurs de mémoire, mémoire village et mémoire ambulatoire*

La mémoire collective représente un ensemble de souvenirs partagés qu'on réactive régulièrement à travers les "rites profanes" (Rivière, 1996) quotidiens ou plus encore à l'occasion des fêtes, des décès, des mariages. Sa fonction est agrégative, elle rassemble des gens qui se reconnaissent par l'usage commun de codes, par une certaine forme de connivence qui lie entre eux des individus ayant connu ensemble les mêmes événements, et par ce que Goffmann appelait des rites d'interaction. La mémoire collective est *a priori* exclusive des membres allogènes, et l'on sait qu'il est particulièrement mal élevé de s'immiscer dans une conversation entre deux personnes évoquant des souvenirs communs.

Cependant cette mémoire partagée ne fonctionne pas dans une bulle. Il en est de la mémoire comme de l'identité : elle est forcément plurielle. On partage des souvenirs avec ses compatriotes d'origine, avec sa famille, avec ses collègues de travail. Ici on parlera du pays, là du patron, là encore des fêtes de son enfance. Des bribes de mémoires réunissent des personnes de toutes les communautés qui cohabitent en un même lieu. Parallèlement on raconte ses souvenirs à ses voisins, à la famille du conjoint de ses enfants. Le chercheur qui relate des éléments de cette mémoire devrait toujours le faire en rappelant lieux et moments de son évocation, en distinguant les conditions du partage avec les proches de celles de l'évocation avec les non initiés : dans les relations quotidiennes, une part de la mémoire collective se dilue dans les rapports sociaux, elle est prétexte à des rencontres, elle est le substrat des échanges.

La mémoire collective est donc un échange. Elle implique la mouvance entre ceux qui partagent déjà et ceux à qui on va faire partager, elle voyage et se transforme à mesure qu'elle lie des hommes à d'autres hommes. C'est pourquoi la situation migratoire, parce qu'elle institue une différence radicale dans l'expérience de l'altérité, est une situation exemplaire pour comprendre comment la mémoire peut renforcer les liens internes au groupe, mais aussi créer des liens nouveaux fondés sur des expériences collectives.

Mais, tout d'abord, de quoi parle-t-on quand on évoque la mémoire de l'immigration ? Nous avons vu à quel point la mémoire de l'immigration algérienne en France pouvait être "traumatisée", cachée, honteuse<sup>31</sup>. Mémoire et immigration sont des termes suffisamment chargés de symboles et d'affectivité pour qu'il soit important de les préciser. Réfléchir un peu à leur signification est en outre instructif pour lever certaines équivoques. Première chose : la

---

<sup>30</sup> Position que je suis loin de partager, même si elle est pratique et fournit un alibi de distanciation facile aux chercheurs travaillant sur ce domaine. Dans bien de situations, le patrimoine est d'abord considéré comme une ressource pour le développement économique, que celui-ci passe par le tourisme ou la création de valeur ajoutée sur les produits agricoles ou artisanaux.

<sup>31</sup> Outre la guerre, l'immigration de travail fut aussi un trou noir de la mémoire. Lire les témoignages recueillis par Yamina Benguigui, 1997.

mémoire de l'immigration n'est pas la mémoire des immigrés. Parler des immigrés, c'est cibler le phénomène migratoire sur des personnes aux trajectoires particulières (Sayad, 1999). Il est peu vraisemblable que le recollement de la mémoire des histoires de vie des immigrés venant d'un même pays, voire d'une même région, produise la mémoire de leur immigration. L'immigration est un processus historique et sociologique qui inscrit globalement sa marque sur la construction sociale de la mémoire, entre souvenirs individuels, familiaux ou collectifs, entre une production interne au groupe et les images de son histoire que lui renvoie la société globale, entre le là bas et l'ici. Il existe, au niveau du marché du travail, un phénomène migratoire qu'on peut analyser comme tel. Mais si on parle de la mémoire, alors on ne peut pas rester dans le vague d'un parcours migratoire abstrait : la mémoire de l'immigration, c'est celle d'un groupe de personnes qui viennent de quelque part pour s'installer autre part. Il y a un point de départ, un chemin et un point d'arrivée qui sont chacun particuliers, et qui influent fortement sur la manière, autant que sur le contenu, de la mémoire collective. La mémoire migratoire des paysans Kabyles de l'est de l'Algérie qui furent chassés de leurs villages par l'armée française et qui migrèrent pour ne pas mourir de faim n'est pas celle de ces mêmes Kabyles arabisés, citadins de la côte et proches du Mouvement national algérien, qui furent le FLN. Et ceux qui partirent en France ne furent pas accueillis comme ceux qui s'installèrent en Belgique.

Il faut ensuite distinguer entre la mémoire *des* immigrés, dont plusieurs films et ouvrages récents ont montré à quel point elle pouvait être cachée, honteuse, manipulée, la mémoire *sur* les immigrés qui, pour rester avec ce même peuple algérien, a pendant longtemps approché, en France, la désinformation caractérisée comme l'a montré un procès récent<sup>32</sup>, et la mémoire *par* les immigrés qui nous rappelle que la mémoire est non seulement un enjeu de pouvoir, mais aussi une thérapie sociale indispensable lorsque est possible le "travail de mémoire" de Ricoeur, que nous avons rapproché du travail de deuil que les sociétés traditionnelles savaient produire et encadrer.

Nous avons vu précédemment que pour analyser les phénomènes de mémoire, il fallait distinguer entre les pratiques individuelles de la mémoire et les pratiques collectives. Même si toute mémoire individuelle s'inscrit dans des cadres sociaux, Joël Candau (1997) nous rappelle que la mémoire individuelle est d'abord une mémoire psychique qui exprimera les interprétations spécifiques, personnelles d'un passé essentiellement vécu ; elle sera porteuse d'histoires à raconter, de traditions, avec elle seront transmises en tête à tête des valeurs évidemment collectives. La mémoire sociale, ensemble plus large des instruments que se donne une société pour rendre accessible collectivement son passé et assurer sa continuité dans le temps, prendra des formes très différentes suivant les sociétés<sup>33</sup>. Les sociétés occidentales, grandes productrices d'archives, fixent une large part de cette mémoire, la conservent, l'officialisent et la socialisent à travers diverses institutions spécialisées telle l'Ecole, les bibliothèques ou les musées. Nos sociétés laissent peu de place à une mémoire collective moins encadrée, elles reconnaissent rarement la valeur de la mémoire orale qui n'est pas validée par des écrits. A l'inverse, les

---

<sup>32</sup> Ce procès faisait suite à l'accusation de diffamation portée par Maurice Papon à l'encontre de Jean-Luc Einaudi, auteur de l'ouvrage *La bataille de Paris, 17 octobre 1961*, Seuil, 1991, qui affirmait que Maurice Papon, alors Préfet de police de la ville de Paris, était responsable du "massacre" d'au moins une centaine de manifestants "Français musulmans" par les forces de police lors de la manifestation d'octobre 1961. Le plaignant fut débouté.

<sup>33</sup> Sur la différence que nous faisons entre mémoire sociale et mémoire collective, voir pages 15-16

sociétés traditionnelles<sup>34</sup> situent la mémoire dans un rapport plus social qu'institutionnel, faisant une large place à l'échange, à la transmission verbale. Ces sociétés confèrent à certains de leurs membres le rôle " d'archivistes " : griots africains, marabouts ou *taleb* du Maghreb... Dans les campagnes françaises, mais probablement chaque fois que des groupes sociaux sont organisés dans la durée, on trouve de ces personnages investis du rôle de gardiens de la mémoire, qui connaissent toutes les histoires, qui reconstruisent les généalogies et rappellent régulièrement les alliances passées dans le village (Zonabend, 1980). Première chose importante à retenir : l'Algérien qui a émigré en France dans les années 50 ou 60 a quitté une société dans laquelle la transmission de la mémoire du groupe était encore largement dévolue à des individus, à des " porteurs de mémoire ", pour s'installer dans une société qui a conféré cette responsabilité collective à des institutions spécialisées. Cette " mémoire village " qu'il a quitté, il va souvent tenter de la retrouver en France, et on peut sans peine construire la filiation entre les modes de construction et de transmission de la mémoire dans l'Algérie des années 60 et dans les quartiers immigrés dans la France des années 80, ceux que Ahmed Boubeker<sup>35</sup> nomme les " quartiers cousins " en montrant qu'ils se sont constitué sur une mémoire partagée des origines. Cette mémoire village, c'est la mémoire des immigrés sur eux même, la mémoire sur les immigrés par les immigrés, une mémoire qui recherche les lieux de l'identification en se coupant de l'altérité. C'est une mémoire qui tend vers la fermeture et la compulsion qu'évoquait Ricoeur, après Freud, ou qui s'approche de la mémoire " littérale " de Todorov.

Mais la mémoire de l'immigration, c'est aussi une mémoire organisée autour du mouvement entre un ici et un là bas, l'ici pouvant devenir là bas lorsqu'il y a retour, mais aussi lorsque l'ici est l'entre-soi et que l'extérieur, le pays hôte, est un autre là bas qui commence au delà de l'immeuble, du quartier. La mémoire de l'immigration, contrairement à la mémoire villageoise ou à celle des autochtones, s'inscrit structurellement dans un jeu de l'espace et du temps. C'est une mémoire ambulatoire qui se fonde sur les trajectoires migratoires, les changements de résidence coïncidant souvent avec les déplacements et les déménagements. C'est cette mémoire qui constitue aujourd'hui, en France, un enjeu de société important : en confrontant les immigrés à la société dans laquelle ils vivent, en reconnaissant que leur mémoire collective n'est pas qu'une mémoire de " là bas " mais aussi une mémoire d'ici, ils nous parlent de nous même, de la manière dont ils ont été accueillis, de notre manière d'accepter les étrangers<sup>36</sup>.

C'est face à cette mémoire de l'instabilité, mémoire inquiétante parce qu'elle évoque une identité fragile, que l'immigré va être tenté de figer les souvenirs de l'origine ; il va opposer à cette mémoire ambulatoire la mémoire village faite des souvenirs de l'époque du départ. Il est ainsi troublant de voir à quel point le discours des immigrés algériens sur l'Algérie rappelle un pays qui n'existe plus, faisant souvent fi, malgré l'abondance des informations, des récurrents problèmes de sécurité pendant les trajets à l'intérieur du pays. A côté de cette mémoire du point

---

<sup>34</sup> J'emploie ce terme, critiquable, pour aller à la simplicité. Il est bien certain que dans nos pays très administrés et développés de larges pans de la société fonctionnent sur un mode " traditionnel ", ou plus exactement qu'il y a bien des moments sociaux où le " traditionnel " tient encore toute sa place à côté de la modernité la plus aboutie. Sur le fonctionnement de la mémoire dans une société maghrébine traditionnelle, je renvoie au livre déjà cité de Kilani, 1992.

<sup>35</sup> " La cité imaginaire des mondes de banlieue : culture politique, ethnicité et historicité de formes de l'expérience des quartiers ", in Métral (dir), 2000.

<sup>36</sup> On remarquera que bizarrement les " artistes " et les gens de culture sont en avance sur ce sujet sur bien des chercheurs qui continuent à construire l'immigration comme une catégorie, une spécialité.

de départ, la mémoire de l'arrivée<sup>37</sup> et, entre les deux, celle du voyage tiennent une grande place : le voyage migratoire est comme un acte fondateur qui marque un avant/là bas (le "bled", le "shtetl", le "village") et un après/ici (le bidonville, la cité, le quartier). A l'inverse, la mémoire autochtone affichera plus volontiers une continuité en évoquant les transformations du lieu avec le temps. Il y a l'avant et le maintenant, mais le point d'articulation, la rotule qui fait passer de l'avant au maintenant est rarement clairement énoncée, et quand elle l'est (la "guerre", la fermeture de l'usine...), elle paraît plus floue.

*b- Des lieux catalyseurs de la mémoire : l'exemple de la Place du Pont à Lyon*

Le fait migratoire donne *de facto* au migrant la particularité d'être l'habitant de deux territoires, et d'être un acteur de la construction d'un lien entre ces territoires. Le lien personnel, affectif, entre ces lieux séparés par un voyage fondateur va contribuer à fabriquer un territoire nouveau, social, politique, économique qui pourra marquer fortement pratiques et comportements des migrants<sup>38</sup>. Comment, dès lors, les immigrés vont-ils construire une mémoire qui fasse le lien entre les deux pôles de la migration ? Comment la "mémoire village" va-t-elle se lier à la "mémoire ambulatoire" dans l'élaboration d'une mémoire collective cohérente ? Comment cette mémoire de l'immigration s'inscrira-t-elle dans la ville, comment va-t-elle s'articuler avec l'organisation territoriale de la ville ?

La ville marginalise, elle exclut ou donne à voir, suivant des règles d'accession à l'espace public et des déterminations sociales et culturelles qui seront des enjeux importants pour les immigrés. La ville est le lieu de territorialités multiples. Les quartiers où vivent généralement les immigrés sont marqués par l'espace résidentiel, leurs rues desservent des espaces privés dont les habitants sont plus souvent locataires s'ils sont immigrés maghrébins, propriétaires s'ils ne le sont pas. Ils forment, lorsque les immigrés y sont majoritaires, des "enclaves protectrices" selon l'expression de Patrick Simon (1998), des lieux où on va chercher à se "réenraciner". A l'inverse, les centres-villes, en Europe comme tout autour de la Méditerranée, forment ce que Jean Rémy (1998) appelle des "territoires communs" qui regroupent des équipements collectifs et dont les rues desservent des espaces plutôt publics ou collectifs. La ville est ainsi un ensemble de territoires organisés, différents les uns des autres, dans lesquels la problématique de l'étranger - donc de l'immigré - ne se pose pas en tout lieu de façon identique. "Espace(s) régulé(s) en vue de permettre la rencontre des différents groupes" (ibidem : 177), les centres-villes sont particulièrement marqués par la "civilité" qui est la qualité spécifique que partagent les citoyens occidentaux.

Mais, nous dit Jean Rémy, toutes les communautés immigrées n'ont pas la même conception de l'accession à l'espace public et de la civilité. Pour accéder au "territoire commun", l'étranger devra digérer les pratiques de l'urbanité du pays dans lequel il réside. Avant cela, c'est dans le quartier que vont se confronter et s'articuler plus ou moins facilement les divers mondes de l'immigration et des résidents autochtones. C'est ici que vont se négocier "l'ici" et le "là bas", particulièrement dans certains lieux : les cafés, les marchés, les transports en commun, l'école. Ces lieux deviennent des lieux d'expérimentation et d'interculturalité où se joue une accession progressive au centre ville acommunautaire et commun. Face à ces lieux qui "intègrent" par la mixité, nous ajouterons qu'il existe d'autres lieux, tout aussi essentiels, d'intégration paradoxale par la préservation des valeurs et de la mémoire du groupe, d'autres

---

<sup>37</sup> Henry Roth, dans *L'or de la terre promise*, Grasset, 1989, nous donne une belle illustration de cette "mémoire de l'arrivée" des immigrés qui débarquaient à New-York au début du siècle.

<sup>38</sup> Je renvoie en particulier aux travaux d'Alain Tarrus (1992), sur les espaces circulatoires.

lieux où se construit peut-être la mémoire village qui ferme, mais qui permet aussi une respiration dans le processus difficile de l'intégration culturelle : autres cafés où l'on se retrouve en écoutant la musique du pays d'origine, en jouant aux cartes ou aux dominos, où l'on pratique sa langue sans réserves ; magasins où l'on vient pour discuter et prendre des nouvelles autant que pour acheter ; places publiques ou marchés où l'on se retrouve entre soi, sans prendre garde aux regards des autres<sup>39</sup>.

Ces lieux, où on rappelle la mémoire commune et où elle se transforme sous l'influence de la situation migratoire, sont indispensables à l'équilibre entre l'apprentissage de la civilité et le respect bien géré de la tradition et de l'identité collective. C'est en ces lieux où les gens se retrouvent pour transformer des expériences individuelles en expériences communes (et inversement) que la mémoire est revitalisée et socialisée. Certains sont de véritables forums où se règlent des questions cruciales pour la vie de la communauté. C'est dans l'un de ces lieux que nous allons nous attarder un peu, la "Place du Pont" à Lyon, lieu de rassemblement des Algériens de Lyon, particulièrement de ceux originaires de la Petite Kabylie et de la région de Sétif. Ce lieu, après quelques années de "sommeil", a vu renaître sa fonction sociale au moment de la montée de l'intégrisme violent en Algérie, quand les seules informations fiables sur les assassinats étaient celles qui passaient de bouche à oreille<sup>40</sup>.

Après avoir été un haut-lieu, dans la région, pendant plus de 50 ans, des immigrés originaires de l'est algérien particulièrement de la wilaya de Sétif, la Place du Pont avait largement perdu cette fonction de *forum* à la suite des travaux de rénovation du quartier. Or, depuis quelques années, elle a retrouvé, particulièrement les vendredis soirs, une affluence nouvelle. En effet c'est d'ici que les "vieux", les "marabouts", les quelques membres des confréries musulmanes encore actives ou juste en sommeil, ont décidé, en 1993/94, de relancer les réseaux traditionnels de solidarité, en réactivant l'Islam maghrébin populaire pour s'opposer à l'intégrisme violent qui décimait les leurs en Algérie. Ainsi la Place du Pont, haut lieu de la culture algérienne à Lyon, est un lieu de mémoire au sens plein du terme : c'est parce qu'il est inscrit dans les mémoires de chacun qu'il peut être réactivé et réapproprié socialement. Son efficacité symbolique et sociale de lieu de mémoire a été préservée parce que la Place du Pont liaient entre eux des liens sociaux particuliers et une histoire singulière de l'immigration dans la région. L'identité des Algériens à Lyon a continué à intégrer ce lieu par ce qu'il est emblématique de son histoire migratoire. Reprenons le détail des événements.

La "Place du Pont", c'est le nom sous lequel sont connus les quelques rues et îlots qui entourent la place dénommée aujourd'hui place Gabriel Péri, entre les 3ème et 7ème arrondissements de Lyon. Ce nom usuel est en particulier connu, et utilisé, par les immigrés maghrébins de la région qui en ont fait l'un de leurs principaux lieux de rencontre. Face à la Presqu'île, juste de l'autre côté du pont de la Guillotière, ce quartier se trouve à mi-chemin entre le centre traditionnel et le centre nouveau de la Part-Dieu. Il ne s'agit donc en aucune manière d'un quartier périphérique au sens géographique du terme, et pourtant, comme bien d'autres (qu'on pense au quartier Belsunce à Marseille), il a été longtemps délaissé par les promoteurs, les urbanistes et les responsables municipaux. En plein cœur de la ville, à deux pas des grandes avenues bordées d'immeubles bourgeois de la rive gauche du Rhône, s'y est développé ce que certains n'ont pas hésité à appeler un ghetto, pouvant laisser croire qu'il vivait à l'écart des enjeux

---

<sup>39</sup> Par exemple, Raulin, 2000. Pour une analyse plus ethnographique, mais aussi très stimulante sur les marchés, voir de la Pradelle, 1996.

<sup>40</sup> Les pages qui suivent rendent compte d'un travail d'enquêtes réalisées à deux périodes, en 1986-1987, le second en 1995, en collaboration avec Khadra Rautenberg.

plus globaux du développement urbain. Depuis le milieu des années 1980, les travaux de percement du métro, le réaménagement de la Place Gabriel Péri et la réhabilitation des rues avoisinantes ont singulièrement bouleversé le paysage commercial et social d'un quartier qui a pourtant préservé ses fonctions spécifiques (Bégag, 1997).

L'histoire nous montre que ce quartier était un ancien lieu d'accueil des immigrants, sorte de porte de Lyon vers laquelle on se dirigeait pour trouver du travail dans les commerces ou les petites entreprises de fabrication de meubles, de métallurgie, dans les garages qui étaient très nombreux à proximité. Jusque dans les années 1970 de nombreux garnis appartenaient encore à des descendants d'Ardéchois venus au siècle passé. Selon les archives commerciales, il y avait un hammam entre les deux guerres, quelques commerçants et artisans italiens, juifs ou grecs (Rautenberg, 1989b). Puis, dès la fin de la guerre, le commerce ethnique s'est développé rapidement. En 1986, la population étrangère dans le quartier aurait représenté autour de 30% de la population. Finalement une situation assez banale d'ethnisation d'un quartier péri central. Cependant, une approche ethnologique plus poussée nous fait percevoir une autre dimension de l'histoire locale, et la place très particulière que ce quartier a acquis depuis plus de 80 ans dans la communauté algérienne. Pendant plusieurs dizaines d'années, jusque dans les années 60, des Algériens venaient de toute l'agglomération lyonnaise et d'au delà, rue Marignan, juste derrière la Place Gabriel Péri, pour se faire coiffer, pour aller au hammam, et, avant 1939, pour fréquenter la maison close. Juste à côté, rue Villeroy, Djebbral Bahadourian, immigré arménien fraîchement débarqué de Syrie, ouvrait en 1938 une petite épicerie orientale qu'il transforma en supermarché en 1960. Dans les années 60, la Place du Pont était devenue le principal lieu d'accueil des Kabyles et Algériens de l'est venus chercher du travail dans la région, et nombreux étaient ceux qui, débarquant à la gare de Perrache, connaissant très mal le français, n'avait qu'un seul nom à donner au chauffeur de taxi : "Place du Pont". Ils trouvaient ici, toutes les fins d'après midi et particulièrement les vendredis, après la prière du soir, des tuyaux pour être embaucher, des adresses pour se loger, puis, plus tard, des informations sur le *bled* ou sur la famille que leur transmettaient les représentants à Lyon mandatés par les villages. S'ils avaient besoin d'écrire un courrier ou de se faire traduire une lettre il y avait des écrivains publics, les *taleb*. Pour toutes les questions relatives à la religion, à la possession par les *djnoun*, aux difficultés familiales ou relationnelles, ils pouvaient trouver conseil auprès des "marabouts" membres des confréries<sup>41</sup>.

Ce système très riche d'échanges sociaux, qui est au cœur de la pérennité d'un système culturel en situation migratoire, a fonctionné pendant plusieurs décennies sur un même lieu, à l'intérieur d'un périmètre de quelques milliers de mètres carrés. En peu d'années, à la suite des travaux que j'évoquais plus haut, il avait presque disparu, et seule la fonction commerciale, bien qu'affaiblie, se maintenait vraiment. Puis subitement, vers la fin de l'année 1994, à cause de la situation que vécut l'Algérie, parce que les boutiques ont pu survivre tant bien que mal, parce que le magasin Bahadourian, malgré les menaces régulières de démolition, a continué à jouer le rôle de lieu de rencontre et d'échange pour les Algériens, la Place du Pont a retrouvé sa vocation de *forum*. Malgré la division par trois ou quatre de sa surface, malgré la démolition de plusieurs

---

<sup>41</sup> Les confréries algériennes sont proches des confréries marocaines décrites par Gellner, 1969 (cité par Geertz, 1992). Elles sont essentiellement de nature religieuse, organisée chacune autour d'un marabout qui a hérité de la *baraka* du saint fondateur de la *zaouïa* (confrérie). Localement, elles sont dirigées par des cheiks. Elles représentaient, selon Geertz, "*le principal mécanisme institutionnel de médiation dans l'Islam*" (65) et certains marabouts sont encore considérés comme de véritables saints, capables de régler autant des affaires courantes que de réaliser des prodiges. Les éléments sur la place des *zaouïet* dans le fonctionnement du quartier dans les années 90 proviennent d'informations personnelles.

îlots, la place elle-même a été réinvestie par ces immigrés qui comprenaient mal ce qui se passait de l'autre côté de la Méditerranée, dont beaucoup vivaient un désarroi d'autant plus grand que les nouvelles avaient de plus en plus de mal à circuler, que dans chaque famille une ou plusieurs personnes avaient été assassinées.

Tout se passe comme si le lieu portait en lui la capacité à rassembler les hommes, comme si sa vocation de lieu de mémoire était plus forte pour la communauté que les tentatives d'effacement générées par les réhabilitations. Haut lieu de la mémoire d'une communauté de plusieurs dizaines de milliers de personnes, la Place du Pont est aussi le lieu où se règlent "de l'intérieur" nombre de conflits et de problèmes inhérents à l'intégration progressive des immigrés. Comme l'était le *forum* à Rome, c'est à la fois un "sas" où on peut se défouler entre soi des difficultés de la vie, et un espace de contrôle de la communauté (d'ailleurs largement infiltré par les indicateurs de la police). C'était, au milieu des années 90, un enjeu important dans la lutte qui opposait les islamistes aux tenants d'un islam traditionnel.

### **3- La mémoire par l'institution de mémoire**

#### *a- Mémoire collective et patrimoine dans deux communes de la périphérie grenobloise*

Dans certaines communes périphériques de grandes villes, la mémoire collective est de plus en plus mobilisée dans des projets culturels dont les finalités sont parfois autant sociales qu'artistiques. Cette manière d'envisager la création artistique et l'animation culturelle n'est pas nouvelle : dans les années 1980, Jean Hurstel utilisait déjà des enquêtes sur la mémoire ouvrière dans le bassin houiller lorrain pour la création de spectacles au centre culturel de Freyming-Merlebach. Mais il a eu peu d'études qui ont cherché à analyser avec précision à la fois les modes de construction de cette mémoire, et ses effets sur les représentations collectives du passé.<sup>42</sup> La question de l'impact de ces opérations culturelles sur le fonctionnement des espaces urbains n'est que rarement posée, alors que l'on sait, par exemple, que la création artistique peut être un support à l'appropriation de la ville par les jeunes habitants des périphéries (Roulleau-Berger, 1991), et que la réhabilitation des centres anciens fait émerger de nouvelles sociabilités qui se construisent dans la résistance aux opérations d'urbanisme ou à l'inverse dans l'implication dans la conduite du projet (Authier, 1993).

Le point de vue que nous allons prendre sera de comprendre ce que devient la mémoire collective, comprise comme une représentation sociale du passé de la ville, après qu'elle a été recueillie, codifiée et exprimée à travers des manifestations culturelles. Nous analyserons un processus qui s'élabore dans une relation complexe entre les pouvoirs publics et les habitants. Nous avons vu avec Namer et Halbwachs quel était le poids, dans la construction de la mémoire collective, des "institutions de mémoire". Les pouvoirs publics, en particulier, ont un rôle déterminant dans la réappropriation du passé. On ne peut cependant pas se contenter d'un certain cynisme méthodologique qui voudrait que les groupes sociaux n'aient d'autre mémoire que celle qui leur est imposée dans des situations de domination sociale et culturelle. Les représentations du passé sont en permanente recomposition, les approches institutionnelles ou savantes, qu'on les nomme Patrimoine ou Histoire, sont également influencées par les mémoires sociales des groupes qui les produisent, elles font également l'objet d'un constant processus de réinterprétation, de déconstruction et de réappropriation par les groupes sociaux auxquels elles s'adressent.

---

<sup>42</sup> Les pages qui suivent rendent compte d'une recherche effectuée avec Cécile Gouy-Gilbert dans les communes de Saint-Martin-d'Hères et Echirolles, dans la banlieue de Grenoble, entre 1994 et 1995. Cette recherche a fait l'objet d'un article commun dans l'ouvrage collectif sous la direction de Jean Métral, 1997.

Saint-Martin-d'Hères et d'Echirolles sont deux communes de la périphérie de Grenoble sur lesquelles de tels projets ont été mis en œuvre dans les années 1990. Une comparaison entre elles nous a intéressé parce qu'elles sont très proches à de nombreux points de vue, mais ont cependant conduit des politiques culturelles assez dissemblables. De taille équivalente (entre 35 et 40 000 habitants), votant communiste depuis la Libération, majoritairement ouvrières et industrielles depuis les années 1920, elles ont connu un boom démographique comparable dans les années 1960 et 1970 qui les a conduit à devoir mener une politique de logement et d'équipement rapide. Confrontées à des problèmes économiques et sociaux graves (fermeture de la principale usine du quartier ouvrier de la Croix-Rouge, le plus important de Saint-Martin-d'Hères tant par la taille que par l'histoire, aggravation de problèmes sociaux dans le quartier excentré de la Villeneuve à Echirolles), ces deux communes ont choisi d'investir sur la culture pour préserver leur vitalité. Elles ont été parmi les premières dans la région Rhône-Alpes à s'appuyer sur un travail d'enquêtes de type ethnographique portant sur la mémoire locale pour développer des opérations d'action culturelle<sup>43</sup>. L'hypothèse était faite par les responsables municipaux que la marginalité, qui s'était développée sur fond de crise industrielle conduisant de nombreux habitants au chômage, souvent dans un contexte de cohabitation plus ou moins conflictuelle entre diverses communautés, pouvait être combattue par la légitimation des pratiques culturelles ou des liens sociaux "traditionnels" vivifiés par une mémoire collective réhabilitée, qu'elle soit résidentielle, ouvrière ou communautaire.

A Saint-Martin-d'Hères, l'enquête sur la mémoire collective a été en partie réalisée par les enfants des écoles, sous la conduite des enseignants et des bibliothécaires. Parallèlement, une recherche iconographique a été réalisée auprès de la population. L'ensemble a été publié dans un ouvrage<sup>44</sup>, après réécriture, et un écrivain a rédigé une pièce sur la vie locale dont la présentation a connu un vif succès. A la Villeneuve d'Echirolles, un "album" a été publié à partir des entretiens réalisés par l'ethnologue Cécile Gouy-Gilbert et des photographies d'un artiste en résidence, Michel Gasarian, accompagné des stagiaires qu'il a formés<sup>45</sup>. Les deux ouvrages révèlent l'épaisseur temporelle de la vie des quartiers. Ils permettent de saisir comment les histoires et les représentations individuelles ou familiales parviennent à se réunir pour construire des représentations collectives de l'histoire locale. Plusieurs manifestations culturelles (exposition, spectacle...) ont également été programmées. Cependant, en matière de politique culturelle générale, des choix différents ont été faits : Saint-Martin-d'Hères a choisi de développer des actions de proximité avec la population, alors qu'Echirolles a préféré privilégier la qualité artistique et la légitimation par l'Etat de ses institutions. Nous verrons que ces choix politiques sont déterminants par la place donnée à la mémoire dans la cité et qu'ils induisent largement les formes que prennent les constructions sociales et symboliques du passé.

Saint-Martin-d'Hères et Echirolles, communes de banlieue, n'ont ni patrimoine bâti prestigieux, ni quartier ancien, ni tradition artisanale particulière. Pourtant, la première porte un

---

<sup>43</sup> Les politiques publiques visant à associer création artistique, action culturelle et périphéries urbaines étaient loin d'être nouvelles. Voir par exemple l'étude en forme de bilan éditée dans l'ouvrage *Cultures périphériques ? L'action culturelle dans les quartiers d'habitat social*, 1985, CCI, Centre Georges Pompidou. La nouveauté qui apparaît dans les années 90 est qu'on commence à identifier la mémoire collective comme une ressource culturelle à part entière dans ces opérations.

<sup>44</sup> Amicale laïque de Saint-Martin-d'Hères, 1993, *Je, tu il... ma ville. Saint Martin d'Hères mémoires*. Avec la coll. de Michel Etiévent et Fernand Garnier. Editions Comp'act.

<sup>45</sup> Gouy-Gilbert, C., Gasarian, M., 1993, *L'Album de quartier*, Echirolles. Un autre ouvrage a été réalisé en 2001 (voir bibliographie).

intérêt soutenu depuis de nombreuses années à son histoire<sup>46</sup>. Nous verrons que cette situation, qui peut sembler paradoxale, nous permet de voir sous un jour assez nouveau la façon dont est constituée une politique du patrimoine élaborée à partir de la mémoire collective et de quelques vestiges historiques à partir de la mise en place d'une politique culturelle municipale. En effet, le problème principal n'est pas de restaurer, ni de collecter des objets ou des savoir-faire, il est de constituer la matrice de ce qui peut faire sens pour que la ville revendique une profondeur historique, pour qu'elle légitime son inscription dans une agglomération plus large. A Echirolles, comme à Saint-Martin-d'Hères, on trouve quelques vestiges historiques anciens, mais la mémoire a été peu patrimonialisée<sup>47</sup>. Ce sont les activités sociales et sportives, et aujourd'hui une politique urbanistique très volontariste, qui ont cette fonction intégrative. Mémoire, histoire et patrimoine existent, mais de manière différente. Echirolles possède deux musées, dont l'un, associatif, est scientifiquement géré par la Conservation du patrimoine de l'Isère et l'autre, municipal, est un musée contrôlé par le ministère de la Culture<sup>48</sup>.

#### *b- Saint-Martin-d'Hères : politique publique et production sociale de la mémoire*

Quatre éléments fondent le contenu du discours local sur le passé : la mémoire ouvrière et le patrimoine industriel encore très présents dans le paysage, mais surtout dans les mentalités ; la vie rurale "d'autrefois" ; la résistance pendant la seconde guerre mondiale ; et le patrimoine bâti, historique, ancien, religieux, en un mot un patrimoine "en dur". Chacun de ces thèmes va être utilisé différemment pour construire un projet culturel dont la cohésion tient dans cette formule du maire : " *permettre aux habitants de reconstruire une image positive du lieu où ils vivent* ". Prenons les dans leur chronologie historique, à partir de quatre publications réalisées par ou avec le concours de la municipalité.

Le couvent des Minimes, acquis par la mairie, est le siège du service du patrimoine de la ville. Il accueillait également, au moment de enquêtes, la Maison de la poésie et le Centre des arts du récit, deux associations qui portaient des actions artistiques d'ampleur régionale. Le service du patrimoine y a installé un centre de documentation, et un centre d'archives original puisqu'il comporte une très riche iconothèque et de nombreuses archives industrielles. Fondé entre 1489 et 1496, ce couvent fut le premier des quinze bâtis par l'ordre des Minimes, essentiellement dans le Dauphiné et en Lyonnais, entre la fin du 15<sup>ème</sup> siècle et le début du 17<sup>ème</sup> siècle. Le choix du site par l'évêque de Grenoble, Alleman, semble avoir été surtout dicté par l'isolement du lieu, ceint de marécages et difficile d'accès, tout en restant proche de Grenoble. Partiellement réhabilité, le couvent semble aujourd'hui institué en symbole de l'enracinement patrimonial de la commune. Il est une preuve tangible, irréfutable qu'elle a une histoire, mais il restait cependant peu valorisé : difficile à trouver, dans une zone résidentielle au milieu de jardins potagers, sa mise en valeur passait essentiellement par l'écrit. Rédigé par un jeune historien, Cyril Polito, le numéro 2 de la

---

<sup>46</sup> Pépin, E., 1993. "Saint-Martin-d'Hères à la recherche de son histoire", mémoire de maîtrise, réalisé sous la dir. de J.J. Gleizal, Univ. P. Mendès France, Grenoble II.

<sup>47</sup> *A la découverte du vieil Echirolles*, ouvrage collectif, Société des Ecrivains Dauphinois, Ed. des Cahiers de l'Alpe, 1970.

<sup>48</sup> Le musée de la viscose, installé dans un ancien bâtiment de bureaux aux confins de la commune, entre la citée échirolloise et les usines situées sur Grenoble, a été conçu autour du souvenir d'une activité industrielle qui fut économiquement et démographiquement importante pour le développement de la commune, mais, à cheval sur Grenoble, l'entreprise paraît, avec le recul du temps, ne pas appartenir à part entière au patrimoine échirollois. Le Musée Géo Charles possède une belle collection d'œuvres d'art traitant du sport pourtant, dans une ville qui a fait du sport une véritable priorité, ce musée restait, à l'époque des enquêtes, étonnamment discret sur l'activité sportive municipale.

collection municipale *SMH histoire Mémoire vive*, “ Les Minimes et le couvent de Saint-Martin-d’Hères, 1416-1643 ”, lui est consacré. Une exposition a été réalisée en 1994 pour commémorer le cinq centième anniversaire de sa construction, sur le thème des représentations à travers l’histoire de François de Paule, Italien de Calabre venu en France à l’invitation de Louis XI en 1483, fondateur de l’ordre. Une plaquette a été réalisée regroupant tous les sites rappelant l’histoire de l’ordre en Rhône-Alpes.

Second thème, le rural. Comme souvent dans les communes périphériques, certains habitants se sont regroupés en association pour retrouver les "racines" rurales du lieu. Traces matérielles, archives, souvenirs de la "vie d'autrefois" ont été traqués et deux publications ont été consacrées plus ou moins largement à cet aspect du passé de la commune. La première, *Le village autrefois, histoire d'un quartier*, raconte l’histoire du centre historique de la commune, plus proche des marais (Hères signifiant marais) que de Grenoble et des usines. Cet ouvrage fait suite à une exposition réalisée en 1991 par le comité d’usagers de la maison de quartier Romain Rolland. Travail classique de collecte de cartes postales, de témoignages, et réalisation d’une petite vidéo amateur. L’ouvrage, très illustré, fait une large place à l’église, à l’école, aux sapeurs pompiers, à la vie rurale. Un second ouvrage, le numéro 3 de *SMH histoire mémoire vive*, évoque un autre quartier qui est resté assez rural jusqu’au début du 20<sup>ème</sup> siècle dans lequel il y eu longtemps des prés et des jardins, le quartier Teyssère. Construit progressivement sur les marais et les prairies, ce quartier illustre parfaitement l’histoire de nombreuses communes ouvrières : construction rapide et rudimentaire de petites maisons habitées par des familles encore très attachées au monde rural, qui pratiquent la cueillette et le jardinage, puis début d’urbanisme et ouverture de quelques équipements (école...), pour tenter de structurer un peu le quartier, grâce à l’action d’un "grand homme" du siècle dernier, Camille Teysseire (sic), industriel et homme public, qui donna son nom au quartier. Fait souvent considéré dans les témoignages comme essentiel à la sociabilité locale, les communautés d’origines diverses se retrouvaient toutes dans le “ creuset ” de l’école.

Le troisième thème, le monde ouvrier et industriel, a été évoqué dans un numéro consacré au quartier de la Croix Rouge. Nous l’avons déjà dit, une collecte avait été engagée dès 1993 par le service du patrimoine. Déjà, dans *Je, tu, ils, ...ma ville*, on voit la place tout à fait éminente que tient la mémoire ouvrière dans les représentations locales : à Saint-Martin-d’Hères tout le monde ou presque a travaillé dans les usines, en particulier les usines de biscuits Brun. Les usines étaient, après l’école, le véritable ciment de la vie locale.

Quatrième thème : la Résistance. Il a fait l’objet du premier numéro de *SMH histoire mémoire vive* sous le titre "Années sombres, années d’espoir"<sup>49</sup>. Réalisé par un étudiant d’histoire au moment de la célébration du cinquantenaire de la libération de Grenoble, sa publication a été concomitante de l’ouverture du Musée départemental de la Résistance et de la Déportation de Grenoble. L’objectif était de montrer comment s’est organisée la Résistance, mais aussi d’expliquer quelle était la vie quotidienne sous l’Occupation. Derrière la méthode, qui consiste à montrer la vie d’une communauté à travers ses réactions face aux événements extérieurs douloureux (particulièrement intéressant dans ce cas puisque la ville connaissait une forte immigration d’origine italienne, et que les Italiens ont occupé Grenoble jusqu’en 1942), se profile un message plus politique, qui faisait naître la majorité municipale, communiste, de ces années de combat.

---

<sup>49</sup> Vallade, O., 1994. Années sombres... années d’espoir... Saint-Martin-d’Hères, 1939-1945, *SMH Histoire-mémoire vive*, 1.

Que nous montrent ces publications et manifestations ? On est d'abord frappé par le très grand nombre d'images et de documents d'archives qui sont publiés. Le volume sur le quartier Teyssère comporte 75 illustrations, parfois de la dimension d'un timbre poste ; celui sur les années de guerre en a 42 pour une cinquantaine de pages. Ces illustrations font une place primordiale aux représentations humaines : 36 portraits et 12 scènes de la vie quotidienne pour le premier, 20 pour le second. Deuxième remarque, les publications ont été largement accompagnées par des animations scolaires : pour *Je, tu, il...ma ville* les enfants ont été sollicités pour recueillir les souvenirs de leurs parents, sous la conduite de leurs instituteurs. Pour "Années sombres..." d'anciens résistants et déportés sont venus témoigner dans les classes. Dernière remarque : derrière chaque projet, il y a un ou plusieurs messages. Message de paix et tolérance dans ce dernier cas, désir de signaler une présence patrimoniale avec le couvent des Minimes, inscription de la ville dans l'Histoire avec la Résistance, insistance sur la dynamique sociale et politique qui a construit l'identité actuelle de la ville dans plusieurs ouvrages.

Dans ces projets, nous voyons fonctionner un système à trois signifiants qui mérite qu'on s'y attarde. D'abord le document historique ou de témoignage dont la validité historique et la légitimité patrimoniale sont renforcées par les images d'archives. Mais ce sont des illustrations choisies autant pour leurs valeurs documentaires que pour ce qu'elles rappellent de souvenirs individuels : ce sont des images de gens "d'ici", de personnes dont de nombreux descendants vivent encore dans la commune, des visages plus ou moins connus sur lesquels on peut mettre des noms. Il faut également souligner que le travail d'historicisation est le fruit d'une collaboration entre professionnels (les étudiants, accessoirement les chercheurs), les associations et la population qui est sollicitée pour apporter ses archives, ses témoignages.

Ensuite le lien entre passé et avenir est récurrent, reconstruit par l'école, elle même très présente dans les publications (souvenons nous que le patrimoine et la mémoire ont besoin d'être transmissibles, sinon réellement transmis, pour exister en tant que tels : l'école, dans la bonne tradition républicaine, est pensée ici comme un instrument de la transmission de la mémoire et des valeurs qui fondent la communauté). Ce lien est revitalisé par les manifestations culturelles, mais aussi, comme on le voit dans de nombreuses communes aujourd'hui, par une presse municipale dont le rôle, encore mal connu, mériterait largement l'attention des chercheurs.

Enfin, chaque objet patrimonial est affecté d'une valeur spécifique, l'ensemble des objets patrimoniaux s'organisant suivant une cohérence toute particulière : c'est la cohérence du message identificatoire qui est constitué pour redonner du sens au lien social. Il est utile de nous arrêter plus longuement sur ce dernier point. Nous voyons une municipalité soucieuse avant tout de reconstruire du lien social en valorisant la mémoire d'une époque pensée comme un âge d'or pendant lequel le lieu de la production économique et le lieu de vie se confondaient. Cette proximité est probablement l'un des principaux thèmes de la mémoire sociale encore vive aujourd'hui, elle fonde une nostalgie qui peut paraître incongrue quand on connaît la dureté de la vie quotidienne et du travail industriel de l'époque. C'est cette situation qu'ont connue bien des villes ouvrières de banlieue qui conférait à la cité une animation et une apparence d'autonomie qu'elle a perdues. Une question se pose ici, celle de savoir quel est le sens de la revalorisation de la mémoire pour des jeunes générations dont on peut prévoir qu'une grande partie ira vivre ailleurs ? Cette démarche ne se construit-elle pas sur un leurre, celui de reconstruire des identités non pas fondées sur des activités ou des pratiques contemporaines, mais sur la mythologisation d'une époque passée ? Cette remarque n'est pas uniquement celle de l'observateur. Les responsables du programme l'ont perçue, et proposent de résoudre ce paradoxe en développant la création contemporaine et la diffusion artistique.

Le projet institutionnel tend à sélectionner dans la mémoire un certain nombre d'éléments qui, pour être mis en avant, revêtent dans le meilleur des cas une fonction autre que celle que l'institution leur prête, ou ne revêtent parfois aucune fonction sociale dans les pratiques des habitants. Ainsi, le couvent des Minimes, première étape dans l'opération de valorisation de l'histoire de Saint-Martin-d'Hères<sup>50</sup> entreprise par la municipalité, n'est pas présent dans les représentations collectives martinéroises comme un monument du 15<sup>ème</sup> ou comme un élément du patrimoine bâti ancien, mais comme le lieu d'implantation de la communauté arménienne : en 1915, une partie de la diaspora s'installait à Saint-Martin-d'Hères et le quartier des Minimes était rebaptisé " La Petite Arménie " ou " Haïnos ". Pour les descendants de ces Arméniens, même si certains connaissent la valeur du monument, la représentation dominante est celle de l'espace de sociabilité, du lieu de rencontres et de jeux, des pique-niques... De la même façon, le mystère de l'enfouissement des ossements du chevalier Bayard<sup>51</sup>, développé pour conforter l'assise historique de la ville, ne correspond à rien dans la mémoire des Martinérois, sauf chez ceux qui ont contribué à l'élaboration de ce passé légendaire : les érudits locaux. Nous voyons qu'il est nécessaire d'opérer une différence dans les processus de construction du passé entre des formes fixées et codifiées par la réglementation ou le savoir érudit, qui prennent sens à partir de l'histoire, et la mémoire collective qui, elle, se nourrit pour l'essentiel des pratiques communes à un groupe, parmi lesquelles le savoir érudit n'est qu'une source parmi d'autres.

Cette politique des responsables municipaux va aussi conduire à la disqualification de pans entiers de la mémoire des Martinérois. Une partie de l'espace de l'usine Brun sera en effet détruite, à l'exception d'une Halle qui sera réservée à la construction de logements pour étudiants. Comme si, par la publication de *Je, tu, ils...ma ville* et l'exposition *La Croix Rouge, mémoire d'un quartier* en 1993, on avait voulu une fois pour toutes figer la mémoire collective, avant de s'engager dans une voie nouvelle. Pourtant l'usine Brun occupait encore une place prédominante dans la mémoire des Martinérois pour lesquels " on a enlevé le cœur de Saint-Martin-d'Hères ". Le projet institutionnel peut ainsi faire l'impasse sur des choses essentielles et des hauts lieux de la mémoire collective peuvent complètement disparaître.

Si les Martinérois se reconnaissaient finalement peu dans la mémoire institutionnelle qui leur était renvoyée (Gouy-Gilbert, 1999), c'est sans doute parce que celle-ci était élaborée à partir d'une conception globale de l'identité communale, et qu'elle différait en ce sens de leur mémoire - ou plutôt devrions-nous dire de leurs mémoires. Le projet municipal, par ses publications et ses différentes expositions, visait à restituer une histoire de Saint-Martin-d'Hères dans son ensemble alors que la mémoire collective des habitants était une mémoire territorialisée qui n'est pas celles des livres d'histoire, une mémoire construite sur les lieux de leurs pratiques, de la sociabilité et autour du travail. On se souvenait ainsi que les habitants de la Croix-Rouge ne fréquentaient pas Teyssère ou le village, pas plus que ceux de Teyssère ou du village ne se rendaient à la Croix-Rouge. Il y avait une mobilité résidentielle réduite, souvent limitée à l'espace social du " quartier ". Le quartier était lui même défini comme l'espace des échanges sociaux les plus intenses - on rapporte ainsi qu'il y avait de fortes endogamies de quartier - et de la plus grande affectivité : on se souvient de la rue, ses couleurs, ses odeurs, les bruits et les cafés. Il y a

---

<sup>50</sup> Les pages qui suivent, jusqu'au prochain interligne, s'inspirent d'un travail de terrain conduit par Patricia Ramon. Cette analyse est le fruit d'une réflexion conduite en commun.

<sup>51</sup> Suivant certains érudits, parfois repris par la mémoire collective, le chevalier Bayard aurait été enterré dans un terrain proche de l'emplacement où sera construit quelques décennies plus tard le couvent des Minimes.

manifestement hiatus entre une mémoire collective surtout fondée sur la vie vécue, et une mémoire institutionnelle qui s'appuie sur l'histoire.

Le projet institutionnel tend donc à sélectionner dans la mémoire ce qui est le plus aisé à réutiliser. Ceci a pour conséquence, on l'a vu, de gommer des moments essentiels de la mémoire commune, mais aussi ça peut contribuer à transformer des souvenirs qui seront présentés dans leur aspect le plus positif. Ainsi, si l'on se penche sur la période de la seconde guerre mondiale relatée dans les publications officielles, mises à part les quelques anecdotes sur la collaboration, c'est l'aspect résistant de la commune que est décliné, alors que les éléments de la mémoire collective martinéroise sont d'abord incarnés dans les sombres souvenirs de la fusillade du Mûrier et ceux de la dureté des privations sous l'Occupation. Ceci cadre mal avec les termes employés dans une publication locale : *“ dès lors commençait pour la France des années noires et en même temps exaltantes. Exaltantes parce qu'un peu partout des hommes de toute considération se dressaient pour ramasser l'honneur abandonné ”*. Autre exemple : lorsqu'on feuillette *Je, tu, ils... ma ville*, on découvre un ton léger, renforcé par le style poétique de Michel Etiévent qui a collaboré à l'écriture de l'ouvrage. Sous la photo de l'usine Brun, on peut lire *“ je me souviens du parfum vanille des biscuits poussé par la brise folle de l'été finissant ”*, tandis que les Martinéroises se souviennent aussi (surtout ?) qu'elles devaient rester debout huit heures d'affilées, que les gâteaux étaient brûlants, qu'elles avaient *“ des cloques partout et les doigts usés jusqu'au sang à cause du frottement ”* et qu'on embauchait des enfants de dix ans parce que la paye des mères ne suffisait pas. Quant aux ouvriers qui travaillaient dans l'entreprise de construction mécanique Neyret-Beylier, ils se remémorent cette époque où l'on travaillait 14 heures par jour, sans congés, ni assurances sociales, que *“ à 14 ans, il fallait bien travailler et toucher le métal brûlant ”*, et que *“ chez Neyret, le travail était pénible, insalubre, c'était une grosse boîte et le syndicalisme y était très mal organisé ”*. En outre, si Brun et Neyret-Beylier apparaissent largement dans cette publication, en revanche seules quelques lignes font mention de l'existence d'une tannerie (la peausserie Vial) à Saint-Martin-d'Hères, lieu où travaillaient surtout les étrangers nouveaux arrivants dans la commune. Pourtant les gens se rappellent la tannerie Vial, où beaucoup de travailleurs immigrés travaillaient le cuir et la teinturerie dans des conditions de travail difficiles, allant même jusqu'à parler des *“ odeurs maléfiques ”* à propos de l'équarrissage, qu'on oppose au *“ bonnes ”* odeurs de Brun.

En sélectionnant et en transformant la mémoire, le projet institutionnel peut changer la nature des représentations collectives et va tendre à mythologiser le souvenir. On donne un contenu fixe et définitif à la mémoire collective dont l'une des spécificités, sous l'avons vu, est de s'adapter aux circonstances de l'interaction sociale. Cette mémoire institutionnelle contribue donc à transformer la nature de l'échange social et symbolique qu'elle prétend préserver. Autre effet important de ces politiques de la mémoire, à Saint-Martin-d'Hères la mythologisation du passé a permis l'élaboration d'un discours consensuel qui globalise le territoire en une entité unique tout en reconnaissant une place particulière à chaque quartier. Cette construction idéologique transforme le territoire en une matrice dans laquelle chaque époque passée, depuis la plus éloignée jusqu'à la plus récente, se trouve liée dans l'invitation qui est faite aux habitants de partager une histoire collective et de la faire revivre par leurs témoignages, par les manifestations culturelles qu'ils organisent, par la possibilité qui leur est offerte de consulter les archives et de visiter des expositions. Le message est clair : Saint-Martin-d'Hères serait une vieille commune dont le passé agricole, religieux, industriel témoigne d'une identité forte qu'il ne serait besoin que de rappeler pour la conforter.

*c- Echirolles : élaboration d'un récit épique, commémoration et mythe fondateur*

A l'inverse de Saint-Martin-d'Hères, Echirolles est une commune récente, née au 19<sup>ème</sup> siècle, écartelée pendant des décennies entre une tradition agricole qu'atteste encore aujourd'hui une "fête de l'asperge" redynamisée dans les années 70 et un développement industriel qui a créé une coupure du territoire communal en deux. Un ouvrage a été rédigé en 1970 sous l'égide du centre social, préfacé par le maire, Georges Kioulou. Il porte surtout sur l'histoire ancienne du territoire communal et n'eut pas de suite, le recueil de la mémoire des habitants ne faisant pas l'objet d'un intérêt particulier de la mairie. Il n'y a pas d'érudit local à proprement parlé, et les questions relatives à la mémoire, si elles sont très présentes, probablement plus encore qu'à Saint-Martin-d'Hères, n'ont pas véritablement donné lieu à des projets portés par les pouvoirs publics.

En revanche, trois thèmes portés par la municipalité, et qui trouvent un écho réel dans la population, font apparaître une identité de ville originale : la libération de la commune en 1944 par celui qui sera son maire pendant plus de trente ans ; le sport qui fut hissé à un niveau national ; et les loisirs pour les jeunes. L'ensemble étant structuré par un grand dessein, celui de transformer une petite commune de banlieue en une véritable ville. Pendant cinquante ans, c'est autour de cette vision prospective que les deux maires successifs ont élaboré leur politique. C'est ainsi dans un événement historique conçu comme une véritable matrice identitaire nous avons perçu un rapport collectif fort avec le passé : la ville fut la première de l'agglomération grenobloise à être libérée de l'occupation allemande et de ses alliés du régime de Vichy, qui plus est par ses propres enfants, membres des F.T.P., dont l'attitude dans la Résistance fut particulièrement énergique. Cet événement est la véritable fondation symbolique de la ville, une épopée que l'ensemble de la commune s'est approprié, tous quartiers confondus.

L'histoire de l'Echirolles moderne commence donc le 22 août 1944 lorsque "*du Trièves dévalèrent les armées alliées guidées par les résistants*" et que Georges Kioulou prit la mairie à la tête de ses maquisards, comme nous le raconte l'ouvrage commandé par la mairie au journaliste Dominique Szènes en 1968<sup>52</sup>. Avant cette date, Echirolles c'est à l'ouest le quartier des ouvriers de la Viscose, et à l'est le quartier ancien avec la mairie, l'église, l'école et le cimetière, peuplé entre autres d'agriculteurs et de maraîchers. Lorsque Georges Kioulou, nommé par arrêté préfectoral, prend ses fonctions de maire le 5 septembre 1944, commence une longue période qui sera marquée par "*une volonté farouche de développement*" selon l'un de ses adjoints. Dès les premières élections municipales, il a le souci d'ouvrir largement son équipe à tous les courants politiques issus de la Résistance. Son programme reprend largement celui du Conseil national de la Résistance qui faisait de l'animation sportive et culturelle l'une de ses priorités. Il associe à sa gestion des habitants du village, des agriculteurs, alors qu'il continue lui-même à loger à la Viscose. Si la commune reste longtemps encore séparée en deux pôles très distincts tant d'un point de vue urbanistique que sociologique, l'unité se construit dans la gestion politique, sociale, et dans les projets d'équipements. Le centre reste au "village" qui abrite une population plus rurale et est nettement moins peuplé que la partie ouest, très ouvrière et qui connaît un très grand brassage de populations venues de toute l'Europe. C'est que, dans la Résistance, chacun des deux avait eu sa part.

On ne se préoccupe pas d'histoire, encore moins de patrimoine ou de mémoire. L'identité de la ville se construit dans ses programmes de logement qui privilégient l'installation des populations ouvrières de la banlieue sud de Grenoble, dans ses programmes sociaux avec l'acquisition de nombreux sites en montagne et à la campagne dans lesquels on ouvre des colonies de vacances, dans le soutien aux associations sportives dont certaines atteindront le niveau national ou formeront des champions internationaux, dans la priorité faite à l'installation

---

<sup>52</sup> Szènes, D., *Echirolles, naissance d'une ville*, CCL éd., Grenoble, 1968.

d'entreprises industrielles afin de sédentariser une population la plus nombreuse possible<sup>53</sup>. L'objectif affiché dans les années 60 est d'atteindre les 50 000 habitants et de devenir la seconde ville du département, ce qu'elle sera effectivement dans les années 80. En même temps, Echirolles refuse de se développer dans le prolongement de Grenoble et son maire s'opposera souvent à ce qu'il considérera comme des tentatives de Grenoble d'étendre son influence et son pouvoir, par exemple lorsqu'il prendra la tête du Syndicat intercommunal des eaux de la région grenobloise.

Le souvenir de ce moment crucial de l'histoire de la commune que fut sa libération sera entretenu pendant longtemps et formera le socle de son identité et des principales valeurs qui guideront l'équipe municipale. C'est juste après la guerre que la devise d'Echirolles, "Vivre libre" sera choisie. Echirolles se voudra une ville tolérante, accueillante, industrielle, privilégiant la solidarité, la jeunesse et le mouvement associatif. "*La ville s'est faite autour de son maire*"<sup>54</sup>, tout en développant le culte de la Résistance. C'est autour de ces deux facteurs qu'il faut comprendre la naissance d'une véritable épopée moderne qui tient lieu de mythe fondateur de la cité, transformant une commune plutôt rurale et peu organisée en une véritable ville. Le maire, qui resta pendant tout le temps de son mandat très proche de ses administrés, n'hésitait pas à se lever à cinq heures le matin pour faire le marché pour la cantine scolaire et il aimait personnellement le cinéma. Le "capitaine Philippe", son nom de code pendant la guerre, que beaucoup de ceux qui l'ont connu à cette époque saluaient encore dans les années 70 d'un "*bonjour mon colonel*", fait encore aujourd'hui figure de héros. Son retrait de la vie locale en 1981<sup>55</sup>, après sa passation de pouvoir à son premier adjoint, Gilbert Biessy, et la retraite complète de la vie municipale qu'il s'impose depuis lors, n'ont fait que renforcer cette image mythique d'un homme qui fit véritablement accoucher sa ville. Il fut le principal artisan de ce culte de la Résistance en étant le premier à fêter l'appel du 18 juin : à la mort du chef de la France libre, il fit baptiser une avenue du nom de Général de Gaulle, il n'hésita pas à valoriser l'action des immigrés dans la Résistance en faisant baptiser une autre rue du nom de "Missak Manouchian". A Echirolles, les communistes qui ont eu les honneurs de cette consécration éminemment symbolique sont surtout des communistes résistants : "Colonel Fabien", "Joliot-Curie", "Colonel Manhès", "Gabriel Péri" etc., à quoi il convient d'ajouter une "rue des Glières", une "rue du Vercors", du nom de deux maquis bien connus, et bien d'autres noms rappelant cet épisode de l'histoire de France.

#### *d- Les " faiseurs de mémoire " dans la ville moderne*

Devant une construction mythique encore aussi vivante, on pourrait être étonné qu'aucune manifestation culturelle d'envergure n'ait pris en charge ce passé. Est-ce la pudeur des élus devant une histoire entièrement incarnée par un homme ? Les quelques manifestations autour de la commémoration du cinquantenaire de la Libération puis de l'armistice ont mobilisé surtout les écoles, dans une perspective très pédagogique, et n'ont pas connu de suite<sup>56</sup>. Un monument fut

---

<sup>53</sup> Chalas, Y., Torgue, H., "*La ville latente : espaces et pratiques imaginaires d'Echirolles*", Université des Sciences sociales, Equipe de sociologie urbaine, Grenoble, 1981.

<sup>54</sup> Propos de Claude Bertrand, qui était adjoint aux affaires culturelles au moment de l'enquête, entré dans l'équipe municipale en 1983.

<sup>55</sup> Il resta cependant conseiller général et premier adjoint du président du Conseil général de l'Isère pendant toute la période d'Union de la Gauche, et présida le SIERG (le syndicat des eaux) jusqu'en 1989, battu par le représentant officiel d'Echirolles.

<sup>56</sup> *Livrets d'Instruction civique* : 1- La commune 3- L'histoire d'Echirolles 4- Echirolles, sa ville et ses habitants 5- La vie à Echirolles

érigé, mais il fut inauguré sans la présence de l'ancien maire. Aucun ouvrage historique n'a été rédigé pour raconter cet épisode, aucun article dans une revue scientifique. L'explication doit donc être cherchée ailleurs. Si on compare les histoires d'Echirolles et de Saint-Martin-d'Hères, on voit que la mémoire s'est institutionnalisée par l'intermédiaire des productions culturelles dans deux types de circonstances : d'abord lorsqu'une distance suffisante existait entre l'événement et la rhétorique culturelle ; ensuite lorsqu'elle pouvait avoir une fonction cathartique, pour dépasser un traumatisme social considéré comme dangereux pour le groupe, ce que Saint-Martin-d'Hères a vécu avec la fermeture des usines Brun et Neyret-Béliet. Nous retrouvons, figurée dans ces pratiques sociales et institutionnelles, les analyses que nous proposons à la suite de Ricoeur relisant Freud et Halbwachs : pour qu'il y ait mémoire collective, il doit y avoir eu oubli, et d'autant plus quand il s'agit de la mémoire d'un traumatisme ; alors la mémoire collective peut jouer son rôle et "relier" les individus. Les projets culturels de Saint-Martin-d'Hères ont en fait cette fonction : il s'agit plus de construire du lien social que de sauvegarder un passé.

A Echirolles, parce que le "héros" était toujours vivant, parce que le récit de la Libération et des années qui ont suivi ne font qu'un, le regard en arrière n'était pas encore possible : le présent est encore trop plein de cette histoire épique. L'épopée de la Libération, à laquelle il faut bien associer celle de la construction de la commune en une véritable ville, ne sont vécues ni par les pouvoirs publics, ni par la population, comme ayant une dimension patrimoniale, alors qu'elles sont pleinement constitutives de l'identité des Echirollois. L'événement historique qui a forgé l'unité de la commune a réuni les résistants communistes de la Viscose et les anciens agriculteurs du Village. A côté, le seul quartier qui a fait l'objet d'une recherche sur la mémoire est celui de la Villeneuve parce que, à la fois excentré et récent, il ne participe pas au grand mythe fondateur. Sur le reste de la commune, tant que la mémoire de l'événement est encore vive, le lien peut continuer de fonctionner sans être institutionnalisé.

Partant de deux opérations ciblées dans le temps, nous avons étendu les enquêtes à la problématique de la mémoire urbaine prise dans la durée plus longue des politiques municipales mises en œuvre depuis quelques années. En effet ces politiques induisent une situation nouvelle dans les processus de construction de la mémoire par la place de plus en plus grande que prennent les institutions publiques dans l'élaboration du rapport collectif au passé. On peut poser l'hypothèse que dans notre société dominée par l'écrit et par la profusion des messages médiatiques qui informent le public très largement sur le monde, la mémoire collective "ordinaire", c'est à dire celle qui n'est pas véhiculée par un groupe social précis et structuré, à l'identité incontestable, est largement soumise à une politique publique ou à l'action de quelques spécialistes reconnus par les pouvoirs publics qui, quels que soient leurs statuts, vont faire prévaloir leurs propres conceptions du passé. Insensiblement, cette mémoire collective "ordinaire" tendra à se transformer en intégrant les savoirs des spécialistes et des divers acteurs institutionnels qui sont investis d'une mission publique de reconstruction du lien social. Il est donc essentiel de bien comprendre qui sont ces "faiseurs de mémoire", quels sont leurs messages, quel est le rôle des outils de médiation de la mémoire qu'ils font fonctionner, comment ils se positionnent face à l'appropriation collective du passé.

Rappelons nous que la mémoire, contrairement au patrimoine, se partage par la parole, par la démonstration. Elle est utilisée comme ressource pour lutter contre l'anomie sociale, pour lutter contre l'échec scolaire, bref, on fait de la mémoire en suivant les mêmes objectifs qui étaient ceux naguère du « socioculturel ». Le travail de mémoire est accompagné, encadré par des professionnels qui sont garants du contrôle social, et accessoirement de la validité scientifique ou artistique du travail. Ces professionnels sont des "médiateurs" qui ont en outre pour mission de

construire une parole publique de mémoire, de rassembler des souvenirs éparpillés et parfois confus en un faisceau cohérent de représentations collectives. Dans un cadre social différent, ils jouent finalement le rôle qui est celui des “ porteurs de mémoire ” des sociétés traditionnelles en recueillant et en fabriquant une mémoire commune qui participera à la construction du lien social. Bien que les modes de recueil et de transmission soit différents, qu'il soit éducateur, ethnologue ou artiste, que son objectif soit social, scientifique ou culturel, qu'il y ait ou non une demande sociale ou politique, ce spécialiste sera considéré par les acteurs sociaux comme le garant de la parole collective. C'est lui qui mettra en ordre l'anamnèse, qui favorisera le passage de la confusion des paroles à un discours ordonné, conforme à une traduction savante, artistique ou simplement institutionnelle. Sa tâche sera de trouver des correspondances entre les témoignages, d'élaguer, de classer les souvenirs et les images en vue d'une production sociale déterminée qui pourra prendre la forme d'une production culturelle, spectacle, ouvrage, film, ou musée.

### ***5- Le double lien de la mémoire***

D'une certaine manière, on ne trouve que la mémoire qu'on cherche. Prise sans précautions méthodologiques la mémoire, qu'on la nomme collective comme Halbwachs ou sociale comme Namer, n'est, au choix, qu'un puits sans fonds dans lequel le chercheur tentera en vain de trouver la genèse des souvenirs, ou un immense marché dont il est illusoire de vouloir faire l'inventaire. Il faut bien sûr confronter les mémoires vécues, mémoires individuelles sur des événements auxquels les personnes ont participé directement, les mémoires collectives particulières auxquelles tel ou tel groupe social peut s'identifier, et les “ courants de mémoire ” comme le disait Halbwachs qui traversent la société et impriment leur marque en fournissant aux acteurs sociaux des modèles sociaux d'interprétations du passé, au delà, ou ailleurs des cadres sociaux “ classiques ” : les courants de mémoire ne voyagent pas de manière étanche au sein des cadres sociaux, ils les transgressent, et de plus en plus, dans un monde dominé par la profusion des médias. Les immigrés kabyles de la Place du Pont regardent aussi la télévision française et les ouvriers martinérais sont eux aussi soumis à une conception dominante et médiatique de la culture qui, en France, laisse fort peu de place au monde ouvrier et survalorise en revanche la paysannerie. Notre mémoire sociale et notre conception du patrimoine populaire se sont plus construits dans les champs et les fermes que dans le monde de l'usine et de la machine (Rautenberg et alii, 1999). Il peu paraître étrange que Saint-Martin-d'Hères avec ses publications, ou Echirolles avec sa fête de l'asperge, communes communistes et ouvrières, fassent une part aussi grande à une ruralité qui n'est que très marginale dans leur identité : c'est que, en France, la campagne est “ bonne à penser ” d'un point de vue patrimonial et identitaire, quel que soit notre origine sociale.

Nous voyons bien, en revenant Place du Pont, ou en reprenant les divers exemples que nous avons examinés, qu'entre la mémoire collectée et les conditions qui règlent le recueil de cette mémoire il y a un lien à la fois sociologique et cognitif : la mémoire en elle même, la mémoire “ pure ” de Bergson qui existerait “ dans l'absolu ” n'a pas de valeur anthropologique. La relation de la mémoire (au sens de relater), acte d'échange symbolique, se structure entre les conditions de son incorporation par le groupe et ses membres<sup>57</sup> et celles de sa transmission. Place du Pont, forum où on vient échanger des nouvelles du *bled*, mais aussi où on développe des stratégies matrimoniales, où on discute des heures durant de la vie qui a précédé l'immigration,

---

<sup>57</sup> C'est la situation classique des communautés juives, telle que par exemple Jacques Gutwirth (1970) a pu la décrire chez les Juifs hassidiques, qui perpétuent leur cohésion sociale et leur cohérence culturelle par la transmission de l'histoire de la diaspora, puis aujourd'hui de la Shoah

où on refait le monde, se construit une “ mémoire village ” qui a probablement moins de rapport avec la mémoire des quartiers d’immigration qu’avec la vie en Algérie. Chaque événement qui sera ici commenté dans l’entre-soi d’une discussion sera incorporé dans la mémoire collective d’une manière singulière qui tiendra beaucoup des particularités de la scène : elle sera caisse de résonance, espace de confrontation donc de validation ou d’infirmation des nouvelles, soumettant les paroles aux contraintes propres à l’espace public.

La mémoire nous apparaît aussi sous une forme qui s’est structurée autour des conditions sociales de son recueil, des questions qui ont été posées, de l’environnement général, du statut de la personne qui nous parle, de l’humeur ou des événements du jour. Selon que nous rechercherons la place des structures sociales traditionnelles dans l’immigration algérienne aujourd’hui, alors que chaque Algérien est confronté aux conséquences de la guerre civile, ou que nous fassions cette recherche en 1985, alors que le principal adversaire des confréries était l’Etat algérien lui même, nous obtiendrons sur le fond des réponses très différentes. Alors qu’autrefois la principale fonction de ces institutions était de maintenir une tradition de l’Islam parfaitement intégrée aux pratiques culturelles locales, elles ont été laminées par la colonisation qui voyait en elles des sociétés secrètes incontrôlables, puis par le F.L.N. dont elles contestaient l’hégémonie et l’accaparement sans partage de la libération nationale<sup>58</sup>. Leurs membres se sont largement réfugiés dans l’érudition, en attendant des jours meilleurs, et ils étaient surtout sollicités pour désenvoûter les fidèles possédés par les *djnoun*. Face au fusil et au couteau, leur arme principale était, par la revitalisation de la mémoire, la remise au jour des valeurs et des pratiques qui avaient été écartées par l’Etat algérien depuis l’indépendance. En s’appuyant sur leur rôle traditionnel dans la société algérienne, celui de lier le profane au sacré, le culturel au religieux, celui de reconstruire symboliquement le fil du temps, ils ont tenté de reconstituer des réseaux de solidarité. La mémoire, sans que l’histoire passée ou les traditions aient changées, va prendre alors un rôle politique nouveau qui est déterminé par le contexte de la transmission. Il y a un lien étroit entre ce qui est institué comme mémoire sociale et ce qui est dit, et à qui cela est dit.

Il faut aussi savoir distinguer les informateurs “professionnels”, ceux qui s’instituent, avec parfois la complicité du groupe, comme spécialistes de la mémoire, dont le statut dans le groupe est sensiblement différent de celui des médiateurs ou des notables de la mémoire évoqués plus haut, et les individus *lambda* qui disent les choses qu’ils connaissent, qu’ils pensent, qu’ils croient, sans attacher trop d’importance à ce que leurs propos soient ou non légitimes. Contrairement à la mémoire de l’érudit qui cherchera à dire la vérité en fonctionnant sans cesse sur le principe de la preuve, et dont la version sera peu sujette à variation, la mémoire de l’un ou de l’autre, construite au fil de discussions, de la lecture des journaux, qui sera croisée avec des souvenirs personnels, sera sans cesse réévaluée, reformulée. La personne cherchera à s’approcher de ce qu’elle croit être la mémoire partagée par le groupe auquel elle s’identifie dans telle ou telle situation, tout en exprimant des souvenirs qui sont par essence personnels (ou qu’elle croit tels). Le fil conducteur n’est pas à rechercher dans une diachronie d’événements ou de situations qu’elle se remémore, mais dans la permanence d’un message symbolique que supporte la mémoire. On comprend dès lors que la variabilité des propos, loin d’être le signe d’une mémoire défaillante et d’un informateur peu fiable, nous instruit au contraire sur la richesse symbolique de la convocation de la mémoire pour affirmer la place de chaque acteur social dans le présent : chacun de ses

---

<sup>58</sup> La mémoire sociale de la zaouïa est devenue inaccessible à la plupart des Algériens. C’est parce qu’elles ont été mobilisées par une actualité tragique que les confréries ont de nouveau pu réactiver cette mémoire. Aujourd’hui, alors qu’ils tentent d’opposer un Islam traditionnel à l’Islam intégriste, ils sont devenus l’une des principales cibles des groupements armés. Sur les confréries en Algérie, voir Colonna, 1995.

souvenirs fluctuants est une illustration d'une valeur partagée par le groupe, qu'il faut donc aller rechercher au delà de la mise en parole du souvenir. C'est de leur confrontation que le chercheur tirera le plus riche de ses analyses.

L'importance des conditions du recueil de la mémoire dans son analyse nous conduit à préciser la proposition de Gérard Namer pour qui, rappelons le, l'échange verbal, intégré en amont dans le processus de mémorisation, est le principal cadre social de la mémoire individuelle en lui imprimant sa normativité<sup>59</sup>. Suivant cette hypothèse, il en déduit que la mémoire sociale (que nous continuons à appeler mémoire collective) doit être comprise avant tout comme une pratique de la mémoire. Compte tenu de ce que nous avons vu précédemment sur le rôle des conditions de son recueil, il faut envisager que la mémoire est prise dans un double lien entre le cadre social de son incorporation et cet autre cadre social qu'est la transmission. La mémoire est un lien cognitif et social, individuel et collectif entre des situations vécues qui se succèdent, des formes individuelles d'incorporation du monde social, et le jeu des acteurs. Elle est, fondamentalement, à la fois échange et empreinte. Or on sait, depuis Mauss et Malinowski, que le propre de l'échange est d'être une dynamique sociale, économique et symbolique. Les objets échangés sont appropriés, transformés par les différents protagonistes tout en restant identiques, et les individus sont « pris » dans l'échange sans possibilité d'en, échapper, sauf à sortir de la société. Par conséquent, on peut comprendre qu'il est paradoxal de vouloir conserver des formes de mémoire qui se transmettent essentiellement par la parole, dont le cadre mais également la raison d'être sont l'échange social, parce que l'opération de conservation vise à leur donner une forme et un contenu fixes, définitifs. La conservation institutionnelle rigidifie le cadre de la transmission, et donc de l'échange social qui est consubstantiel aux processus d'anamnèse. Nos institutions de conservation de la mémoire d'une part, qui en la conservant transforme la mémoire en patrimoine (dont l'une des principales caractéristiques est d'être irrévocable, nous y reviendrons dans la dernière partie), et les commémorations, d'autre part, qui figent le message pour en faire le cœur ou le prétexte à un rituel social, interfèrent sur cette évolution de la mémoire en légitimant des modes d'appropriation différents. Il est patent qu'à Saint-Martin-d'Hères comme ailleurs, les ouvrages publiés, les expositions, les films ont une influence considérable sur les transformations de la mémoire. Ce qui a été écrit ou montré publiquement, souvent avec la caution de chercheurs, peut prendre plus de valeur que ce qui était simplement transmis, et les différents discours, après s'être opposés, vont progressivement se rapprocher.

Il y a ainsi une différence de fond, et non pas simplement continuité, entre la mémoire vécue, la mémoire collective et les formes institutionnalisées de la mémoire sociale. Pour nous aider à comprendre, on peut prendre une métaphore musicale (ce qui nous permettra de rester dans le cadre de la sociologie halbachwsienne) : la mémoire vécue fait des variations sur un même thème, en majeur ou en mineur, en clé d'ut ou de fa, ajoutant ici un trille, là une arabesque ; la mémoire collective sera formée des apprentissages successifs des musiciens à travailler ensemble, produisant une harmonie d'ensemble qui sera plus ou moins respectée de concert en concert ; la mémoire sociale institutionnalisée est plutôt une suite finie de mouvements structurés, reproduits sur une partition, qui rappelle la forme de la sonate. Ce qui est regroupé par Gérard Namer sous le terme de mémoire sociale<sup>60</sup> contient en réalité deux choses différentes : il y a celle que j'appellerai une mémoire par la tradition qui se construit dans la pratique, l'échange et la répétition, et celle que j'appellerai, faute de mieux, la mémoire par l'institution qui, en voulant

---

<sup>59</sup> "Le cadre de la mémoire individuelle est une anticipation, une organisation du discours de mémoire en vue de la pratique sociale de mémoire" op.cit. p 234.

<sup>60</sup> Cette analyse de la mémoire sociale fait l'objet de son dernier ouvrage (2000).

préserver le fond et les formes du discours, donnera, avec le temps, de plus en plus de place au support au détriment du contenu. Regrouper l'ensemble des pratiques sociales de la mémoire sous une même formule empêche de percevoir des pratiques, certes aujourd'hui minoritaires, mais qui se maintiennent dans la société à distance des institutions de mémoire et que nous pouvons continuer à qualifier de mémoire collective.

Nous verrons comment, dans les chapitres suivant, la mémoire collective est l'une des ressources du patrimoine social, et, dans notre société, comment elle tend à être réservée à certains cercles ou certains groupes sociaux limités : quelques professions, les communautés étrangères, certains groupes d'affinité. Nous verrons aussi qu'elle semble de plus en plus laisser la place à la mémoire par l'institution qui, se formalisant par le musée, la bibliothèque, le monument historique, les commémorations telles les journées du patrimoine prendra d'autres rôles dans la société.

## II : Figurer le temps et les lieux par le patrimoine

### *1- La maison, une matrice méconnue de la conception moderne du patrimoine, entre privé et public*

#### *a- ruptures et continuités dans la transmission de la mémoire domestique*

La maison rurale traditionnelle, suivant la terminologie en vogue chez les professionnels du patrimoine, illustre bien les ambiguïtés de la relation entre mémoire et patrimoine. Nous avons montré ailleurs (Rautenberg, 1997), à partir d'enquêtes effectuées dans les Monts du Lyonnais, comment la maison concentrait un grand nombre de souvenirs, allant bien au-delà des trois générations qui peuvent éventuellement y cohabiter, et qu'une véritable *mémoire domestique* lui était attachée. Cette mémoire se transmettait préférentiellement au sein d'un même groupe résidentiel, entre parents et enfants, entre hommes et femmes, permettant la transmission de l'histoire de chaque maison, mais également d'un ensemble de valeurs et de savoirs liés à l'usage des lieux. Ces valeurs et ces usages étant relativement homogènes sur le territoire sur lequel portait l'étude, c'est à une mémoire domestique relativement stable dans sa structure et dans la teneur de ses messages que nous avons affaire. On peut souligner, par exemple, que la transmission d'histoires considérées comme véridiques parce que vécues par certains ascendants, en lutte contre la République au moment de la Révolution ou contre des bandes qui terrorisaient la région sous le Directoire, permettait aux habitants de justifier la forme générale des fermes. Ces fermes, construites autour de cours complètement fermées et entourées de hauts murs, ont été nommées "fermes forteresses" par des érudits et des notables à partir du début du 20<sup>ème</sup> siècle. Or cette dénomination fait suite à la "légende noire" des Monts du Lyonnais, née au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle sous la plume d'un romancier local. Elle fut ensuite largement développée et exploitée par le parti cléricale, très implanté localement, qui avait fait de la dénonciation des horreurs perpétrées par les Révolutionnaires son cheval de bataille contre les Républicains puis contre la laïcité<sup>61</sup>. Archives et témoignages font effectivement état d'une forte résistance aux prêtres jureurs, de quelques combats, mais il n'y eut guère plus de pillages ou de vandalisme et plutôt moins d'exécutions qu'en bien d'autres endroits de la région lyonnaise (Rautenberg, 1997 : 163-164).

La mémoire collective nous dit cependant, ce que confirment les archives notariales et les registres d'état civil, que telle ou telle lignée familiale dans laquelle se transmet encore aujourd'hui le souvenir de ces événements occupait déjà la même ferme à l'époque des faits évoqués. Elle nous raconte comment certaines fermes étaient littéralement assiégées (ce qui montre, en passant, que les cours étaient déjà fermées), que telle particularité architecturale (en l'occurrence le placard dit « placard de Bretagne » dans lequel on faisait sécher les fromages) existait déjà et qu'on y cachait les prêtres réfractaires. Parallèlement, l'histoire nous apprend que ces familles paysannes qui auraient eu à souffrir de la Révolution étaient souvent les nouveaux "coqs de village" qui avaient acquis peu avant les événements certaines des plus belles exploitations des communes à des bourgeois ou des nobles vivant généralement à Lyon ou à Paris. Or ce sont précisément ces fermes, anciennes fermes de rapport qui, seules à l'époque, sont isolées, loin des hameaux, et dont les bâtiments sont disposés autour d'une cour. Dans les bourgs et les hameaux, la plupart des maisons n'ont qu'un corps de bâtiments, éventuellement deux. Nous avons pu montrer que la fermeture des bâtiments autour de la cour s'est d'abord faite dans les fermes de rapport dès le 17<sup>ème</sup> siècle, sur un modèle largement diffusé ailleurs, et qui n'a pas grand chose de vernaculaire si nous suivons les analyses de Jean Cuisenier (1991). Il fut, pour les

---

<sup>61</sup> Dès la fin du 19<sup>ème</sup> siècle fut popularisée l'expression de "Petite Vendée" pour désigner cette région, expression qu'on trouve en d'autres endroits des environs de Lyon, mais aussi, par exemple, en Poitou.

cultivateurs qui s'installèrent à l'époque, un modèle largement suivi qui, progressivement, se répandit sur tout le territoire en se "vernaculisant" par apport de techniques de construction spécifiques et réaménagement des espaces.

Autre motif, très fréquent, que rapporte la mémoire collective, c'est l'histoire des travaux de construction, d'agrandissement ou de réparation des bâtiments. Depuis le début du 19<sup>ème</sup> siècle, chaque phase de travaux est généralement signalée par une date. Or il n'est pas rare que les propriétaires actuels, descendants d'une famille présente sur les lieux depuis plusieurs générations, aient la mémoire précise des conditions dans lesquels les travaux furent réalisés, du nom de celui qui les a fait, des raisons pour lesquelles ils ont été entrepris. On pourrait ainsi multiplier les exemples tendant à montrer la force du lien qui unit chaque génération à la génération qui l'a précédée, et dont la maison est en quelque sorte tout à la fois l'outil et l'écrin. Cependant, ce qui se transmet à travers cette mémoire domestique et qui garde une certaine pertinence, alors que les modes de construction et d'habitation se sont largement alignés sur ce qu'ils sont ailleurs, c'est un ensemble de valeurs et de références culturelles qui s'incarnaient précisément dans la maison : rôles respectifs de l'homme et de la femme, cette dernière gérant très fréquemment le budget familial ; importance de la relation du privé au public, du familial au collectif ; partage peu rigoureux des moments et des espaces professionnels et domestiques. Aujourd'hui, certaines de ces pratiques, avérées de longue date, sont justifiées par la tradition, la mémoire étant sollicitée pour la confirmer. Ce qui frappe, c'est finalement qu'il s'agit de pratiques ou d'habitudes très communes dans le monde rural, mais que c'est dans l'histoire locale, voire même familiale, qu'on va en rechercher les justifications.

La *mémoire domestique* apparaît ainsi comme un ensemble de souvenirs transmis, d'explications par la tradition, de représentations de l'histoire permettant d'inscrire chaque famille et chaque maison (au sens anthropologique du terme) dans un espace socialisé et historicisé. Elle participe donc entièrement d'une mémoire collective et d'une mémoire sociale comme nous les avons définies plus haut. Elle est un lien social entre chaque personne au sein d'un groupe, entre chaque unité résidentielle et la collectivité, et un lien symbolique qui permet de construire une représentation collective du temps. D'autre part, elle peut être comprise comme un cadre narratif et cognitif utilisé pour intégrer chaque individu dans un ensemble de valeurs, de modèles de comportement. Pendant longtemps, la maison (au sens architectural) a été le support de cette mémoire. En même temps elle reflétait l'adhésion à une culture locale qu'il ne faut cependant pas réduire à une culture de la tradition : au cours du 19<sup>ème</sup> siècle, les transformations de l'architecture exprimaient avec beaucoup d'ingéniosité et un certain sens de l'esthétique l'adaptation aux changements techniques et sociaux de l'époque (Rautenberg, 1990). C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'étonnante homogénéisation des formes architecturales entre le dernier tiers du 18<sup>ème</sup> siècle et les années 1920, ce que nous avons appelé le *processus de typification*<sup>62</sup> : la généralisation d'un modèle d'habiter et d'une forme d'architecture, dans une société très homogène (tant du point de vue religieux, social qu'économique), très attachée à l'égalité des statuts, réticente devant toute manifestation ostentatoire, est l'expression la plus aboutie de l'adhésion de chacun de ses membres à cette culture plaçant la maison au centre de ses référents. La mémoire se trouve par conséquent au cœur de l'élaboration sociale d'une forme architecturale qui sera l'un des éléments les plus significatifs de la culture locale.

Une autre époque sera tout aussi déterminante, par les transformations qu'elle connaîtra, que la fin 18<sup>ème</sup> siècle : c'est la révolution agricole qui démarrera à la fin des années 1950, et à

---

<sup>62</sup> Nous préférons parler de typification qui met en avant un processus d'évolution des formes architecturales, plutôt que de type, qui sous-entend une forme fixe, "typique".

laquelle de nombreux jeunes agriculteurs des Monts du Lyonnais adhéreront avec enthousiasme. Comme précédemment, la mémoire collective va se cristalliser autour d'un événement marquant de l'histoire locale et nationale : la décision, portée par les organismes professionnels et par l'Etat, d'assainir les étables pour lutter contre la brucellose, sera le point d'orgue d'un conflit entre "anciens" et "modernes" qui reste gravé dans les mémoires. Il y aura, à partir de ce moment, l'avant et l'après assainissement. Des agriculteurs, incapables de faire face aux investissements de la modernisation, refusant de renouveler leur cheptel et de s'adapter à de nouvelles techniques d'élevage, devront abandonner la ferme ou, s'ils ont persisté, ont rapidement été catalogués par leurs voisins comme archaïques. Des menaces de mort circuleront, les altercations physiques ne seront pas rares. L'un des changements majeurs sera la transformation des bâtiments, l'agrandissement des baies, l'ouverture des étables sur l'extérieur et non plus sur la cour, parfois la construction de nouvelles étables, l'éloignement des bêtes afin d'assainir les cours. Ce sera, plus tard, la modernisation de l'habitat, souvent demandée par les femmes, conduisant à une redistribution des espaces intérieurs. La cour, autrefois nœud des circulations, des fonctions et des représentations de la maison, perdra une grande part de son rôle, habitations et étables étant de plus en plus tournées vers l'extérieur. C'est tout le fonctionnement de la ferme qui en sera bouleversé, et la mémoire domestique telle que nous l'avions définie perdra de sa pertinence sociale et symbolique pour se réfugier dans le souvenir. Les clés de compréhension de la ferme ancienne n'appartiendront plus qu'aux "anciens", et la mémoire se réfugiera dans l'évocation de la "ferme forteresse" construite par les ancêtres pour lutter contre les bandits ou dans la transmission de certains objets mobiliers. Apparaîtra alors une autre mémoire, plus personnelle, trouvant moins ses codes dans une culture locale que dans des modèles beaucoup plus généraux : isolement des unités résidentielles, banalisation des choix architecturaux, dissociation plus grande entre l'agricole et le domestique renverront la mémoire domestique à une dimension beaucoup plus privée, plus intime, moins liée à la maison qu'à la vie de ses membres.

*b- D'un monde l'autre : la réduction de la mémoire domestique en patrimoine*

Les formes architecturales vernaculaires étaient les produits d'une esthétique populaire inspirée par ce que j'ai décrit comme une "mémoire domestique" (1997), ensemble de souvenirs familiaux, de règles sociales, de savoirs techniques et du bricolage de quelques motifs savants de l'architecture ou des arts décoratifs. Elles résultaient de cette "compétence d'édifier", selon la belle expression de Françoise Choay (1992), c'est à dire la capacité, au moins potentielle, qu'avaient les constructeurs de maîtriser l'ensemble de "l'œuvre" architecturale de leurs mains, qui s'est largement réfugiée aujourd'hui dans des pratiques de bricolage ou de jardinage (Bonnin et alii, 1999). Produits de traditions qui se transformaient lentement pour intégrer les éléments techniques, sociaux, symboliques de l'époque, la construction et l'artisanat ont été profondément bouleversés par la Révolution industrielle qui a favorisé l'émergence, en quelques décennies, de modes radicalement nouveaux de construire et de fabriquer. En même temps, le modèle culturel du "pays", avec son style, ses pratiques et ses traditions locales, s'estompait rapidement au profit d'une folklorisation des différences associée à l'essor de normes culturelles plus universelles, favorisant la reproduction des mêmes formes à l'infini.

La maison rurale, le mobilier ou l'objet artisanal étaient les produits d'une tradition au sens où nous avons défini cette notion ou, comme le dit Gadamer, parce qu'ils exprimaient la synthèse d'une "*continuité vivante d'éléments qui s'accumulaient*" (1996, 86), une réduction de la "*distance temporelle*" entre les éléments les plus anciens de la mémoire domestique et technique et le moment de leur production. Ils étaient les fruits d'une lente évolution qui intégrait progressivement les innovations et suivait les transformations de la société. Chacun pouvait,

suivant son savoir, déchiffrer avec plus ou moins de bonheur la tradition contenue dans l'ouvrage : la maison avait une histoire, les éléments architectoniques avaient un sens ou une fonction explicites, les objets avaient leurs places dans un ensemble de pratiques et de représentations participant pleinement de l'héritage culturel des résidents. La transmission de ce savoir, "*fondé sur le récit oral et l'expérience partagée*" (Clifford, 1996 : 122) était la clé de la reproduction de ce monde de communication traditionnel décrit par Walter Benjamin (cité par Clifford, ib.), mis à mal par notre modernité industrielle et médiatique.

Aujourd'hui, lorsqu'on observe ce qui se passe dans les procédures de patrimonialisation de l'habitat rural, on voit que la plupart des spécialistes s'attachent avant tout à la maison considérée comme une enveloppe (qu'il s'agisse des érudits, des CAUE, des services départementaux de l'architecture, des services du ministère de la Culture qui font les sélections préalables aux protections au titre des Monuments Historiques, ou des historiens d'art des services régionaux de l'Inventaire général). On cherche à fixer un type vernaculaire sensé exprimer ce qu'on pourrait appeler le "génie du lieu", et c'est à partir de cette enveloppe que sont éventuellement prises en compte les manières d'habiter et de travailler. Les représentations de l'habitat, les différentes règles, valeurs ou usages sont envisagées à partir de la façon dont ils s'expriment dans l'enveloppe bâtie, et rarement pour ce qu'ils peuvent expliquer de l'élaboration de la forme architecturale (une exception notable, mais pleine de sens, étant une approche exclusivement causale, de type fonctionnaliste, qui fait peu de cas de l'extraordinaire variété des réponses apportées et obère toute possibilité de révéler la démarche esthétique des constructeurs : Rautenberg, 1990). Cela montre que la démarche de patrimonialisation va à l'inverse du processus de construction de l'espace habité en prenant le résultat pour la cause. Il s'ensuit un grand nombre de contresens sur ce que représente effectivement l'institution domestique et son histoire, mais aussi des erreurs flagrantes sur l'évolution des formes architecturales puisqu'on sait que très souvent la construction procède par destruction ou aménagement des formes anciennes, et non par simple recouvrement, comme on ferait des couches géologiques, ce que l'archéologie nous montre quotidiennement. Il n'y a pas de relation causale directe et univoque entre une fonctionnalité quelle qu'elle soit et un élément de construction puisque la maison se caractérise d'abord par son adaptabilité : par exemple, contrairement à ce que montrent de nombreux plans publiés ici ou là, la plupart des pièces avaient des usages multiples variant suivant les saisons, la pression démographique familiale, la diversité des activités de production.

Nous pouvons dire ainsi que l'objet patrimonial "maison" tel que l'élaborent les spécialistes n'est pas l'expression de la culture d'un lieu, mais le stigmate d'une représentation du passé que projette notre regard sur un territoire déterminé. Le patrimoine résulte d'un regard du présent porté vers le passé, et, faute d'une réflexion épistémologique minimale, sa fonction se réduit à justifier un point de vue préétabli : en l'occurrence on peut se demander si ce point de vue n'est pas de reconstruire des identités de territoire à des hommes qui vont chercher ailleurs, depuis déjà longtemps, les valeurs qui leur sont communes. En revanche ce que nous enseigne la mémoire, ce n'est pas comment les hommes vivaient dans ces maisons (elle ne nous donne accès qu'à une infime partie leurs activités et de leurs modes de symbolisation), mais que la maison faisait partie de leur histoire, tant familiale que collective, qu'elle prenait sens dans un ensemble de signes, de valeurs, de représentations, d'usages qui ont aujourd'hui changé. Les acteurs domestiques ont, sur les maisons que leurs aïeux ont habitées, des idées très différentes de celles des acteurs de la patrimonialisation : pour les premiers, ce que la mémoire rapporte c'est que la maison est d'abord la synthèse d'un ensemble de valeurs sociales, de pratiques économiques, de signes, et, s'il y a patrimoine, c'est un patrimoine familial autant juridique que symbolique ; pour les seconds, la maison représente une culture locale (le type), un enjeu social de préservation de

la diversité culturelle (le patrimoine vernaculaire), éventuellement l'expression d'une ruralité perdue (la maison rurale telle que les folkloristes - mais c'est aussi une opinion encore très commune aujourd'hui - l'envisagent).

Ainsi mémoire domestique et maison-patrimoine renvoient à deux filiations différentes : toutes deux codifient un rapport distinct au passé (la mémoire familiale inscrite dans les valeurs et les représentations sociales du groupe ; la maison expression du local considérée dans sa dimension historique), elles sont porteuses de deux visions distinctes de la vérité (une histoire mythique des origines ; l'opposition fondatrice entre la "ruralité traditionnelle" et la modernité), elles proposent deux regards différents du passé (la continuité qui s'exprime dans la connaissance de l'histoire de chaque bâtiment qui est régulièrement transformé, réparé, pour répondre à ses usages ; la rupture entre des formes vernaculaires et les modes modernes de construction), elles déclinent différemment la relation du bâtiment avec le lieu et le groupe social (le groupe résidentiel y exprime des valeurs partagées par le groupe social ; la maison est l'archétype des cultures locales passées). La première filiation se fonde sur les représentations que le groupe se fait de son histoire ; la seconde sur l'image du monde rural dans les représentations sociales des spécialistes, image qui s'est aujourd'hui largement diffusée.

Notre appréhension de ces phénomènes culturels apparaît ainsi tributaire de deux constructions, l'une fondée sur l'expérience des habitants/acteurs, l'autre sur une tradition savante qui, sur la base d'éléments "objectifs", vérifiables, appuie son analyse sur le postulat d'une rupture dans la transmission de la tradition des agents sociaux producteurs qui serait constitutive de notre modernité<sup>63</sup>.

Or, ce que nous enseigne le recueil de l'expérience domestique des familles qui vivent depuis plusieurs générations dans les mêmes maisons ou dans les mêmes communes, c'est qu'à côté de cette transformation rapide et incontestable dans les modes d'habiter et surtout de construire, une conscience de la profondeur historique de l'habitat s'est maintenue, une mémoire s'est transmise, en particulier au sein des groupes résidentiels, qui a permis de garder "vivante" une tradition domestique. Ainsi assiste-t-on à un phénomène plus complexe qu'il n'y paraît, dans lequel ruptures et continuités s'articulent les unes aux autres pour construire ce que Gadamer appelle notre "conscience historique".

On peut ajouter qu'on a pris parfois trop au pied de la lettre ce que Walter Benjamin décrivait comme le passage d'un monde de la communication traditionnelle à un monde de l'information. Certes cette thèse est bien illustrée par l'opposition apparente qu'on peut faire entre une maison rurale vernaculaire dont l'esthétique est largement le produit d'une tradition fondée sur le partage d'une mémoire collective<sup>64</sup>, lentement mûrie, transmise par le verbe et l'expérience partagée, et la vulgarisation culturelle d'une maison rurale patrimonialisée. Transformée en objet historique, ramenée à un simple bâtiment montré comme exemple de l'expression des spécificités

---

<sup>63</sup> Sur les limites de l'analyse binaire opposant tradition et modernité, les anthropologues ont beaucoup écrit pour signaler l'importance des "incursions", dans notre monde de raison, de ce qu'on appelait autrefois l'archaïsme, depuis Lévi-Strauss et sa "Pensée sauvage" (qui, rappelons-le, n'est pas la pensée du sauvage mais celle qui, encore très présente dans notre société, procède par expérimentation, par analogie, par bricolage, mais abouti cependant à un système cohérent et signifiant) jusqu'à Bruno Latour lorsqu'il traque dans notre quotidien ces "objets hybrides" mêlant nature et culture au mépris du "Grand partage" que les Lumières avaient voulu instaurer.

<sup>64</sup> Ce qui n'exclut pas bien sûr l'influence plus ou moins forte de modèles « savants » comme nous le verrons. Mais ces modèles, une fois intégrés dans les formes vernaculaires, n'étaient plus perçus par les populations.

passées des identités de pays, a l'occasion elle pourra inspirer la construction industrielle. En oubliant que la maison s'inscrivait dans une tradition sociale et culturelle qui, loin de disparaître, s'est simplement adaptée à la modernité sociale, technique et culturelle, cette patrimonialisation formelle fait écran à une compréhension fine d'un fait de société dont on peut percevoir cependant toute l'importance : avant d'être un "trait culturel", comme le disaient les anthropologues culturalistes, et comme le soutiennent encore aujourd'hui nombre d'érudits et de spécialistes du patrimoine, permettant la définition d'aires stylistiques plus ou moins homogènes, la maison était une valeur. Elle était l'objet d'enjeux sociaux, économiques, symboliques puissants comme elle l'est encore aujourd'hui, après les révolutions industrielles et de la communication. Sur ce point, essentiel à nos yeux, il n'y a pas rupture mais continuité historique. D'un côté la mémoire nous renseigne sur la continuité de la tradition, de l'autre le patrimoine nous renvoie à une rupture historique entre un monde dit traditionnel et le monde contemporain. C'est une problématique essentielle que nous retrouverons sur d'autres objets.

*c- La maison, emblème d'une conception privée du patrimoine*

Le passage des représentations du passé d'un niveau domestique - personnel ou familial - à un niveau collectif ou public s'accompagne d'un profond changement de signification. Pour beaucoup de Français, ceux que Jacques Capdevielle (1986) définissait comme la classe moyenne (ceux qui ne sont "*ni prolétaires, ni capitalistes*"), le patrimoine familial est essentiellement constitué, depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, par la propriété foncière, et en premier lieu, aujourd'hui, par la maison. La propriété immobilière "*incarne le moyen par excellence d'enracinement et d'inscription dans la durée*" (145), elle a conditionné l'accession à la citoyenneté et constitue aujourd'hui une assurance de liberté et de sécurité. Elle est au fondement de la classe moyenne et du consensus social. Cependant, ce "*fétichisme du patrimoine*" procède également de la capacité de la propriété immobilière à conjuguer le profane (sa dimension économique) et le sacré puisque l'une de ses propriétés premières est de prolonger l'être après sa mort en matérialisant son souvenir. Ce patrimoine a, au départ, une définition juridique et économique précise qui renvoie aux biens transmissibles, mais ce que montre Capdevielle, et qui en fait tout l'intérêt pour notre analyse, c'est comment cette notion classique, inscrite dans le droit de la succession, prend des dimensions sociales, culturelles, symboliques tout à fait importantes et nouvelles avec l'avènement de la société moderne, industrielle et bourgeoise, pour signifier un lien qu'on recherche avec le monde de la propriété et des valeurs « traditionnelles ».

Or, ce patrimoine immobilier se conjugue au patrimoine mobilier pour créer un véritable paysage domestique dans lequel le résident constitue les marques de son identité. La mémoire fournit à ce patrimoine domestique sa richesse évocatrice pour les membres du groupe résidentiel. Comme nous l'avons vu, c'est elle qui permettra l'appropriation quotidienne de l'objet patrimonial. Le patrimoine privé, constitué d'objets qui évoquent des lieux, des personnes connues, des époques de la vie, indique également une appartenance sociale ou culturelle. Tout en confortant le lien des individus au lieu de résidence, il permet aussi d'afficher ses goûts, ses appartenances, une image de soi. Il se compose d'objets intimes et d'autres exposés dans l'espace domestique. L'ensemble participe à ce que nous avons défini comme une véritable *culture domestique* (Rautenberg, 1989). L'une des dimensions essentielles de cette culture domestique est son lien étroit avec la biographie de chaque résident, l'ensemble des objets constituant une espèce de recueil de morceaux choisis de cette biographie. De même que la socialisation est la matrice et le prétexte à la mémoire collective, la culture domestique sera intimement liée à l'élaboration d'une conception privée du patrimoine, elle lui donnera ses objets à transmettre, et sera aussi ce

qu'il convient de transmettre. Parce qu'elle est l'objet d'un investissement individuel, familial, social tout à fait particulier dans notre société, la maison constitue donc une entrée privilégiée pour introduire les phénomènes de mémoire collective et de patrimonialisation, particulièrement par la manière dont elle lie consciences et pratiques individuelles à divers niveaux de la vie sociale.

La maison, c'est bien sûr le cadre de la vie domestique, le lieu où s'expriment matériellement les artefacts des interactions entre résidents, les projets familiaux, les relations entre les mondes privés et l'espace public. La maison est un véritable univers empli d'objets, de signes, de fonctions techniques, de bribes d'expérimentations esthétiques (Rautenberg, 1989). Elle est à la fois l'espace de la liberté d'expression, à l'abri du jugement de la société, le grenier où l'on emmagasine les traces de nos émotions passées, et la scène où l'on teste devant des visiteurs choisis la bonne adéquation entre soi et le monde, à travers la décoration ou le rituel dîner entre amis.

De toutes ces pratiques, la maison est un conservatoire plus ou moins raisonné dont on peut découvrir l'ordre et la logique, comme par exemple Anne Muxel (1996) a pu le faire à travers la photographie de famille. Le domestique est, depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, l'un des principaux, sinon le principal, lieux de sédimentation des investissements personnels de l'individu dans nos sociétés et occidentales. Chaque objet renvoie à un moment de l'histoire personnelle ou familiale, il est porteur de sens par lui-même, alors que l'organisation globale de l'espace constitue la trame du roman domestique qui joue le rôle d'un refuge à la vie publique en exprimant des repères de la mémoire des résidents. En les détaillant, en croisant l'histoire de chaque objet avec son emplacement dans le décor domestique, on parvient à décrire avec précision ce qui fait patrimoine pour la personne ou pour la famille (suivant les cas, l'ordonnement étant toujours une forme de compromis entre les résidents). Ainsi le domestique, compris comme qualificatif spécifique conféré à des objets du quotidien, et comme environnement spatial particulier au sein duquel se construisent des interactions entre hommes et choses, est une sorte de précipité des inscriptions dans l'espace et le temps auquel l'individu se sent attaché, il est un lieu pragmatique et symbolique privilégié pour observer les élaborations individuelles et familiales du passé.

Le domestique nous informe sur la fluidité de la notion de patrimoine, sur les passages progressifs et difficiles à identifier entre la mémoire, le souvenir et le patrimoine, sur les relations complexes entre les conceptions privées et publiques du rapport entre ce qui est et ce qui a été, sur la fonction très stratégique de certaines procédures de reconnaissance publiques qui ne sont pas forcément juridiques ou réglementaires, par exemple celles qui vont passer par les petites annonces, les salles de vente ou les brocantes. Dans l'univers domestique se fera progressivement la transition des interprétations individuelles et familiales du passé vers des appropriations sociales plus générales. Parce que l'objet « condense » aussi bien l'affectivité qui lie les membres de la maisonnée entre eux et au lieu, que le sens de la vie domestique dans nos sociétés qui ont multiplié les « choses » comme aurait dit Pérec, en leur octroyant le rôle d'être des supports transitionnels aux relations sociales, l'histoire des objets du domestique nous montre comment se fait la transition des souvenirs qui s'échangent dans des discussions plus ou moins ritualisées autour de la table du repas, à la constitution d'une mémoire familiale, puis la transition de cette mémoire qui se dit au patrimoine qui se transmet, enfin du patrimoine privé transmis entre parents au patrimoine public qui se vend chez les antiquaires ou se retrouve dans les musées. Ainsi, avec ces objets, on voit comment la notion de patrimoine lie le privé au public en accompagnant le changement de statut des objets : en se socialisant, en s'éloignant du cadre domestique, certains acquerront à la fois patrimonialité et valeur économique, d'autres perdront l'une et l'autre. Des objets au départ fonctionnels s'enrichiront progressivement de valeurs

culturelles jusqu'à devenir des objets « inutiles » mais protégés par la réglementation s'ils finissent dans les réserves d'un musée.

*d- La « maison terroir », l'un des premiers patrimoines sociaux*

En abandonnant cette patrimonialité privée l'objet, comme la maison, deviennent autre chose, ils changent de statut. Dans nos sociétés qui ont avec plus ou moins de bonheur associé construction de la nation avec folklorisation du local, la maison rurale, vernaculaire et généralement agricole, a été très souvent exposée comme emblème des cultures « traditionnelles », « enracinées » dans un terroir. La géographie culturelle que nous ont transmise folkloristes et savants au tournant du 19<sup>ème</sup> et du 20<sup>ème</sup> siècle, diffusée, pour ce qui concerne la France, par l'école républicaine (Thiesse, 1997), sera plus tard abondamment nourrie par les travaux des spécialistes de l'architecture rurale, jusqu'à la publication, dans les années 1980, de la collection *L'Architecture rurale française* sous la direction de Jean Cuisenier. En effet, la maison rurale est l'objet depuis un bon siècle d'un investissement affectif et culturel particulier, ce que montre à l'envie la profusion des publications des sociétés savantes sur le sujet. Elle est associée dans notre imaginaire, nous l'avons dit, à une agriculture préindustrielle, à la sociabilité villageoise à laquelle nos contemporains pensent avec nostalgie, mais aussi, et c'est probablement aujourd'hui l'une des raisons essentielles de cet attachement, à la possibilité qu'elle offre à ses habitants de s'investir dans des travaux et occupations privées quand il s'agit de la restaurer ou de l'aménager<sup>65</sup>. On peut alors avancer que cette association quasi réflexe entre une maison et un terroir relève largement d'un travail idéologique, entamé dans toute l'Europe dans le dernier tiers du 19<sup>ème</sup> siècle, avec, en France, les grandes enquêtes nationales réalisées sous les auspices du ministère de l'Instruction publique sur les conditions de l'habitation en France, ailleurs, par exemple en Europe du Nord ou en Roumanie, avec le travail d'ethnographes qui ont popularisé des conceptions régionalistes de l'architecture vernaculaire dans les musées de plein air.

Les effets de cet intérêt collectif sont nombreux, et nous n'avons pas ici le souci d'en faire ici l'analyse approfondie. Nous nous contenterons d'identifier l'une de ses conséquences qui concerne notre connaissance commune du passé et la conception qu'on se fait du patrimoine architectural rural. La profusion de monographies cache une méconnaissance ethnographique profonde de larges pans des modes de construction et d'habiter puisque ont été généralement privilégiés les bâtiments aisés, construits en matériaux résistant bien au temps, répondant aux choix esthétiques présumés par les observateurs. En identifiant des styles régionaux à partir de ces éléments de connaissance partiels, trop peu soumis à une critique globale, et en les popularisant à travers publications, musées, où conseils de restauration, on a fortement contribué à renforcer certains stéréotypes formels, sinon à les construire (Rautenberg, 1997, introduction). Nous sommes aujourd'hui doublement héritiers de ces reconstitutions de la réalité ethnographique : ce que nous nommons notre patrimoine architectural vernaculaire a été constitué en patrimoine dans un contexte politique, scientifique, idéologique particulier qui était celui des créations des « petites patries » et de l'exaltation des régions dans le discours patriotique (Thiesse, 1997) ; ensuite, faute d'avoir été suffisamment complets et raisonnés, les travaux sur lesquels nous nous appuyons pour étudier cette architecture dite traditionnelle nous confortent dans l'idée qu'il existerait une espèce de naturalisation des formes architecturales qui lierait un type à un pays comme cela existerait également pour le vin, le fromage ou certaines races animales prétendues rustiques. La maison, comme ces produits issus de l'agriculture, serait

---

<sup>65</sup> Sur le sujet de l'investissement des Français pour la résidence secondaire, voir Bonnin et alii (1999).

en quelque sorte le produit d'un terroir<sup>66</sup>. Aujourd'hui encore, à force de reproduire les mêmes discours sur les liens culturels et morphologiques entre un terroir et une architecture, le sens commun et tout autant les professionnels du patrimoine amalgament une forme architecturale à une identité locale, contribuant à minorer à la fois les différences au sein d'un même territoire, et les similitudes de formes entre des régions très éloignées qui s'expliquent manifestement plus par une analyse de la sociologie de l'habitat que par une ethnologie des variations culturelles<sup>67</sup>. Pour résumer en une formule, nous dirions que les travaux des ethnographes et folkloristes ont contribué à emblématiser des formes locales en les simplifiant, produisant des patrimoines régionaux qui sont devenus eux-mêmes des emblèmes des identités locales.

*e- La construction sociale de la patrimonialité, entre privé et public.*

Les objets domestiques sont patrimoniaux car ils constituent des ressources pour une gestion personnelle du temps et de l'espace. Dans l'espace domestique, certains possèdent une valeur sentimentale venant de leur capacité à évoquer des moments de la vie dont on souhaite garder une trace, ou bien parce qu'ils proviennent de l'héritage ou de cadeaux de personnes proches. Dans un cas comme dans l'autre, ils sont des réminiscences du passé et, la plupart du temps, ils rappellent un lieu ou un moment précis de l'histoire personnelle. Ceux dont on ne souhaite pas partager la valeur sentimentale sont rangés dans les placards, dans les tiroirs de la table de nuit, comme le sont les collections dans les réserves des musées. Porteurs de la mémoire personnelle des agents domestiques, ils forment le cœur non partageable du patrimoine individuel. Mais beaucoup trouvent leur place dans l'appartement. L'organisation spatiale des objets permet à la personne d'effectuer des rapprochements volontaires entre des souvenirs de différents moments de sa vie, de mettre côte à côte les photos de personnes qui ne se sont jamais rencontrées, de placer tel ou tel épisode ou personne proche sous la protection d'un objet sacré ou religieux. On peut ainsi déceler des concentrations de souvenirs et de signes qui prennent une forte charge symbolique en étant rassemblés dans des micros mises en scènes posées sur une cheminée, sur un buffet, derrière une vitrine. Chaque objet a un sens pour lui-même, il est l'artefact d'un moment de la mémoire, mais, intégré dans cet ensemble, il prend également un sens nouveau par la simple proximité établie avec d'autres. Son pouvoir évocateur en est renforcé, de la même manière que, dans un musée, l'objet est enrichi par la mise en exposition qui propose un message cohérent et construit au visiteur. Il apparaît ainsi que chaque objet possède sa singularité patrimoniale propre, qui trouve sa légitimité dans la force de la mémoire qui s'y attache. Certains restent strictement privés, et leur patrimonialité ne dépassera jamais le stade de l'intimité, mais cette patrimonialité privée peut se doubler d'une patrimonialité par la présentation dans laquelle la mémoire s'estompe au bénéfice d'une esthétique conjoncturelle.

On est tenté d'en déduire que la patrimonialité propre de chaque objet, patrimonialité qu'on pourrait qualifier de privée, construction intime de la personne qui n'est repérable qu'à travers l'évocation du souvenir qu'il signifie, peut s'effacer ou au contraire être mise en valeur par une patrimonialité par la médiation qui permet la compréhension par l'autre. Un banal souvenir de voyage sera accompagné d'autres bibelots, de cadeaux offerts par les enfants, d'une ou deux reproductions encadrées pour évoquer, sur une étagère bien en vue du buffet de la salle à manger, le goût pour l'aventure, alors qu'un bel objet hérité d'une grand-mère sera isolé et mis en évidence

---

<sup>66</sup> Idée dans laquelle on ne peut qu'être conforté quand on voit l'importance que les géographes humains, inventeurs de la notion de terroir, ont consacré à l'étude de l'habitat rural.

<sup>67</sup> Deux exemples frappants : les maisons de manoeuvriers comme celles des riches fermes de rapport connaissent nettement moins de variations stylistiques que celles des cultivateurs « moyens ».

sur un guéridon ; la photographie du mariage sera accompagnée d'une statuette ramenée d'un pèlerinage et d'autres photos des enfants, peut-être d'un brin de buis qui fut béni ; les livres seront soigneusement rangés et classés, bien en vue dans le salon, alors que des posters rappelant les goûts musicaux ou les choix politiques de la jeunesse seront plutôt affichés dans la cuisine ou dans la chambre. Ces objets peuvent être tous pourvus d'une même patrimonialité privée par la mémoire, mais, une fois exposés, le choix de leur emplacement leur conférera un sens patrimonial différent, ce choix étant socialement déterminé : un emplacement inapproprié pourrait paraître choquant au visiteur potentiel et avoir l'effet inverse de celui recherché. Il sera fonction du degré de "privacy" qu'on souhaite leur donner, il sera également fonction des associations symboliques et sentimentales qu'on veut construire. Leur valeur patrimoniale fait en quelque sorte l'objet d'une évaluation publique, d'un échange symbolique dans lequel le propriétaire expose une partie de sa vie privée en échange d'une reconnaissance sociale de la part des visiteurs. Le patrimoine privé exprime donc également des déclinaisons personnelles de valeurs collectives, mais sa mise en public suit un chemin que chacun gère à sa guise, en dehors des règles de la patrimonialisation conduite par les spécialistes ou par les pouvoirs publics. L'objet patrimonial apparaît plus comme un objet de médiation qui permet d'exposer au visiteur une partie de sa vie privée, qui propose un regard très contrôlé sur sa biographie, que comme le produit d'une filiation. La présentation de ces objets est organisée suivant des règles et selon des modèles socialement déterminés afin qu'une compréhension mutuelle puisse s'établir entre le résident et le visiteur.

Nous voyons se profiler là une forme du rapport privé/public de l'objet patrimonial différent de celui que nous avons évoqué avec la maison rurale. Par exemple, à l'occasion d'un déménagement (Rautenberg, 1989), un tri sera fait entre les objets ayant perdu leur qualité patrimoniale, qui seront jetés ou donnés, la mémoire dont ils sont porteurs étant évacuée au rang de lointain souvenir, et ceux qui pourront faire l'objet d'une revente dans une brocante ou chez un antiquaire. La valeur des objets devient alors appréciée suivant une évaluation à deux critères, selon leur valeur d'usage ou selon la valeur marchande qu'on leur attribue comme objets rares ou anciens. La patrimonialité se trouve alors fondée sur la nature de l'échange. Parmi les objets exposés ou non certains, objets d'art, meubles anciens ou régionaux, objets d'art et traditions populaires, pourront connaître une nouvelle destinée lorsqu'ils seront évalués pour une succession ou qu'ils seront vendus. Dès lors que la dimension patrimoniale de ces objets - on pourrait en dire autant pour la maison - sera "culturelle" et sociale, et non plus strictement familiale et privée, que le sens patrimonial ne sera plus donné par l'attachement à une filiation mais par une évaluation financière ou une inscription dans une catégorie d'objets définis socialement comme patrimoniaux, ce n'est plus la mémoire qui construira le lien au passé, mais l'histoire construite à l'extérieur<sup>68</sup>.

Dans un univers domestique très largement organisé en fonction d'une gestion rigoureuse du rapport du privé au public, le patrimonial prend donc diverses formes, entre une patrimonialité instruite par la mémoire dont la valeur, essentiellement affective, reste dans l'ordre du privé, une patrimonialité par la médiation produite par l'exposition de l'objet suivant des modèles esthétiques et symboliques qui sont de nature sociale, et une patrimonialité qui sera plus économique ou institutionnelle, construite par le monde extérieur qui confère à l'objet une valeur d'échange. Avec le temps la patrimonialité privée ou familiale, fondée sur une histoire connue, s'estompe alors au profit d'une patrimonialité publique plus abstraite, qui ne fait plus référence à

---

<sup>68</sup> Ce qui ne les empêchera pas, bien sûr, de retrouver une patrimonialité privée, une fois achetés et inscrits dans un nouveau contexte domestique.

un passé clairement représenté, mais simplement à un ailleurs (dans le temps ou dans l'espace) considéré comme patrimonial par la société en général. Or, cette patrimonialité sociale (et marchande), déconnectée de la mémoire, fonde ses critères sur des références qui sont, elles, explicitement institutionnelles puisqu'elles sont produites par les salles de vente, les musées, selon des catégories historiques et esthétiques déterminées par les spécialistes, historiens de l'art, commissaires-priseurs ou conservateurs. Nous sommes dès lors dans une autre configuration, celle du patrimoine institutionnel, dont la valeur se juge sur des critères qui n'ont plus rien de privé, un patrimoine inaliénable (symboliquement, sinon en droit), dont la valeur référentielle au passé est jugée par elle-même et non plus en fonction d'une historicité spécifique.

## ***2- Le patrimoine : une construction régaliennne et savante***

### *a- Aux origines du patrimoine : désignation institutionnelle et reconnaissance sociale*

Le patrimoine est au cœur de nombreuses problématiques sociales, politiques, économiques, qu'illustrent bien les questions relatives à l'aménagement du territoire : elles sont de plus en plus portées par le local<sup>69</sup> en dépit d'une culture administrative qui, en France, reste globalement méfiante vis à vis des identités sociales et géographiques. Les pouvoirs publics locaux font manifestement bouger les conceptions régaliennes de la culture et du patrimoine, et l'Etat se retrouve plutôt dans le rôle d'accompagner un mouvement que de l'initier<sup>70</sup>. La machine à faire le Patrimoine, qui a pendant près de deux siècles associé savants, administration d'Etat et érudits locaux, subit depuis une trentaine d'années une transformation profonde<sup>71</sup> qui s'est brutalement accélérée depuis peu<sup>72</sup>. Si, au 19<sup>ème</sup> siècle, le patrimoine a relevé d'une « construction historiciste de l'identité nationale » et au siècle suivant d'une « maïeutique des identités sociales » (Poulot, 1997 : 390), la dernière décennie semble engager le patrimoine, devenu pluriel et globalisant, sur la voie d'un nouveau rapport, plus décentralisé et sociologique, entre administrations, élus locaux et habitants (Lamy, 1996)<sup>73</sup>. Naguère, proche du Monument Historique, le patrimoine désignait des objets, des édifices ou des pratiques dignes d'être sauvegardés, sinon protégés, c'est à dire intégrés dans une catégorie d'objets remarquables au regard de l'évanescence du temps. De nos jours, le patrimoine n'est plus l'apanage de l'Etat, l'un des signes intangibles de son pouvoir régalien sur le territoire, mais de plus en plus un outil utilisé par les acteurs locaux.

Cette transformation récente du cadre politique et institutionnel ne fait que prolonger un mouvement plus profond de la société qui a été, au cours du dernier quart du 20<sup>ème</sup> siècle<sup>74</sup>, de

---

<sup>69</sup> Sur ce renouveau du local, voir Bourdin, 2000

<sup>70</sup> On trouvera des exemples de ces nouvelles manières de concevoir les relations entre les collectivités locales et l'Etat, autour du patrimoine, dans l'ouvrage collectif *Pays d'art et d'histoire et pôles d'économie du patrimoine*, 2001, Datar, ministère de la culture, la Documentation française.

<sup>71</sup> Pour Yvon Lamy (1996), le début de cette transformation se situe dans les années soixante quand, autour de la réglementation sur les quartiers anciens, les pouvoirs publics ont redécouvert « le patrimoine urbain comme totalité signifiante » (note, 216) ; d'autres étapes clés ont marqué cette évolution, comme par exemple les lois de décentralisation qui ont été accompagnées de la création des COREPHAE (Commission régionale pour le patrimoine historique, archéologique et ethnologique), en 1985. Elles sont remplacées depuis 1999 par les Commissions régionales pour le patrimoine et les sites.

<sup>72</sup> Par exemple les responsabilités nouvelles qui pourraient être conférées aux départements.

<sup>73</sup> En particulier l'article « Patrimoine : un style politique ? »

<sup>74</sup> Il me semble qu'aujourd'hui cet engouement pour le patrimoine tend à baisser, ou il prend d'autres formes, plus consuméristes et moins conservatrices. On remarquera par exemple la concomitance entre la

plus en plus portée à regarder le passé et à en conserver les traces (Davallon, 1986, Jeudy, 1990). On sait maintenant que le phénomène patrimonial est beaucoup plus riche que certains points de vue un peu rapides ont pu le faire croire. Derrière la construction du patrimoine, nous voyons émerger un rapport aux institutions et au politique, apparaissent des formes de symbolisation qui réévaluent le rapport au temps et à l'Histoire (Choay, 1992, Fabre, 2000), un marquage différent du territoire prend forme qui bouleverse les conceptions de la localité (Hergès, 1992), des sociabilités se construisent (Bourdin, 1984), des pratiques économiques fondées sur la proximité entre producteurs et consommateurs apparaissent rappelant étrangement certaines formes d'échange que naguère encore on jugeait archaïques<sup>75</sup>. Le patrimoine intervient dans notre rapport au temps passé et présent, dans notre conception du territoire, dans nos modes de consommation<sup>76</sup>. Il n'est plus le "*dépôt général de l'histoire*" qu'a pu évoquer André Chastel dans l'*Encyclopaedia Universalis*, un regard tourné vers le passé, mais une ressource politique, symbolique, matérielle et cognitive de nos sociétés occidentales pour penser leur rapport au monde<sup>77</sup>. La notion de patrimoine s'est morcelée, elle s'est diluée dans le quotidien et s'est banalisée, mais elle s'est aussi enrichie au point d'être peut-être aujourd'hui un nouveau paradigme pour penser notre relation au temps et à l'espace. C'est ce à quoi nous invite François Laplantine (1996) dans son essai de comprendre le patrimoine à partir d'une comparaison entre les représentations française et brésilienne de la notion : "*Comprendre le patrimoine, c'est penser un rapport éminemment complexe au temps et à l'espace*" ce qui implique une remise en question "*de la pensée de l'espace séparée de la pensée du temps ainsi qu'une remise en question de la concordance des espaces et de la concordance des temps*"(47).

Diverses thèses s'affrontent sur le sens de la patrimonialisation. De nombreux ouvrages, parfois polémiques, ont été publiés depuis 20 ans, depuis que Marc Guillaume (1980) eut, le premier, dénoncé les excès de la « Politique du patrimoine ». Nous ne reviendrons pas sur la plupart de ces ouvrages ou articles qui relèvent plutôt de la défense corporative ou du pamphlet contre un enfermement identitaire plus fantasmé qu'analysé. Parmi les historiens et historiens de l'art et de l'architecture français<sup>78</sup>, trois positions me semblent particulièrement intéressantes parce qu'elles expriment des positions scientifiques solides qui marquent différents courants de l'analyse du fait patrimonial dans notre société.

---

baise de fréquentation des musées d'ethnologie et d'arts et traditions populaire, et la montée de la consommation en produits de terroir.

<sup>75</sup> Il s'agit probablement du thème le moins traité et qui apporterait l'éclairage le plus neuf sur les dimensions spécifiquement anthropologiques de la patrimonialisation. L'échec manifeste des études sérieuses sur l'économie du patrimoine viendrait, si l'on en croit le rapport très stimulant de Xavier Dupuis (1994) du fait que seules des études d'impacts fines seraient susceptibles de nous informer véritablement sur les enjeux économiques du patrimoine, c'est à dire des études qui aborderaient les dimensions non monétaires des échanges opérés à l'occasion de la mise en oeuvre des opérations. C'est véritablement l'anthropologie économique qui est ici interpellée.

<sup>76</sup> Parmi quelques autres publications récentes : *Revue de Géographie alpine* (1998).

<sup>77</sup> C'est, en particulier, l'analyse que développe en ce moment le sociologue André Micoud (par exemple, 1995), mais dont on trouve des prémisses chez de nombreux philosophes, par exemple Ricœur, Lévinas, Serres, ou encore l'approche plus pragmatique proposée par Isac Chiva (1995) sur le patrimoine rural. Voir aussi une récente publication des éditions Autrement : *Vives campagnes. Le patrimoine rural, projet de société* (2000).

<sup>78</sup> D'autres, particulièrement en Grande-Bretagne, ont beaucoup travaillé sur les notions d'héritages et de tradition. Il va sans dire qu'un panorama sérieux des problématiques du patrimoine devrait puiser abondamment dans ces travaux, ce que fait d'ailleurs Dominique Poulot (1997).

Dominique Poulot, dans diverses publications, et plus récemment dans *Musée, Nation, Patrimoine* (1997) défend une naissance « politique » du patrimoine. Son acte de naissance serait l'action de la Convention pour préserver les richesses artistiques du pays au moment de la Révolution : il serait alors l'une des ressources symboliques principales de la Nation<sup>79</sup>. Pour Poulot, notre conception du patrimoine est indissociable des premiers mois de la Révolution lorsqu'elle a déclaré un « partage du passé », une « rupture inaugurale ». S'inspirant de l'anthropologue britannique Victor Turner, Poulot voit dans cette rupture un « seuil » qui va permettre à l'héritage monarchique de se dégonfler, de perdre sens momentanément pour être réinterprété dans un sens politique. Le passé sera fait de deux legs contradictoires : celui avec lequel il faut rompre, l'ordre ancien, et celui dans lequel on va se régénérer, une Antiquité estimée « pure et belle ». Le patrimoine, à travers l'exposition ou dans la figure du monument, devra « donner à voir la vérité enfin intelligible du passé » (16-17). Au patrimoine ainsi « créé », on va conférer la tâche de « construire un fond de culture nationale adaptée à l'ère nouvelle » (127) en éduquant les citoyens, en contribuant à unir le pays par l'association à cette « politique du patrimoine » d'expositions de moulages des citoyens illustres des villes et des régions (123). La Révolution institue un « écart essentiel » qui a « dessiné pour longtemps la forme française du patrimoine, tout à la fois laïc et universel, égalitaire et démocratique » (389).

Selon une autre position, plus anthropologique que politique, le patrimoine serait l'expression esthétique d'un génie collectif ou plus singulier exprimant des valeurs communes de pérennité. Daniel Fabre (2000 : 196) n'hésite pas à associer Aloïs Riegl, l'un des pères de la réflexion sur le monument historique, à cette veine anthropologique. Pour Riegl, nous rappelle-t-il, le monument exprime successivement ou simultanément des valeurs, historiques ou d'ancienneté (qu'il distingue : l'ancienneté renvoyant à la présence fascinante du passé dans le monument, l'historicité à une chronologie ou un événement dont il témoigne), et une intentionnalité commémorative<sup>80</sup>. Dans le prolongement des analyses de Riegl, Fabre voit dans la monumentalité « une machine à manipuler le temps » qui nous est devenue si familière qu'on la pense naturelle, alors qu'elle n'est ni universelle, ni homogène (200-201). On peut ajouter à ces considérations de Fabre qu'il existe de multiples traitements de la temporalité (Chesnaud, 1996) et que la patrimonialisation, si nous acceptons de considérer que ce terme recouvre, sans le confondre, la monumentalité de Riegl, n'en serait qu'une forme occidentale et moderne.

Françoise Choay (1992) et Jean-Michel Leuniau (1992, 2000) voient plutôt des attitudes patrimoniales plus universelles et anciennes. Pour Françoise Choay, c'est la révolution industrielle qui aurait profondément modifié le statut du monument avec l'industrialisation de la construction. Elle s'inscrit ici dans une longue tradition scientifique qui insiste sur le sens qu'il faut donner aux traces laissées par l'histoire. Les sculptures et objets d'art de la Grèce classique furent collectionnés par les rois de Pergame, au 2<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, non comme trésors ou pour être accumulés dans les tombeaux, mais bien pour leurs qualités intrinsèques, si l'on en croit le témoignage de Pausanias, voyageur grec qui vécut 4 siècles plus tard (Choay, 1992). Ce même Pausanias, dans sa *Description (Périégèse) de la Grèce*, va œuvrer à la « sauvegarde et à la

---

<sup>79</sup> On pourrait probablement rapprocher les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora de cette thèse : il est en effet frappant de constater combien ces lieux de mémoire sont souvent, et parfois surtout, des lieux « politiques » de la mémoire, ou des lieux où se construit une mémoire politique et institutionnelle de la nation. Les mémoires sociales et vernaculaires y ont bien peu de place.

<sup>80</sup> Ce faisant, Fabre ne reprend pas la distinction de Françoise Choay entre le monument commémoratif, construit pour commémorer en lieu et place de l'écrit, et le monument historique qui transforme un bâtiment et correspond donc à une forme de détournement de sens dans notre société fascinée par le passé.

promotion de la culture hellénistique » (C. Jacob, in Davallon, 1986 : 24) en inventoriant l'architecture de l'Hellade antique. Il va sélectionner, suivant des critères plus subjectifs qu'historiques, il va décrire les édifices et les objets, et conseiller leurs visites. La *Périégèse* apparaît ainsi comme un véritable « catalogue muséographique projeté sur une carte » (ib, 31), liant pour la première fois ce qu'on peut appeler le patrimoine avec un territoire, celui de cette Grèce déjà mythique qui s'effaçait. Cet intérêt pour les traces et les vestiges des civilisations antiques va se poursuivre, à une toute autre échelle, avec les enchères organisées à Rome, puis se retrouvera à partir de la fin du Moyen Age lorsque les papes, revenus d'Avignon, auront à cœur de restaurer leur prestige. Naîtra alors, selon Françoise Choay, vers 1430, « ce regard distancié et esthète » qui métamorphose les édifices antiques « en objets de réflexion et de contemplation » (1992 : 37). C'est, pour l'historienne, la véritable « naissance » du monument historique moderne, au croisement du discours historique, de la mise en perspective artistique et de la conservation.

Jean-Michel Leuniaux, voit lui aussi les origines du patrimoine bien avant l'époque moderne. L'argument de sa thèse est que la Révolution de 89 aurait détourné le patrimoine à des fins de centralisation de la France. Il s'inscrit également dans la continuité de Riegl et, l'un des tout premiers parmi les conservateurs du patrimoine, il utilise le terme de patrimonialisation, en 1992, et il insiste, à la suite des ethnologues, sur le fait que cette opération ne concernait plus les seuls spécialistes du patrimoine ; il notera également que la prise en compte des patrimoines sociaux, souvent appelés « nouveaux patrimoines », n'était pas nouvelle. Non sans quelque ambiguïté, qu'il reconnaîtra plus tard implicitement (2000), il appelait alors l'Etat à prendre ses responsabilités en tenant compte de ces évolutions. Derrière le caractère parfois un peu excessif des propos, et le côté assez tranché de sa thèse, elle mérite certainement l'attention. L'Etat, « sous couleur de science », développe une patrimonialisation politique qui vise à construire un « unanimité factice » (2000 : 182). S'il s'intéresse à la diversité des mémoires et des patrimoines, c'est finalement pour mieux les enrôler dans un discours globalisant<sup>81</sup>. Pour Leuniaux il y aurait, finalement, deux conceptions du patrimoine, l'une politique et institutionnelle, l'autre sociale et populaire, dont il retrouve l'origine commune dans le lien qui unit filiation, culte des morts et héritage dans l'Antiquité grecque et romaine. Le patrimoine lierait ainsi d'emblée le sacré et la transmission des biens matériels.

De manière plus ou moins nette, ces positions identifient deux modes patrimoniaux, l'un plutôt politique, l'autre plutôt anthropologique. Ainsi l'histoire de la notion de patrimoine nous invite à distinguer entre une désignation institutionnelle qui vise à conserver, protéger et exposer pour la plupart d'entre eux des objets ou monuments qui marquent l'historicité de nos nations, points de repères dans la construction politique d'un temps public et d'un héritage collectif, et une reconnaissance commune par des groupes sociaux d'objets, de lieux, de systèmes de signes, de valeurs comme étant leur bien propre, au cœur de la construction de leur identité sociale. Outre Aloïs Riegl, il faut souligner le rôle essentiel d'André Chastel (1980, 1986) dans cette approche ouverte du patrimoine. Père de l'Inventaire général des monuments et des richesses artistiques de la France qui naîtra par décret du ministre de la Culture du 4 mars 1964, il engagera très tôt une conception plutôt ethnologique et moderne du patrimoine en insistant sur la notion de contexte historique et social<sup>82</sup>. Chastel (1986) qui voyait dans l'histoire du patrimoine une suite de réactions, parfois tardives, des services de l'Etat à la pression exercée par certains groupes

---

<sup>81</sup> On retrouve là une thèse fort bien développée par Thiesse, 1997, à partir de l'illustration de l'école républicaine de la Troisième république.

<sup>82</sup> C'est ce que note Fabre (2000). Voir aussi Rautenberg (1998).

sociaux soucieux des conséquences de la modernisation du pays sur les édifices et les traces de l'héritage du passé. Chaque fois, selon Chastel, les prises de conscience ont été accompagnées d'une réinterprétation nouvelle de cet héritage visant à intégrer de nouveaux types d'objets dans le patrimoine, lui même compris comme l'ensemble des "biens fondamentaux inaliénables" de la communauté (la Nation à partir de la Révolution) : la lutte de l'abbé Grégoire durant la Révolution sera de transformer les emblèmes de l'Eglise et de la monarchie en biens culturels qu'il est nécessaire de préserver pour l'éducation et l'histoire ; les romantiques, mus par "une rêverie funèbre sur la caducité" (419) et par le projet de renforcer la conscience nationale étendront le champ patrimonial aux vestiges médiévaux, particulièrement ceux du XIII<sup>e</sup> siècle qui représente à leurs yeux l'excellence du "génie français" ; aujourd'hui la rapidité des bouleversements économiques et sociaux font prendre conscience de la complexité de notre société et de l'obsolescence rapide de notre fonds culturel commun. "Aucun élément patrimonial n'a de sens en dehors de l'attachement des sociétés intéressées (...)" nous dit Chastel (446) qui rappelle que le patrimoine a deux sources : l'une juridique, issue du droit romain, selon laquelle il consiste en un ensemble de biens hérités qui entretiennent la légitimité familiale, l'autre symbolique et religieuse liée au désir de perpétuer des objets sacrés essentiels à la communauté. Le versement, caractéristique de notre époque, des objets et des édifices religieux dans le patrimoine peut être compris à la lumière de la désacralisation générale des formes sociales traditionnelles, en nous permettant de maintenir un "attachement instinctif" plus que raisonné avec les "reliques" du passé (406)<sup>83</sup>. Ainsi Chastel, historien de l'art réputé, initiateur et théoricien de l'Inventaire général, attache le patrimoine à ses représentations sociales autant qu'à sa connaissance scientifique. Analysant les politiques mises en oeuvre pour répondre aux demandes patrimoniales, il souligne cependant que si elles ont été généralement formulées à partir d'arguments généreux (la lutte contre les dilapidations, l'éducation, la culture), et ont mis en oeuvre des méthodologies scrupuleuses, elle n'ont pas forcément convaincu les Français. Les expériences qui se développent, ici ou là, pendant le 19<sup>ème</sup> siècle ou plus récemment, ne sont jamais véritablement relayées par l'Etat qui mène une politique souvent peu soucieuse d'écoute du territoire national.

#### *b- L'éloge de la préservation de la diversité par les ethnologues*

L'ethnologie moderne est née à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle sous les auspices de préoccupations nobles, humanistes et philosophiques, et d'autres soucis plus triviaux de politique coloniale. Préoccupation philosophique : au début de l'anthropologie - pour simplifier on assimilera ethnologie et anthropologie - il y a une réflexion profonde menée à partir du 16<sup>ème</sup> siècle par des religieux - Las Casas -, des philosophes - Montaigne -, sur la dialectique de l'unité de l'homme, fait par Dieu partout sur terre à son image, et de la diversité des sociétés et des cultures. C'est ce que Kant formulera sous les concepts d'unité et de pluralité, et que les premiers ethnologues vont perpétuer en travaillant à découvrir, derrière la variété des sociétés, ce qui fait l'unité de l'homme. Pendant le 18<sup>ème</sup> siècle finissant et le tout début du siècle suivant, ces considérations avaient présidé à la grande vague de curiosité scientifique qui conduisit à la création, avec la caution des pouvoirs publics, de la Société des observateurs de l'homme en 1799 autour de Guérando ou encore, au sein du Musée des monuments français, de l'Académie celtique en

---

<sup>83</sup> Notons que le mouvement qui renforce ou étend le patrimoine à mesure que le sacré faiblit ou se transforme n'est pas propre à notre époque : on peut aussi appliquer cette grille de compréhension à la Révolution, ou à l'époque romantique.

1805<sup>84</sup>. On retrouvera toujours, plus ou moins marquée, cette dualité fondatrice, par exemple chez Lévi-Strauss quand il définira le structuralisme.

Préoccupation sociologique et politique ensuite : dès le milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, les pays européens et les Etats-Unis sont confrontés à des problèmes aiguës de gestion des populations et de transformation rapide des modèles culturels qui ont fondé la civilisation occidentale. D'un côté de l'Atlantique et en Afrique, en cherchant à comprendre des sociétés "indigènes" afin de mieux les contrôler, on commence à percevoir la richesse et la diversité de leurs cultures ; en Europe des notables, de plus en plus nombreux, commencent à recueillir les traces, matérielles et immatérielles, d'une société rurale qu'ils voient disparaître à la suite de la Révolution industrielle. Les préoccupations anthropologiques cèdent le pas devant la nostalgie romantique, l'attrait pour les ruines et la découverte de l'art médiéval. Des érudits s'attachent à décrire les "traditions qui disparaissent". Partout en France, de manière plus ou moins organisée, on recueille les langues vernaculaires, les costumes, les chants, les objets ruraux et les meubles campagnards, et on délaisse l'étude de l'organisation sociale ou de l'économie rurale. Les érudits font du local un espace de mémoire (Gasnier, 1992, 469) légitimant l'organisation administrative du territoire national et, ce faisant, ils aident bien souvent à penser les identités particulières dans le cadre de l'identité française.

Ainsi, dès la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, naissent les premiers musées de folklore qui conservent les objets et les traces de la civilisation rurale qui disparaît avec l'exode, les débuts de la mécanisation et l'industrialisation. C'est la naissance du *Museon Arlaten* à Arles, du Musée Dauphinois de Grenoble et de bien d'autres. Cette soif de collecte existera plus ou moins suivant les époques, forte en période de crise (fin du 19<sup>ème</sup>, années 30, années 80) où l'intérêt pour le patrimoine se double d'un intérêt équivalent pour le local et pour la nature (Chiva, 1990), plus faible lorsque toutes les énergies sont tournées vers l'essor économique et le progrès social. A titre d'exemple, on comptait en 1993 en Rhône-Alpes probablement plus de 200 musées ethnographiques et industriels, dont moins du 1/5<sup>ème</sup> étaient contrôlés par la direction des musées de France<sup>85</sup>. Parmi eux, plus des trois quarts étaient nés après 1980.

Si, historiquement, le lien avec les musées est originel à la naissance de l'ethnologie, il en est un autre, tout aussi fort aujourd'hui, qui s'est exprimé sous diverses formes depuis 80 ans, c'est le lien avec ce qu'on nomme le patrimoine *in situ*. Contrairement à l'opinion communément admise, l'Etat s'est parfois engagé avec conviction dans la protection de l'habitat vernaculaire : plus d'une vingtaine de fermes bressanes ont été protégées au titre de la loi de 1913 sur les Monuments historiques pendant l'entre-deux guerres, la plupart dans les années Trente, grâce à l'action d'un érudit proche de Georges-Henri Rivière, Gabriel Jeanton<sup>86</sup>. Concernant ce patrimoine, l'ethnologie a souvent été attentive à inscrire ses objets dans le monde social. On peut citer ici la figure, emblématique, de Georges-Henri Rivière qui participa au vaste mouvement d'enquêtes systématiques sur les traditions culturelles françaises, aux côtés de Marc Bloch, Lucien Fèbvre ou André Varagnac (Chiva, 1987). En lançant, avec Paul Louis Duchartre et Georges Pison, les grandes enquêtes sur l'architecture rurale menées par le Musée des Arts et

---

<sup>84</sup> Sur le sujet, voir Copans, Jamin (1994).

<sup>85</sup> Anne Dutruge, *Inventaire de lieux de collection ethnographiques et techniques dans la région Rhône-Alpes*, Agence régionale d'ethnologie, ministère de la Culture, 1994. Cette situation n'a fait que s'accroître dans les années qui suivirent, nombre de créations de musées étant encouragées par des programmes régionaux et européens de développement des territoires.

<sup>86</sup> Sur ce sujet, mon rapport au ministère de la Culture « Pour une politique de protection de l'architecture rurale en Rhône-Alpes », 1989. Voir aussi Rautenberg, 1998, vol 2.

Traditions populaires entre 1941 et 1948, connues sous le nom de chantier 1425, Georges-Henri Rivière avait pour objectif de connaître et de faire connaître les richesses de l'architecture vernaculaire. Il cherchait à définir ce qu'il nommait la "maison folklorique" en dehors des critères pittoresques qui étaient à l'époque habituellement utilisés pour caractériser ce type d'architecture (Rivière, 1974, 331-348) Au fur et à mesure du déroulement de l'enquête, les critères d'analyses furent de plus en plus anthropologiques, les modes de vie et les pratiques agricoles prirent de plus en plus de place. Le programme scientifique, conçu avec l'étroite collaboration de géographes et d'architectes, avait également un autre objectif, essentiellement patrimonial celui là, d'apporter des éléments pour une restauration la plus fidèle possible des maisons rurales, et de contribuer à préserver la qualité et la variété exceptionnelle des paysages français en maintenant le plus souvent possible les maisons en place (Chiva 1985).

Quand on parle d'ethnologie et de patrimoine, on voit ainsi dès les prémices de la notion de patrimoine ethnologique un dialogue se construire entre chercheurs, institutions culturelles et pouvoirs publics. La phase actuelle d'intérêt pour des patrimoines qu'on a nommé tour à tour mineurs, petits, ou ordinaires<sup>87</sup>, prend naissance aux journées d'étude de Lurs, en 1966, qui virent experts, chercheurs et hauts fonctionnaires se pencher sur la création des premiers parcs naturels régionaux. A l'issue de ces journées Georges-Henri Rivière, dont les propos seront ultérieurement précisés et complétés<sup>88</sup>, reprend la réflexion, qu'il avait amorcée, avec d'autres, dans les années trente, autour de la création du Musée central métropolitain (qui, plus tard, deviendra le Musée National des arts et traditions populaires) et des grandes enquêtes sur le mobilier traditionnel et l'architecture rurale : le patrimoine non noble - "ignoble" disait Rivière avec un brin de provocation - mérite, au même titre que le patrimoine légitimé des églises et des châteaux, d'être étudié, préservé et montré. L'un des principaux objectifs de Rivière était que les populations locales puissent, dans ce que Hugues de Varine le premier nommera *écomusée*, retrouver les liens entre l'homme et son environnement naturel, culturel et social. Liant parcs et musées, Rivière oeuvrait pour que ces institutions favorisent la compréhension et la maîtrise par les hommes de leur propre histoire. Cette problématique humaniste, généreuse, bien qu'entachée d'ambiguïtés, a profondément marqué la conception de la préservation des patrimoines sociaux et culturels qui a été celle des ethnologues.

Un autre moment important de l'élaboration d'une doctrine patrimoniale chez les ethnologues a été la création de la mission du Patrimoine ethnologique et les premières années qui l'ont suivie, entre 1980 et 1988. Cette histoire a fait l'objet d'articles argumentés par certains des principaux acteurs et responsables de la mise en œuvre de cette politique<sup>89</sup>. Une philosophie

---

<sup>87</sup> Avec une condescendance plus ou moins feinte ou involontaire, au sein même des services du ministère de la Culture, mais aussi dans le milieu de l'ethnologie même : voir Fabre, 2000, note 13.

<sup>88</sup> Duclos, J.C., *L'écomusée, histoire et actualité*, dactyl., 1994. Dans ce texte, à ma connaissance inédit, l'auteur synthétise les principales sources de l'histoire des écomusées ajoutées à son expérience personnelle de conservateur du patrimoine au Musée Dauphinois. Qu'il soit remercié pour me l'avoir communiqué.

<sup>89</sup> Voir en particulier Chiva, 1990 ; Fabre, 1997, 2000 ; pour une période plus récente, Rautenberg, 2000b. Pour un bilan des recherches sur l'ethnologie de la France, qui fait une large part aux travaux financés par la mission du patrimoine ethnologique, voir Bromberger, 1997.

Je profite de l'occasion de cette note pour ajouter une remarque aux analyses récentes de Daniel Fabre. Dans un article introductif à l'ouvrage collectif *Domestiquer l'histoire*, article qui porte sur la relation - historique, scientifique, institutionnelle - entre l'ethnologie et les monuments historiques, il évoque la difficulté d'introduire une conception plus ethnologique du monument, malgré les indéniables réussites des premières années de la mission du Patrimoine ethnologique (dont il a lui même été très proche de

générale était donnée dans le rapport signé par Redjem Bensaid<sup>90</sup> : contribuer à connaître et à préserver le « patrimoine ethnologique » par la recherche, la formation et l'action culturelle (et la protection). Selon ce rapport, « Le patrimoine ethnologique d'un pays comprend les modes spécifiques d'existence matérielle et d'organisation sociale des groupes qui le composent, leurs savoirs, leur représentation du monde et, de façon générale, les éléments qui fondent l'identité de chaque groupe social et le différencient des autres (Benzaïd, 1980 : 27). Toutefois le rapport (sous la plume probable de Chiva) précise aussitôt que cette définition est d'une formulation difficile eu égard à la diversité des agents, à l'hétérogénéité des biens qui la composent, au fait qu'elle inclue des agents sociaux vivants, mais surtout que ce patrimoine est composé de phénomènes collectifs en voie d'extinction et d'autres en train de naître (p28). Cette réflexion collective a pu être possible parce que, d'emblée, les travaux de recherche sur le patrimoine ethnologique ont été placés sous le paradigme de la diversité culturelle. Cette diversité est l'un des traits marquants de ce que Lévi-Strauss avait appelé la « dérive culturelle »<sup>91</sup>. Par cette expression, empruntée au langage de la biologie génétique, Lévi-Strauss évoquait la tendance que possède toute société à fabriquer en son sein de la différence, alors même qu'elle semble s'uniformiser. Face à la diffusion culturelle de masse organisée par les médias ou par des vecteurs plus institutionnels comme l'Ecole, les hommes ont toujours inventé des pratiques et des formes nouvelles en recomposant motifs esthétiques, savoirs et savoir-faire, usages sociaux. La patrimonialisation, justement quand elle paraît non contrôlée, se faisant hors des règles instituées par les spécialistes, participe paradoxalement à cette construction sociale de la diversité.

Sans prétendre faire un bilan de la politique qui a été alors engagée, il y a une chose essentielle en terme d'action publique à inscrire à son actif, et qui est, me semble-t-il, rarement mise en avant : le travail accompli, dans les trois dimensions que nous venons d'évoquer, a donné une consistance tant scientifique que culturelle au lien entre tradition, diversité et patrimoine. Si on relit avec un peu de recul les divers documents qui ont présidé à la mise en place de la mission du Patrimoine ethnologique, on comprend que ce que l'ethnologie ambitionnait d'apporter au patrimoine, notion, nous l'avons vu, encore largement régaliennne en 1980, c'est une réflexion

---

longues années, et en particulier entre 1994 et 1998 quand il fut vice-président du Conseil du patrimoine ethnologique). Il en fait principalement porter la responsabilité à l'administration des monuments historiques (11). Je pense que la réponse est plus complexe. Pour avoir, moi aussi, participé à 10 ans de COREPHAE, je peux témoigner que les principaux freins à une conception plus large du monument venaient des représentants élus, architectes et associatifs. Eventuellement des inspecteurs des Monuments historiques, mais certainement pas des services de la conservation régionale des Monuments Historiques. Le problème, que les ethnologues du ministère de la Culture n'ont jamais véritablement pris en compte, relevait plutôt du flou des mesures de protection qui entouraient des protections faites au titre de l'ethnologie et qui étaient en mesure d'effrayer des élus ou des architectes chargés de les faire appliquer. Selon moi, la responsabilité de cet « échec » tient beaucoup plus à l'incapacité des services à fixer une philosophie générale et des règles pour la protection, et aussi d'une difficulté bien compréhensible à légiférer au nom d'un savoir scientifique qui est par définition ouvert à la controverse.

<sup>90</sup> En fait, ce rapport fut rédigé pour l'essentiel par Isac Chiva, alors sous-directeur du laboratoire d'anthropologie sociale, à la suite de nombreuses réunions et commissions qui se sont réunies pendant l'année 1979/80 (information personnelle). Les orientations de départ avaient été données en 1979 dans le Livre Blanc de la recherche dont la partie concernant l'ethnologie de la France était signée par Claude Lévi-Strauss. Celui-ci mettait l'accent sur l'urgente nécessité de recueillir les témoignages de la variété des cultures locales, professionnelles, des savoirs et représentations qui étaient, déjà, mises à mal par ce qu'on ne nommait pas encore la mondialisation.

<sup>91</sup> Dans le Livre blanc de la recherche. Cité par Chiva, 1990.

critique sur ce qui fait tradition dans la société française, réflexion qui sera ensuite étendue au patrimoine et à la construction de l'histoire<sup>92</sup>, croisée avec le souci proprement anthropologique d'articuler universalité de l'homme et différences des cultures ou des sociétés. A l'occasion du colloque *Science et conscience du patrimoine*, en 1994, Daniel Fabre (1997) soulignait, devant le public de professionnels et de spécialistes du patrimoine des annuels Entretiens du Patrimoine, que si l'ethnologie scientifique avait à de multiples occasions dans son histoire rencontré le patrimoine, il fallait aussi insister sur les évolutions récentes qu'elle avait largement favorisées dans nos conceptions, tant sociales, scientifiques qu'institutionnelles de cette notion<sup>93</sup>.

A côté de la diversité culturelle, une autre notion bien connue des ethnologues tiendra une place importante dans les travaux soutenus, c'est celle, ancienne, de tradition. Reprenant et précisant des analyses antérieures de Jean Pouillon, Gérard Lenclud (1987) écrit que la tradition, loin d'être une « vérité » qui s'impose aux hommes, est d'abord « un point de vue », une interprétation qu'ils développent sur ce qui les a précédé. La tradition sélectionne des éléments du passé, les réordonne et leur donne un sens nouveau. Pour l'analyser, il faut partir du présent en allant vers le passé, suivre le chemin par lequel les hommes l'ont constituée en s'attachant à comprendre la signification des faits rapportés. Cette « relativité » de la tradition par rapport à l'histoire, ce sera aussi celle du patrimoine selon les ethnologues : ce qui fait patrimoine, nous l'avons dit, ce n'est pas le dépôt de l'histoire, mais le sens que les sociétés donnent aux choses réputées provenir du passé et dont la sauvegarde et la transmission sont estimées socialement indispensables. Entre patrimoine et tradition, il n'y a cependant pas confusion : là où la tradition est vécue comme une continuité peut-être mouvante mais vivante, le patrimoine s'inscrit délibérément dans le passé, il est un repère qui prend certes sens dans le présent et dont la dynamique sociale est celle de la transmission, mais l'origine et la destinée du patrimoine reste, pragmatiquement ou symboliquement, la conservation. On conserve un patrimoine, mais on vit une tradition. En reliant actes et symboles présents à des actes et symboles passés, la tradition légitime le présent en l'inscrivant dans la durée.

Entre patrimoine et tradition, la différence est donc dans la manière dont on mobilise ici et maintenant le passé, plutôt que dans le lien qui a été construit avec le passé. La tradition relève de « l'habitus », du mode de vie, alors que le patrimoine est du côté du signe, de l'emblème, de la référence symbolique. La tradition va s'exprimer lors de rituels ou de cérémonies à travers des systèmes d'attitudes, des actes, des paroles qui passeront pour traditionnels parce qu'on les croit anciens ; de leur côté le rituel, la cérémonie seront considérés en eux mêmes comme des

---

<sup>92</sup> Sous des angles différents, on trouvera ici les ouvrages publiés par la mission du patrimoine ethnologique sous la direction de Fabre (1996), Bromberger et Chevallier (1999), Rautenberg, Micoud, Bérard et Marchenay (2000), Fabre (2000), Bensa et Fabre (2001)

<sup>93</sup> Des trois missions qui étaient au départ dévolues à la mission du Patrimoine ethnologique, on peut dire qu'elle ont eu des résultats divers. Si les programmes de recherche ont effectivement contribué à relancer l'ethnologie de la France (Bromberger, 1997), si un « milieu » de l'ethnologie de la France est effectivement apparu dans les années 80, mêlant chercheurs, muséographes, professionnels du développement, acteurs du monde culturel, il apparaît bien que l'action culturelle, c'est à dire ce qui était le plus visible à l'extérieur parce qu'il était sensé avoir le plus d'effets sur la société, ce qui, en plus des protections qui n'avaient pas vraiment lieu, justifiait de l'installation à la Culture d'un service placé sous les auspices de l'ethnologie, a globalement été un échec : d'autres acteurs issus d'autres disciplines scientifiques, venant d'autres administrations d'Etat ou de collectivités locales ont pris en charge des pans entiers d'une pratique de l'ethnologie qui fut souvent négligée par le service qui en avait la charge.

patrimoines sociaux à préserver pour ce qu'ils représentent dans les modes de reproduction de la société. Dans ce cas le patrimoine inclut la tradition. Mais bien des actes « traditionnels » sont hors du champ du patrimoine : on les fait aussi par habitude, ou parce qu'il ont une efficacité pragmatique réelle, non par souci de reproduire ce qui a pu être afin d'en entretenir le sens. L'utilisation des outils manuels décrite par Leroi-Gourhan ou les différentes manières de marcher ou de nager qu'évoquait Marcel Mauss sont traditionnelles, mais il serait très abusif de les qualifier de patrimoniales. Il y a un désir, une volonté, une stratégie de transmission dans le fait patrimonial alors que la tradition s'hérîte presque malgré soi et se transmet par des processus d'incorporation qui relèvent plus de l'imprégnation que de la didactique. Patrimoine et tradition nous parlent différemment du présent et de ses relations avec le passé.

*c- Variations sur la légitimité du patrimoine : patrimoine savant et patrimoines populaires*

Nous avons vu, en première partie, combien les notions de ressource, de bien commun, de régulation entre acteurs politiques et sociaux étaient importantes pour comprendre le phénomène de la patrimonialisation. Le "patrimoine" est une notion aux contours finalement assez flous, parce qu'il se construit à la fois dans l'ordre de la réglementation et dans l'aléatoire du projet, dans les administrations et dans l'action quotidienne. Du point de vue des acteurs locaux il n'est pas considéré (ou rarement) comme une catégorie définie *a priori* par la science (qu'elle soit artistique, écologique, historique, ethnologique, ...) ou l'administration, mais comme un bien collectif, assez proche de ce Maurice Halbwachs appelait la "mémoire historique" qui exprime ce qu'on pourrait considérer comme une connaissance commune de l'histoire locale. En outre, les caractéristiques qui lui sont habituellement conférées dans les approches scientifiques ou les définitions administratives (irrévocabilité, transmissibilité, ...) sont souvent peu opératoires pour cerner correctement sa réalité sociale et son contenu symbolique. Dans de nombreux cas, le patrimoine est alors défini *a posteriori*, après des modes de validation variées et parfois contradictoires qui sont imposées par les institutions ou par les chercheurs (COREPHAE, examen des collections par le Conseil artistique de la direction des Musées de France, avis "scientifique" justifiant ou non l'attribution d'une subvention...). Ce patrimoine "bien collectif" est l'objet d'une procédure qui modèle son contenu, qui le borne, qui l'inscrit dans des catégories qui ne sont pas celles que les acteurs locaux reconnaissent forcément. On a donc là une contradiction culturelle, mais aussi souvent politique, entre les définitions du sens commun "indigène" et celles de la science ou de l'administration, imposées généralement de l'extérieur. Nous illustrerons dans le chapitre suivant, à partir de deux exemples pris en Savoie et dans la vallée industrielle du Gier, dans le département de la Loire, comment se met en place cette patrimonialisation sociale.

La patrimonialisation possède donc une dynamique complexe qui se développe, pour aller vite, entre les deux pôles que nous avons mentionnés : des processus sociaux qui mettent l'accent sur l'environnement, sur le contexte ; et des procédures juridiques, héritières de la Révolution française, qui furent dominantes chez les professionnels du patrimoine et les historiens de l'art, selon une approche qui est plutôt ontologique et esthétique. Ces deux dynamiques de la patrimonialisation évoquent de fait deux conceptions différentes de la notion de patrimoine : l'une, universaliste, juridique, savante est ancrée à l'histoire de la Nation et s'exprime particulièrement dans l'art et l'architecture savante ; l'autre, particulière, non légitime au regard de la tradition patrimoniale, se nourrit à l'histoire des hommes et à leur mémoire. Pendant longtemps, les deux conceptions ont voisiné sans guère se rencontrer, en dépit des positions d'André Chastel qui avait tenté une synthèse entre ces deux conceptions. On observe surtout que le "particulier" est plus souvent sollicité pour donner du sens à "l'universel" et l'universel est

appelé à légitimer le particulier par l'extension des procédures de validation que sont, par exemple, les protections au titre des Monuments Historiques. Dans cette notion d'universalité du patrimoine telle qu'elle tend à se développer aujourd'hui<sup>94</sup>, c'est à dire dans un autre cadre idéologique que celui de la construction de la nation française, nous voyons bien qu'il y a une forme de contradiction. Une conception "universaliste" du patrimoine n'est pas une conception universelle : elle se propose à la reconnaissance de tous, elle se présente comme un modèle auquel chaque société est invitée à adhérer, mais on pourrait fort bien concevoir, dans un paradoxe qui n'est qu'apparent, qu'elle est l'expression d'une forme de mondialisation conçue comme un pendant culturel (et français) à la mondialisation de l'économie. En cela, et malgré la qualité scientifique de ses défenseurs, elle n'apparaît bien souvent que comme un autre type de domination culturelle. En revanche, une conception "particulière" du patrimoine est probablement la chose la mieux partagée si l'on considère que chaque société réagit à la mondialisation par un travail sur ses propres représentations du passé et sur ce qui mérite d'être sauvegardé et transmis<sup>95</sup>. Mais jusqu'où le particulier peut-il s'associer à l'universel ?

L'histoire de la reconnaissance des patrimoines sociaux nous montre à quel point cette notion est intimement liée aux représentations collectives que nous avons des cultures populaires<sup>96</sup>. Jusqu'à une date récente, et encore très largement aujourd'hui, seuls les patrimoines sociaux de types populaires - artisanaux, ruraux, ouvriers,...- étaient pris en compte tant par les chercheurs que par les institutions de protection. Tout se passait comme si on acceptait, tant bien que mal, qu'à côté du patrimoine artistique - le "vrai" patrimoine, celui dont la valeur se mesure au nombre des années ! - existaient certaines expressions des cultures populaires que le public pouvait s'approprier, sans que pour autant les formes culturelles de la reproduction sociale et symbolique des classes dominantes fassent l'objet d'un traitement équivalent. Au sein de la division patrimoine artistique/patrimoines sociaux, une autre division est tout aussi opérante, entre patrimoines sociaux montrables, d'origine plutôt populaire ou paysanne, et patrimoines sociaux des groupes dominants dont l'efficacité symbolique fonctionnerait d'autant mieux qu'ils resteraient opaques au plus grand nombre. Cette vision folklorisante, qui a prévalu au moment de la création de nombreux musées d'arts et traditions populaires en Europe, à la fin du siècle dernier, est encore très présente dans les projets de revivification des identités locales, malgré la dénonciation dont elle a fait régulièrement l'objet par Georges-Henri Rivière et les initiateurs des écomusées.

Cette mise en garde nous conduit à nous interroger sur ce que recouvre cette notion de patrimoine social ou populaire (comme on parle de culture populaire, par opposition à la culture des élites, objet de distinction sociale et d'enseignement scolaire)<sup>97</sup>. L'un des éléments fondamentaux de cette notion, et pourtant celui qui a peut-être le plus de mal à être accepté, tant dans l'opinion que chez les pouvoirs publics, est que ce patrimoine est constitué de l'ensemble des savoirs, pratiques, productions matérielles et symboliques<sup>98</sup> (...) non seulement des minorités ou

---

<sup>94</sup> Avec une certaine réussite qu'il ne faut pas mésestimer puisque la notion de "patrimoine mondial de l'humanité" développée par l'UNESCO doit largement aux conceptions françaises du patrimoine

<sup>95</sup> Chez les Anglo-saxons et dans les pays scandinaves, c'est plutôt autour de la notion de folklore que s'est construit l'équivalent de la patrimonialisation. Pour une approche contemporaine et anthropologique des relations entre folklore et construction de l'identité, voir O'Giollain, 2000.

<sup>96</sup> Par exemple Thiesse, 1999 ;

<sup>97</sup> J'ai développé cette analyse dans Saez, 1995.

<sup>98</sup> Je reprends là la définition qui avait été donnée du patrimoine ethnologique par Isac Chiva, 1990, citée plus haut. On peut aisément confondre ce que j'appelle patrimoines sociaux et ce que Chiva nommait patrimoine ethnologique. Si je préfère la première expression, c'est pour deux raisons. La première est que

de groupes sociaux marginaux, mais bien de l'ensemble des catégories sociales, c'est à dire également des habitants des beaux quartiers, des artistes, des responsables de politiques culturelles etc. Il s'agit d'un basculement dans la conception du patrimoine et de la culture qui ne va pas sans quelques mises au point. Certains vont tenir des positions légitimistes pour réduire cette conception du patrimoine à sa plus faible expression. Ils vont se positionner en défenseurs, déclarés ou involontaires, d'une culture nationale, savante, en quelque sorte régaliennne, mise en danger par l'extension, qualitative et quantitative, du champ du patrimoine. Cette extension porterait en germe le double risque d'une banalisation des œuvres de l'art ou de l'architecture, et d'une atomisation des identités dans la nation. C'est refuser de voir que tout groupe social, pour se perpétuer, élabore une mémoire collective, des traditions culturelles, des règles de reproduction, bref une forme de patrimoine social qui, pour ne pas être gravé dans le marbre des statues des musées, n'en est pas moins chargé de sens et oriente profondément l'évolution de la société. Une commode Louis XVI et un buffet Henri II n'ont ni la même valeur marchande, ni la même valeur artistique, et la première est très certainement d'une conception plus complexe que le second, qui a toutes les chances d'avoir été produit en série dans une usine. Il n'empêche que chacun d'eux, pour la famille qui le possède depuis deux, trois générations ou plus, a une valeur patrimoniale de même nature : il représente un bien familial qui se transmet, exprime des valeurs auxquelles on se prétend attaché, fait l'admiration des visiteurs, rappelle des moments forts de vie familiale etc<sup>99</sup>. D'un point de vue anthropologique, ce qui les lie, l'attachement affectif et symbolique, est au moins aussi fort que ce qui les distingue, la valeur marchande et la valeur artistique.

Refuser de traiter ensemble tous les objets patrimoniaux, quels que soient leurs propriétaires et leurs valeurs, défendre une catégorie d'objets qui seraient de caractère "ethnologiques" alors que d'autres seraient "artistiques", considérer que l'architecture vernaculaire doit être considérée autrement que l'architecture civile urbaine ou les églises, c'est finalement défendre un mode de légitimation des patrimoines qui reprend la coupure, plus idéologique que scientifique, entre culture "savante" et culture "populaire". Claude Grignon et Jean Claude Passeron (1989) ont montré comment le regard porté par le spécialiste sur des cultures populaires, s'organisant trop exclusivement autour des deux modèles du culturalisme ou de la domination culturelle, contribue à amputer l'analyse en réduisant leur relation avec la société dominante aux représentations que cette dernière porte sur les cultures populaires<sup>100</sup>. Cette analyse critique des discours scientifiques sur la culture peut être, me semble-t-il, appliquée avec profit à l'analyse du patrimoine, en considérant que nous devons avoir sur le sujet deux types d'approches : procéder à une analyse "culturelle" du sens des productions patrimoniales au sein des groupes qui les élaborent, mais aussi développer en même temps une analyse "idéologique" de la production de ces patrimoines qui examine les représentations sociales et politiques qui les

---

l'expression "patrimoine ethnologique" est dorénavant très connotée du côté du rural, du traditionnel, du populaire, du quotidien ; la seconde raison est qu'il me semble qu'avoir associé les mots "patrimoine" et "ethnologie" a apporté de la confusion, comme si le patrimoine ethnologique était une espèce de patrimoine rural ou de patrimoine populaire en un peu plus vaste. Ce qu'il n'était pas, bien sûr, dans l'esprit de ses inventeurs (voir par exemple la mise au point de Fabre, 1997). Le patrimoine ethnologique est alors devenu un type de patrimoine, dans la grande classification disciplinaire des professionnels, ce qui est un contresens profond. Les ethnologues ont ainsi été invités à devenir les spécialistes de ce patrimoine aux contours flous et sans cesse à renégocier. C'est si comme les archéologues étaient confinés à l'étude de ce qui est sous terre et exclusivement, et les historiens de l'art de ce qui est peint ou accroché sur les murs.

<sup>99</sup> Supra, 2de partie, chapitre 1

<sup>100</sup> Pour une application de leur thèse au patrimoine, voir Michel Rautenberg, 1995.

font naître. Sinon, si on cantonne l'analyse anthropologique ou ethnologique à des catégories d'objets bien déterminés, par exemple les patrimoines populaires ruraux ou ouvriers, on en est réduit à analyser des systèmes clos - dans la continuité du folklorisme puis du culturalisme – et on alimente le mythe de la ruralité ou de la solidarité ouvrière perdues. A l'inverse, ne voir dans les objets patrimoniaux produits par ces groupes sociaux que des sous-produits des modèles légitimés par les Arts - théorie qui a cependant connu un certain succès, sur le thème de l'architecture vernaculaire, en ethnologie métropolitaine - c'est dénier aux cultures populaires la capacité d'avoir leurs propres activités symboliques. Une approche rigoureuse de la production des patrimoines sociaux –expression, on le voit, qui est différente de celle de patrimoine populaire – doit donc comprendre une analyse des conditions de la production de ces objets en objets patrimoniaux..

### ***3- La patrimonialisation, entre construction sociale et politiques publiques***

#### *a- Le patrimoine comme ressource*

On évoque régulièrement la « prolifération » muséale et patrimoniale comme s'il s'agissait d'une maladie de la société, dénonçant tour à tour la folklorisation du patrimoine ou l'enfermement identitaire. Avant de s'offusquer à bon compte, on peut essayer d'analyser ce phénomène, et identifier quels sont, sociologiquement parlant, ses enjeux. Il est loin d'être acquis que le patrimoine culturel soit mobilisé simplement comme substitut à la modernité, par idéalisation des rapports sociaux passés. On peut remarquer qu'au contraire le patrimoine est souvent utilisé comme une ressource pour reconstruire le territoire, pour le penser, pour réanimer des liens sociaux, pour inscrire la société et l'économie locale dans une dynamique d'échange culturels et marchands.

Le regard tendre porté sur un monde révolu n'est pas neuf, même dans le milieu des sciences sociales. Halbwachs évoquait déjà avec une certaine émotion les "pierres de la cité" qui, chargées de sens et d'histoires, formaient le substrat de la mémoire de la ville. Plus près de nous, Henri Lefebvre, l'un des premiers théoriciens de la modernité, voyait dans la ville médiévale de N., dont le marché se tenait toujours à la même place depuis le 14<sup>ème</sup> siècle, une bourgade construite lentement, dans laquelle "chaque maison (avait) un visage..." (1962 : 122). La petite ville avait un charme, une chaleur malgré l'ennui parce que la "quotidienneté" avait marqué au fil des jours chacun de ses murs, chacune de ses rues. En revanche la ville nouvelle voisine de Mourenx l'effrayait alors qu'elle ne manquait pas d'allure, que ses appartements étaient pourvus de tout le confort. Ces "machines à habiter" laisseraient-elles la spontanéité le l'homme s'exprimer ? Seraient-elles capables d'abriter une nouvelle communauté d'individus, comme l'avaient permis huit siècles plus tôt les cités médiévales ? C'était le pari, déjà inquiet, du philosophe. Ni le sociologue héritier de Durkheim, ni le philosophe de la modernité urbaine n'avaient de fausses pudeurs en évoquant avec nostalgie un monde passé.

De nombreux travaux montrent que le patrimoine favorise de nouveaux modes de régulation entre la société civile et les pouvoirs publics. Ainsi Yvon Lamy (1992) distingue le "patrimoine comme politique publique" qui renvoie à la longue histoire des rapports entre l'Etat et la Nation, le "patrimoine comme mobilisation sociale" parce qu'il favorise l'appropriation par les acteurs sociaux de leur environnement, et le patrimoine comme "terrain de rencontre entre administrations et associations" (12). Le patrimoine est une ressource pour la reproduction sociale car il se transmet de génération en génération (ou, plutôt, il est envisagé comme tel), mais aussi construction sociale opérant des classements entre les objets et les acteurs, classements qui sont les expressions d'enjeux politiques et sociaux majeurs. En tout état de cause, le patrimoine

est un objet construit, généralement légitimé par une institution publique ou scientifique faisant autorité, de préférence l'Etat, et dont la valeur trouve ses racines dans l'histoire. Pour le sociologue, la « catégorie de patrimoine », en s'ouvrant sur des objets nouveaux, est devenue une « référence fédérative commune » (1996 : 219) qui associe des acteurs nombreux, associations, professionnels, usagers, élus, amateurs. Elle dépasse le simple fait de la protection ou du traitement pour apparaître comme l'un des « fondements de la culture contemporaine en raison de sa mise en relation avec un système de pratiques administratives (...) et financières (...), juridiques (...) et économiques (...) qui en règlent l'usage, la permanence et la légitimité (1996 : 220).

Si l'on reprend les analyses qui ont précédé, on peut dire, en les synthétisant, qu'on trouve deux modes majeurs de « faire du patrimoine » : d'une part des politiques publiques, héritières de deux siècles d'histoire politique et administrative, assumant à la fois la définition de l'objet, sa restauration, et assez largement son coût ; et d'autre part des consciences patrimoniales qui se construisent dans une réactivité collective aux effets du temps et de l'histoire. Le sociologue reprend les intuitions de Chastel en les précisant. Le patrimoine apparaît à la fois comme un principe unifiant la nation autour des traces matérielles ou symboliques de son histoire, et comme une matière première de la "multiplication des propres" comme le dit André Micoud (1995).

L'analyse du patrimoine nous pousse alors à réviser nos conceptions sur ce qui est véritablement "commun" à la collectivité, sans tomber dans l'anathème finalement stérile du repli identitaire : si repli identitaire il y a, ce n'est pas en « brisant le thermomètre » qu'est le patrimoine qu'on fera tomber la fièvre. L'excès de la patrimonialisation exprime certes des inquiétudes collectives, mais il montre aussi un autre phénomène peut-être plus important que le repli identitaire, c'est un refus diffus de l'uniformisation culturelle. Ce qui peut apparaître aujourd'hui comme un truisme à certains ethnologues a pourtant tardé à être pris en compte dans la littérature scientifique sur le sujet. Entre les deux conceptions que nous venons d'évoquer, qu'on pourrait retrouver dans bien d'autres secteurs de la vie publique<sup>101</sup>, on voit ainsi se construire un nouveau rapport au "bien commun" qu'évoque André Micoud (1995) : qu'il soit dit naturel ou culturel, qu'il soit "majeur" ou "mineur", qu'il soit domestique ou public, le patrimoine qualifie notre rapport au temps et permet de structurer le présent de part en part en organisant la transmission (p.29). Ce qui est ainsi transmis est institué en ce qui est "propre" au groupe, une particularité qui mérite d'être sauvegardée pour que le groupe perdure. André Micoud souligne que la question qui se pose aujourd'hui est que les "propres" semblent se multiplier à l'infini et on ne sait plus qui a la légitimité pour les authentifier dans un pays qui a traditionnellement privilégié une authentification du patrimoine par l'Etat ou ses représentants. La notion de patrimoine n'est plus sollicitée pour construire l'unité de la Nation, mais pour garantir la reconnaissance de la pluralité des cultures sur le territoire ou dans la communauté nationale. Le patrimoine des uns n'est pas le patrimoine des autres, le patrimoine dit national n'est pas partagé par tous. Les patrimoines sont des "biens communs", mais comment passer au "Bien commun" (de la Nation, de l'Humanité) ? Dans le passé, cette médiation s'est faite par des politiques du

---

<sup>101</sup> Je pense par exemple aux mouvements de sensibilité écologiques ou caritatifs qui construisent des conceptions et des stratégies qui peuvent être tout à tour alternatives aux politiques nationales ou internationales, et s'appuyer sur elles.

patrimoine qui ont privilégié l'exposition publique<sup>102</sup> de ces biens que chaque entité collective avait en commun (36), ce qui lui permettait d'exister face à la société. Aujourd'hui, avec le développement des industries culturelles et l'effacement des frontières politiques qui conduisent à réduire les particularités culturelles, c'est l'interprétation commune des traditions qui tend à remplacer l'exposition publique en produisant un discours partagé entre les diverses entités collectives.

Un autre point, important, qu'évoque Micoud dans le même article, est la qualité propre aux objets patrimoniaux d'être constitués en ressources pour le développement local. J'ajouterai qu'il constitue aussi une ressource symbolique pour élaborer un réenracinement dans l'espace et le temps et, pourrait-on dire, une ressource sémantique pour les porteurs de projets qui, derrière le terme de patrimoine, amalgament souvent l'ensemble des traces matérielles, documentaires et mnémoniques qui ont trait au passé du lieu<sup>103</sup>. Le "patrimoine" semble alors être une espèce de sésame qui donnerait accès à une réappropriation conjuguée du territoire et du temps qui passe. Le projet culturel décline cette ressource, suivant les cas, les époques et la nature du partenaire financier qui est sollicité, en ressource culturelle si l'on s'adresse au ministère chargé de la culture, en ressource économique ou touristique s'il s'agit d'obtenir des crédits européens, en ressource sociale pour renouer du lien entre les habitants s'il s'agit principalement de sensibiliser les préfetures sur les politiques de solidarité. Dès lors qu'on s'adresse à des partenaires financiers aussi différents, dont les critères de sélection seront également variables, il faut bien admettre qu'il faudra soit adapter le projet pour chaque dossier de demande de financement, soit constituer un dossier qui prenne en compte l'ensemble des priorités affichées par les financeurs, au risque d'une certaine confusion du propos. Il est essentiel, aussi à ce stade, de bien distinguer la production scientifico-administrative du patrimoine (dans le cadre d'un projet de protection administrative au titre des Monuments Historique ou de l'Environnement, d'un projet de contrôle d'une collection d'objets par la direction des Musées de France etc.), de sa production sociale dont les critères de reconnaissance pourront être fort différents, et parfois plus convaincants, pour certains financeurs publics, que ceux des spécialistes ou des fonctionnaires du ministère de la Culture. Nous y reviendrons.

Pour rendre compte de cette plasticité, de cette vitalité du patrimoine, Micoud (1995) a proposé de préférer le mot de sauvegarde à celui de conservation quand on évoque nos manières de perpétuer ce que nous voulions garder du passé. Je ne le suivrai pas complètement sur ce point. Sauvegarder, nous dit-il, c'est « garder sauf », c'est à dire « garder vivant ». Cette approche, inspirée par la connaissance approfondie qu'a son auteur des processus de protection de l'environnement, peut difficilement concerner la totalité des objets patrimoniaux. Certes, les sociétés mettent en œuvre des processus de revitalisation des patrimoines culturels, par exemple des fêtes, des produits de terroir ou des manières de bâtir. Mais le patrimoine est construit en amont du processus qui vise à le rendre « sauf », « vivant ». Ce n'est qu'ensuite que la revitalisation inscrira, si elle réussit, le produit patrimonialisé dans une « nouvelle » tradition. Il y a des patrimoines qui, tels des reliques, se suffisent à eux mêmes. Ils n'ont pas besoin d'être

---

<sup>102</sup> Il faut entendre le terme d'exposition au sens très large que lui donne Jean Davallon (1986), c'est à dire toute forme d'intervention qui vise à présenter l'objet au public, par la scénographie, par la muséographie, par l'emblématisation, par le tourisme...

<sup>103</sup> Dans de nombreux projets publics ou associatifs que j'ai eu l'occasion d'examiner et de suivre lorsque je travaillais à la direction régionale des affaires culturelles de Rhône-Alpes, le "patrimoine" était régulièrement invoqué quand on estimait qu'il pouvait être utile au développement économique, social ou culturel.

vivants pour être « actifs ». Il en est d'autres qui ne sont ni vivants ni actifs, mais qu'on gère pourtant au prétexte qu'ils doivent être conservés. Les réserves de musées et les listes des bâtiments protégés au titre des monuments historiques en sont pleines.

### *b-Les aléas de la reconnaissance patrimoniale*

L'introduction de la diversité, paradigme incontournable de l'ethnologie contemporaine, nous permet de penser que le patrimoine social dont nous avons vu, je le rappelle, qu'il se distingue des définitions classiques non par la nature de l'objet étudié mais par la méthode d'approche, peut être envisagé comme une ressource pour penser et élaborer *l'altérité*. Etudier la diversité des cultures, diversité dans le temps, dans l'espace et selon les catégories sociales, puis favoriser leur reconnaissance dans l'espace public, c'est accepter que nos identités se construisent dans l'alliance de la reproduction de certains modèles, de certaines valeurs, et de l'échange avec cet *Autre* plus ou moins proche, selon qu'il s'agit du parent, du voisin ou de l'étranger. Le patrimoine envisagé comme une ressource pour construire la diversité culturelle doit dès lors être pensé dans la tension de "l'entre-nous" et du "par-rapport-à-eux" qui est au coeur de la construction des identités collectives.

C'est cette dynamique sociale et culturelle qui était au départ des projets qui ont démarré, au début des années 1990, dans la vallée du Gier, département de la Loire, autour d'une association qui a voulu faire reconnaître l'identité ouvrière de la vallée. L'exemple peut sembler étrange pour évoquer la problématique de la diversité car il ne s'agit pas de faire reconnaître le patrimoine de communautés étrangères ou minoritaires, mais bien de la culture partagée par l'immense majorité des quelques dizaines de milliers d'habitants de la vallée, entre Saint-Romain-en-Gier et Saint-Chamond. Pourtant, le constat des responsables de l'association était pertinent : cette culture ouvrière n'était à peu près jamais évoquée dans les ouvrages écrits sur les grandes entreprises qui sont nées en partie dans le bassin, dont les descendants récents ont pour nom, par exemple, Creusot-Loire (passé sous contrôle de Schneider) ou BSN (devenu Danone) ; ou bien elle était stéréotypée dans les discours syndicaux et politiques, qui survalorisaient les luttes sociales au détriment de l'invention technique et sociale ou des systèmes d'économie coopérative et solidaire, comme en témoigne la forte présence du mouvement des Castors, l'installation des premières machines à laver collectives, ou encore le dynamisme des fanfares et du théâtre amateur<sup>104</sup>. Culture démographiquement majoritaire mais symboliquement dominée, elle même emplit de tensions et de contradictions entre les origines géographiques nombreuses des ouvriers et les appartenances politiques concurrentes, sa mise en lumière à travers la patrimonialisation relevait bien de la revendication de la différence par rapport au discours patrimonial courant qui n'envisage l'industrie qu'à partir de l'entreprise, et par rapport au patrimoine "légitime" qui avait laissé en jachère une vallée bien pauvre en châteaux. Mais nous verrons que d'autres questions et enjeux que nous avons soulevés plus haut sont également illustrés ici.

Ancienne vallée industrielle reliant le bassin stéphanois à la vallée du Rhône, la vallée du Gier a commencé à se développer au 18<sup>ème</sup> siècle avec une proto industrie riche et diversifiée autour des moulins de soie, de la verrerie, de l'exploitation du charbon et de la petite métallurgie. En 1832 elle vit l'ouverture de la première ligne de chemin de fer commerciale française entre Saint Etienne et Lyon. Puis ce furent le développement de l'exploitation minière, la métallurgie lourde, la teinturerie qui en firent l'une des régions pionnières de l'industrialisation

---

<sup>104</sup> Signalons, par exemple, la vivacité du souvenir qu'a laissé Jean Dasté, fondateur après guerre de la Comédie de Saint Etienne

de la France. Une culture ouvrière forte se constitua autour d'un patrimoine technique prestigieux, de savoir-faire qualifiés, de relations sociales de plus en plus structurées par une vie associative et syndicale intense<sup>105</sup>.

Or, la crise industrielle et les restructurations des années 1970 ont bouleversé la vallée. De nombreux ateliers ont fermé, des entreprises ont changé de mains. Ce qui apparaissait comme des symboles de la modernité technique devenait périmé en quelques années. L'identité ouvrière a subi une triple déchirure, comme en bien d'autres régions : rupture avec le monde du travail, rupture culturelle de la chaîne des générations, identification négative à un paysage industriel en voie d'abandon. Dans ce contexte, d'anciens ouvriers, des cadres à la retraite, des enseignants se sont regroupés pour fonder le Centre d'études et de recherche sur le patrimoine industriel de la vallée du Gier (CERPI), afin d'étudier l'histoire de la vallée et de proposer un projet de tourisme industriel. Démarche commune, souvent décrite<sup>106</sup>, qui présente ici la particularité de mêler des acteurs aux statuts sociaux très divers dans un même projet.

Face au traumatisme vécu par plusieurs générations, face à ce qui est considéré par beaucoup comme un véritable déni de mémoire, ces bénévoles se sont attachés dans un premier temps à faire reconnaître par les pouvoirs publics la valeur des vestiges de ce passé industriel. Mais, au delà, c'est un véritable projet de réhabilitation symbolique de cette mémoire "honteuse" que l'association s'est fixé comme objectif. Après un inventaire des sites industriels, des itinéraires de visites ont été proposés sur les principaux lieux et un espace d'exposition et de documentation a ouvert dans ce qui est l'une des plus belles usines de la région, l'usine de teinturerie Gillet, à Saint-Chamond. Mais le cœur du projet intellectuel de l'association allait plus loin : il s'agissait, à partir d'une recherche sur la mémoire collective encadrée par plusieurs chercheurs et universitaires, de comprendre comment renouer le lien entre un paysage, témoin encore fidèle d'un passé en train de disparaître, et une population dont une bonne part garde encore les clés de sa compréhension. Le premier objectif était de solliciter la mémoire collective pour redonner du sens aux édifices que les pouvoirs publics, Etat et collectivités locales, devaient contribuer à préserver en partie<sup>107</sup>. Le second objectif, beaucoup plus ambitieux, était de favoriser la réappropriation par ceux qui l'ont vécue, ou qui la vivent encore, d'une culture industrielle dévalorisée afin qu'un dialogue puisse être renoué avec les autres, les plus jeunes, et ceux qui viennent d'ailleurs, les éventuels touristes. En 1995, le CERPI lançait une recherche intitulée *Identité ouvrière et désindustrialisation dans la vallée du Gier*<sup>108</sup>. Cette recherche faisait suite à un pré-inventaire du patrimoine industriel de la vallée réalisé pour le compte de la direction régionale des affaires culturelles en 1993 qui avait débouché sur une douzaine de protections au titre des Monuments historiques : l'usine Gillet déjà citée, deux chevalements dont l'un en bois, le

---

<sup>105</sup> Sur la spécificité de ce territoire, qui pendant près de deux siècles fut un modèle d'industrialisation, voir Gay, 1996.

<sup>106</sup> A ce sujet se reporter à Rautenberg, Faraut, 1994.

<sup>107</sup> J'évoque ces objectifs au passé, malheureusement : l'association, malgré ses efforts soutenus, n'est pas parvenue à convaincre les pouvoirs publics locaux et départementaux qu'elle était en mesure de conduire elle-même ces opérations. Tout en gardant la maîtrise de son lieu d'exposition, pour ce qui concerne la mise en œuvre des opérations de réhabilitation sur la vallée elle a passé la main aux structures intercommunales qui ne semblent pas partager complètement ses objectifs. Ce genre de transfert de maîtrise d'ouvrage est fréquent : le mouvement associatif impulse, mais le plus souvent c'est aux élus et aux professionnels que revient la responsabilité concrète des projets parce que ce sont eux qui maîtrisent les programmes de développement et d'aménagement du territoire, qu'ils soit régionaux ou européens.

<sup>108</sup> Placée sous la direction scientifique de Georges Gay, géographe, maître de conférence à l'université Jean Monnet de Saint-Etienne.

tunnel de chemin de fer de Rive de Gier qui fut le tout premier tunnel ferroviaire creusé au monde, des parties du canal (jamais achevé) qui devait relier le Rhône au bassin houiller de Saint Etienne, etc. Furent également réalisés des enquêtes sur la mémoire ouvrière, des films sur le travail du verre et la métallurgie, des publications sur l'industrie locale<sup>109</sup>.

Même s'il a sa part d'idéalisme, même si les objectifs ambitieux affichés au départ sont loin d'avoir été tous réalisés, les diverses actions de l'association montrent bien comment se sont mis en place différents enjeux de la préservation des patrimoines sociaux<sup>110</sup>. La démarche initiale des militants visait à réhabiliter une culture ouvrière pour l'utiliser comme ressource symbolique, sociale et économique afin de relancer l'économie du territoire. Au départ, il y a la prise de conscience que l'une des causes du marasme économique que connaît la vallée<sup>111</sup> est l'ignorance et le mépris des pouvoirs publics et des entreprises pour ce qui fit sa richesse : la vitalité de la culture locale, faite d'ingéniosité technique, de solidarités sociales, d'une grande variété des compétences et des savoirs. On cherche alors à faire émerger cette culture ouvrière comme " bien commun " des habitants de la vallée, et pour ce faire on va conduire des opérations d'inventaire et de recherche qui seront autant de " ressources " pour les projets à venir. Mais les militants font face au scepticisme des pouvoirs publics locaux qui ont plus en tête le désir de tourner la page de la fermeture des entreprises métallurgiques et textiles que le souci de donner sa chance à la patrimonialisation d'une époque qu'on préfère oublier. La crainte de faire resurgir les conflits sociaux<sup>112</sup>, de décourager les investisseurs potentiels, et d'autres raisons plus enfouies dans les consciences collectives contribuent à marginaliser politiquement les propositions du CERPI, malgré le soutien affiché de la direction régionale des affaires culturelles, puis de la région. Un signe de ce mépris des édiles locales, mais qui allait bien au delà des élus, est la sourde opposition manifestée à l'égard de protections pourtant emblématiques, dont certaines avaient de toute évidence un intérêt national. Contrairement à ce qui avait été espéré, elles n'ont pas permis une prise de conscience, plusieurs des édifices protégés ont dû être soit démolis, soit laissés à l'abandon<sup>113</sup>.

Ce que montrent ces problèmes rencontrés, c'est la difficulté de la rencontre entre les militants et le politique. C'est l'échec de la régulation évoquée par Lamy. Le soutien de l'Etat et de la région ne suffit pas si les élus et responsables locaux ne suivent pas. Pour des patrimoines

---

<sup>109</sup> L'essentiel des informations sur ce sujet sont tirées des divers documents ronéotés ou publiés par l'association

<sup>110</sup> Les réflexions qui suivent s'appuient pour beaucoup sur les nombreuses discussions que j'ai pu avoir avec l'un des fondateurs de l'association, son secrétaire depuis les origines, qui a réalisé de nombreuses enquêtes ethnographiques sur la vie quotidienne et les savoirs techniques dans la vallée du Gier, malheureusement non publiées à ce jour.

<sup>111</sup> Plusieurs de ses communes connaîtront des taux de chômage approchant les 30 % de la population active.

<sup>112</sup> A l'exception de Saint-Chamond, qui fut dirigée par Antoine Piney, toutes ces communes ont été dirigées par la gauche, généralement communiste, des années cinquante aux années soixante-dix, avant de passer à droite pour plusieurs d'entre elles au milieu des années quatre-vingt, puis dans les années quatre-vingt-dix. Le Front National y fit ses scores parmi les plus élevés de la région Rhône-Alpes dans les années quatre-vingt-dix.

<sup>113</sup> Le chevalement du puits Combélibert, le dernier chevalement en bois encore existant en France, a dû être démonté et transféré au musée de la mine de Saint Etienne ; le pont en bois de Chavillon, le seul exemplaire d'un pont de bois construit par les ingénieurs des mines, était en 1999 sur le point de s'écrouler ; la SNCF, concessionnaire du tunnel de Rive de Gier, a tenté de s'opposer juridiquement à la protection...

de cette importance potentielle, qui sont susceptibles de mettre en branle tout un pays, tant que le “ bien commun ” n’est pas décliné en bien public, la patrimonialisation reste inaccomplie, marginale, fragile. S’il n’est pas reconnu et soutenu par les représentants des pouvoirs qui s’exercent réellement sur le terrain, le patrimoine ne peut pas être considéré comme une ressource, ni symbolique, ni économique et sociale. Dans bien des cas, comme celui ci, la protection de patrimoines qui ont une dimension plus sociale qu’artistique ou dont la dimension emblématique n’est pas admise socialement n’a qu’un effet très marginal, elle peut même être contre productive en braquant des responsables locaux contre les militants du patrimoine.

*c- Représenter l’universel et le particulier*

Nous avons vu, en examinant les principaux travaux sur le phénomène de patrimonialisation, qu’il fallait distinguer entre deux modes, l’un que nous appellerons “ légitime ”, fondé sur le règlement et la loi ; l’autre « social », s’appuyant sur la reconnaissance par les acteurs de ce qui fait pour eux patrimoine. Ces deux formes visent à construire un “ bien commun ” transmissible, elles convoquent toutes deux le passé dans le présent, mais là où la première tend à construire une catégorie esthétique et savante universelle, le commun devant être le commun de tous, la seconde vise à refabriquer des communs “ particuliers ”, propres d’abord à des groupes sociaux spécifiques qui ensuite seulement inscrivent leurs patrimoines dans des logiques d’échange et d’exposition. Nous avons dit également que ces deux formes restaient dans une situation de domination idéologique, le patrimoine “ savant ” ayant réservé, sous l’appellation de “ populaire ”, une place folklorisée au patrimoine social.

Ce que nous allons développer maintenant, c’est l’idée que ces deux manières de faire remonter le passé dans le présent sont certes distinctes, mais reliées l’une à l’autre de manière plus complexe que la problématique de la domination culturelle ne le laisse penser, mais aussi de manière plus idéologique et politique que ne le disent les “ spécialistes ”. La patrimonialisation fonctionne en fait sur deux pieds, même si l’un des deux pieds a souvent occulté le second en le baptisant populaire, folklore,... ou ethnologie.

Qu’elle soit juridique ou sociale, qu’elle soit plus ou moins encadrée par les pouvoirs publics, la patrimonialisation est un fait social. On peut cependant identifier, dans les deux processus que nous avons reconnus, deux ambitions différentes : l’une qui est de rassembler la société autour de symboles irréfutables, régaliens, dans la longue tradition née de la naissance de la République, l’autre, qui est de constituer pour le groupe un patrimoine symbolique et matériel particulier. Dans le premier cas la patrimonialisation est la continuation sous d’autres termes, avec d’autres instruments, de l’Etat wébérien qui va exercer sa “ violence légitime ” sur son territoire en contrôlant les édifices marqués par l’histoire, une histoire qui prend sens, forcément, dans l’histoire de la nation. Dans le second cas, on retrouve l’acception ancienne du terme patrimoine, proche de sa définition – également juridique - qui le lie à l’héritage, en désignant un capital de ressources spécifiques, distinctes, destinées à assurer la perpétuation du groupe tout en alimentant une dynamique collective propre fondée sur un certain particularisme culturel ou historique.

Ce qu’on remarque, à la suite d’Yvon Lamy (1996), ce sont les changements de position qui se sont accélérés ces dernières années entre l’Etat, les collectivités locales et les acteurs sociaux. La multiplication des processus de construction de patrimoines sociaux ou locaux ont conduit l’Etat à reconsidérer la législation et les usages administratifs récents en déplaçant progressivement le centre de gravité de la reconnaissance patrimoniale des savants (conservateurs, chercheurs, érudits ...) vers les acteurs sociaux et politiques. Le développement des procédures contractuelles avec les collectivités locales à travers l’exemple des ZPPAUP, la

place de plus en plus grande qui est faite à l'avis du propriétaire dans les protections au titre des Monuments Historiques, l'essor des bases de données et des publications à destination d'un large public et bien d'autres mesures récentes traduisent une évolution de la doctrine de l'Etat, et l'adaptation de la gestion publique à de nouvelles règles peut-être plus démocratiques, certainement plus attentives à l'avis des citoyens, au moins pour ce qui concerne la protection du patrimoine.

Cependant, tous les objets patrimoniaux n'ont pas droit au même traitement. Il y a parfois, dans le patrimoine, une essence sacrée, quasi religieuse, qui s'exprime dans une série d'interdits qui frappent de manière particulière certains objets plus que d'autres : interdiction de toucher, de déplacer, de transformer, parfois même interdiction de voir, comme dans le cas des grottes de Lascaux ou de la grotte Chauvet. La patrimonialisation crée de la distance, elle met à part, les objets patrimonialisés obéissent à d'autres règles d'usage que les objets communs, comme les objets religieux ils ont une valeur intrinsèque, un pouvoir. Ils sont à la fois signes et symboles. Cette patrimonialisation crée des objets irréfutables qui sont selon la loi irrévocables, en les intégrant au Patrimoine, à toujours écrire au singulier et sans qualificatif. De son côté la patrimonialisation sociale, commune, n'est pas soutenue par le même regard et a un lien ténu à la réglementation, elle procède de la reconnaissance par les acteurs qui vont réintégrer dans le présent des objets du passé, même si elle peut porter sur les mêmes objets, les mêmes lieux que la patrimonialisation savante qui classe et met à part. Elle aboutit plutôt à créer des patrimoines au pluriel, qui pourront certes trouver ultérieurement une autre légitimité dans une protection réglementaire. Mais généralement, plutôt que d'écarter les objets patrimonialisés de l'usage courant, elle cherche à les réintroduire dans la vie sociale et les pratiques quotidiennes : un produit de terroir, un quartier protégé, une œuvre d'art populaire sont aussi des objets de consommation. Elle donne au patrimoine une dimension " pragmatique " pour reprendre la notion de culture ou d'esthétique pragmatique développée par le philosophe américain Richard Shusterman (1992). Ce dernier propose, dans la suite de la philosophie de Dilthey, une alternative à l'opposition entre arts populaires et beaux-arts en privilégiant une analyse des modes de production et de réception des œuvres qui ne s'inscriraient pas dans une hiérarchie de légitimité. La politique patrimoniale du département de la Savoie, va nous permettre de comprendre, sur un cas concret, comment se construit la qualité patrimoniale d'édifices ou de biens divers, entre la référence à l'histoire de l'art et celle à la tradition culturelle de la région. En comparant trois projets, sur le baroque religieux, sur les fortifications et sur le patrimoine rural, nous verrons deux conceptions du patrimoine s'opposer, se compléter, l'une essentiellement portée par les pouvoirs publics, l'autre par les habitants et les associations.

#### ***4- Dynamiques et enjeux de la patrimonialisation : l'exemple de la Savoie***

*a- Penser ensemble le patrimoine et sa valorisation : trois opérations de tourisme culturel en Savoie*

En Savoie<sup>114</sup>, la politique patrimoniale et culturelle que nous allons évoquer s'est véritablement mise en place dans le cadre du 10<sup>ème</sup> Plan entre l'Etat et la région Rhône-Alpes.

---

114 C'est en tant que fonctionnaire à la direction régionale des affaires culturelles de Rhône-Alpes que j'ai suivi ce dossier pendant 10 ans. L'intérêt de cet exemple est qu'il permet de comprendre sur des cas concrets comment se construit la qualité patrimoniale d'édifices ou de biens divers, entre la référence à l'histoire de l'art et celle à la tradition culturelle de la région. Les sources que j'ai utilisées sont des documents publics (compte rendus d'assemblées générales, documents contractuels, programmes touristiques) enrichis par mes propres observations.

Une convention tripartite fut signée en 1990 associant l'Etat, la région et le département visant à la création d'un ambitieux programme de connaissance, de restauration et de mise en valeur des édifices culturels baroques des vallées de Maurienne et de Tarentaise, destiné à accompagner les manifestations des Jeux Olympiques d'Albertville de 1992. Par la suite, deux autres programmes ont été lancés, l'un sur le patrimoine fortifié, l'autre sur le patrimoine rural, dans le cadre d'une convention de développement culturel signée entre le département et l'Etat en 1993. Chacun de ces trois programmes a fait l'objet d'un partenariat plus ou moins étroit entre l'Etat, la région, le département et les communes. Tous trois affichent l'objectif de développer le tourisme culturel. Nous allons voir que, au fur et à mesure de leur application, des conceptions diverses du patrimoine se sont fait jour, se sont parfois opposées, ont évolué les unes par rapport aux autres.

Les *Chemins du Baroque*, nom donné au produit touristique issu du premier programme, ont été ouverts au public pour l'été 1992. Ils permettent de découvrir plus de 60 églises et chapelles représentatives d'un art mariant les figures et les principes esthétiques de l'art baroque en des déclinaisons populaires et locales. Il s'agit généralement d'édifices transformés ou construits tardivement, souvent après le milieu du 17<sup>ème</sup> siècle, bien après les *Instructions pour la construction et l'ameublement des églises* rédigées en 1577 par Saint Charles Borromée, l'une des grandes figures du Concile de Trente (Cerclet, 1994). On a fait généralement appel à des artistes transalpins de la Valsésia pour les peintures murales, à des menuisiers, des doreurs et des sculpteurs de quelques villages pour les retables. Une trentaine d'édifices ont été restaurés dans sept communes des deux vallées. Deux espaces d'exposition ont été ouverts à Moutiers, en Tarentaise, dans l'ancien évêché, et à Lanslebourg, en Haute-Maurienne<sup>115</sup>. Ces lieux proposent au visiteur respectivement une histoire de l'art baroque en général, en signalant les spécificités savoyardes, et une interprétation anthropologique permettant de comprendre la manière dont les femmes et les hommes de l'époque concevaient le sacré et l'exprimaient dans les lieux de cultes. Au départ, deux types d'itinéraires étaient prévus, en forme de marguerite, autour des deux bases : des itinéraires géographiques pour les visites libres, repérables grâce à une signalétique appropriée, et des itinéraires thématiques pour visites guidées, proposées par 20 guides conférenciers formés par la Caisse nationale des Monuments historiques et des sites. Des habitants bénévoles, les interprètes du patrimoine, avaient suivi une formation de base afin de fournir aux visiteurs un minimum d'informations en l'absence d'un guide conférencier, et pour faire le lien entre les édifices et les villages, entre l'histoire et le présent de la vie locale.

Ce programme bénéficia d'une reconnaissance politique au plus haut niveau puisqu'il fit l'objet d'une opération dite « Mon patrimoine » du ministère de la Culture, opération destinée à promouvoir le patrimoine et sa protection dans tout le pays. Le 4 décembre 1991 Jack Lang, ministre de la Culture et de la Communication, visita un certain nombre de sites avec Michel Barnier, président du conseil général de Savoie, initiant ainsi une couverture médiatique nationale qui ne tarira pas et fera beaucoup pour la notoriété de l'opération. Au total les restaurations ont coûté 49 MF financés à 60,5 % par l'Etat, ce qui est un pourcentage exceptionnel, 16,5% par le département, 12,3% par les communes, et 10,7% par la région. Les études et la valorisation ont représenté un budget de 13,8 MF (non comptés les salaires des personnels titulaires), essentiellement supporté par le département. En 1991 les *Chemins du Baroque* ont obtenu le label Pays d'art et d'histoire donné par la Caisse nationale des monuments historiques et des sites<sup>116</sup>. A

---

115 Des changements importants ont été apportés depuis à ces bases : la base de Moutiers a été supprimée, mais en revanche une nouvelle base d'interprétation a été ouverte à Séez, proche de Bourg-Saint-Maurice.

116 La gestion des labels Villes et Pays d'art et d'histoire a été depuis reprise en charge directement par le ministère de la Culture.

partir de 1992 le programme de connaissance et de restauration devint un produit de tourisme culturel, géré par une fondation très proche du département, la Fondation pour l'action culturelle internationale en montagne (FACIM), présidée par le président du conseil général et dirigée par un ancien préfet de Savoie. Le premier été, les « volontaires » bénévoles accueillirent 7500 personnes et il y eut 4000 visites guidées. L'année suivante ces chiffres doublèrent, puis se stabilisèrent à peu près. En termes strictement touristiques cette fréquentation peut sembler modeste. Les résultats de cette opération doivent cependant être jugés à une aune différente. Outre la conservation sanitaire de lieux de culte dont beaucoup sont encore en activité, elle a grandement favorisé une prise de conscience forte à tous les niveaux, du local au régional et au national, de l'importance d'un courant artistique qui était, à l'époque, encore souvent méprisé. Elle a surtout permis au département de se donner une image culturelle nouvelle sur laquelle il s'appuie beaucoup depuis, alternative aux clichés du petit ramoneur et des chalets qui prévalaient jusqu'alors quand on évoquait la Savoie.

La convention de développement culturel de 1993 connaîtra deux avenants les années suivantes. Les sommes sur lesquelles l'Etat s'engage pour la restauration du patrimoine sont beaucoup plus modestes et les objectifs sont beaucoup plus larges que dans la convention précédente. Un programme significatif est envisagé dans les domaines du théâtre, de la musique, du cinéma, une large part étant faite aux actions en milieu rural. Au départ, la dimension patrimoniale ne concernait que le patrimoine fortifié. Depuis le début des années 90, les fortifications faisaient l'objet d'un intérêt grandissant, des études étaient réalisées sur les fortifications de la France de l'est, sur les fortifications de l'Atlantique en prévision du cinquantième du Débarquement, mais aussi sur celles de la région Provence-Alpes-Côte-d'Azur, en particulier autour de Briançon. En Rhône-Alpes, était nommé en 1992 à la direction régionale des affaires culturelles (DRAC) un conservateur régional des Monuments Historiques venu de Lorraine. Il était très intéressé par le sujet qu'il avait déjà traité dans ses précédentes fonctions, ce qui contribua probablement à ce que l'Etat ouvre ce nouveau chantier avec le conseil général.

Outre les intérêts personnels de tel ou tel acteur, et le désir de la DRAC de convaincre les collectivités locales de l'importance patrimoniale et historique d'une chaîne d'édifices continue du sud au nord des Alpes, il faut souligner les raisons propres au département. Elles peuvent être regroupées en deux principales. D'abord, la présence sur son territoire de nombreux vestiges d'architecture militaire, constructions des Piémontais pour se protéger de la France entre 1818 et 1830, ou des Français pour se protéger des Italiens après 1875, tous abandonnés par l'armée mais représentant des milliers de mètres carrés, posait un réel problème de gestion et de sécurité. Ceci était par exemple le cas en Haute Maurienne, au niveau de la barrière dite de l'Essaillon où un ensemble de fortifications défendait la route du col du MontCenis. Or plusieurs de ces fortifications, en particulier celles de Modane, étaient régulièrement visitées, certaines entrant même dans ces circuits organisés. En second lieu, un rapide pointage des fortifications en France fait apparaître que la Savoie possède, sur le sujet, un patrimoine remarquable, ce qu'une étude ultérieure confirmera. Il y a donc là une ressource originale, spécifique, justifiant une valorisation touristique qui viendrait utilement compléter le programme déjà en place sur le Baroque. Ainsi mûrit l'idée de développer un nouvel axe pour le tourisme culturel qui pourrait renforcer le changement d'image et l'évolution de l'économie touristique déjà engagée.

Parallèlement, sur proposition insistante de l'architecte des bâtiments de France du département et de la DRAC, un autre thème patrimonial est retenu dans la convention. Le département possède un patrimoine rural assez exceptionnel, en particulier des paysages et un habitat riches et très variés, souvent spécifiques pour chaque micro vallée. Or ce patrimoine était très menacé par des restaurations peu respectueuses des bâtiments, par les transformations de

l'agriculture qui modifiaient profondément un environnement forgé par la polyculture et la pratique de l'estive<sup>117</sup>, et par un tourisme des stations de ski insensible à la qualité patrimoniale des espaces. En outre, ce thème, ce qui n'est pas le cas du précédent, avait le mérite de compléter le patrimoine baroque en proposant une lecture globale du monde rural savoyard.

Un comité de pilotage commun aux deux axes est créé, mais deux démarches distinctes sont engagées. A partir de 1997, dès la fin de la convention, ce comité se divisera en deux comités différents. Pour le patrimoine fortifié, une étude approfondie est lancée sur l'ensemble de l'architecture militaire, depuis la motte castrale médiévale jusqu'aux vestiges de la ligne Maginot. En effet, le comité de pilotage avait très vite proposé de ne pas s'enfermer dans une problématique de la défense des frontières nationales, comme cela aurait été probablement le cas en démarrant à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle avec les ouvrages de Vauban, mais d'étendre la problématique à l'ensemble des ouvrages de défense depuis l'époque médiévale. La méthode retenue est proche de celle engagée pour le Baroque, avec étude scientifique préalable réalisée par deux conservateurs du patrimoine, l'un de la DRAC, l'autre de la Conservation départementale du patrimoine, puis élaboration d'un contenu culturel auquel le comité de pilotage est étroitement associé au moment de la réalisation du cahier des charges. Cette dimension culturelle sera ensuite maîtrisée entièrement par l'opérateur, la FACIM, qui pilotera également la formation de guides puis la mise en place d'un circuit touristique dès l'été 1997. Là encore, on prévoit d'ouvrir, dans une phase ultérieure, des centres d'interprétation qui devaient laisser une large place à l'histoire de la Savoie et à l'évolution des techniques de fortification<sup>118</sup>. Il s'agit d'une démarche volontariste, privilégiant la maîtrise institutionnelle du projet sur son appropriation par les acteurs locaux, destinée à répondre à une demande politique de repositionnement de l'image du département.

Pour ce qui concerne le patrimoine rural, une définition large est retenue, après débat au sein du comité de pilotage entre les tenants d'une conception ouverte, anthropologique du patrimoine et ceux qui privilégiaient le bâti. On tombe d'accord pour prendre comme base d'une définition du patrimoine celle présentée dans le rapport Chiva (1994), récemment remis au ministre de la Culture et qui avait été largement diffusé dans les services déconcentrés de l'Etat : bâtiments, paysages, produits agricoles, savoirs et savoir-faire sont retenus comme les signes d'une civilisation rurale qui doit être abordée globalement. Une étude est conduite par le chargé de mission de la FACIM qui prend en compte à la fois la qualité patrimoniale des sites et les dynamiques qui existent localement pour leur sauvegarde. Cinq sites sont d'abord retenus<sup>119</sup> comme pouvant faire l'objet d'opérations ciblées qui pourraient être soutenues par les opérateurs (FACIM, CAUE<sup>120</sup> ...) ou les pouvoirs publics. Le choix est fait d'une approche plus globale, liant le culturel à l'économique, l'agriculture au patrimoine, le tourisme aux dynamiques sociales

---

117 Il faut ajouter que des mesures conservatoires commençaient à être prise à différents niveaux, par exemple la création d'une ZPPAUP dans la commune du Planay, la création de deux parcs naturels régionaux dans les Bauges et en Chartreuse, ou les démarches de création de nouvelles AOC fromagères dont on commençait à parler pour la tome des Bauges et le chevrotin.

118 En 1999, 17 sites étaient inscrits dans les visites guidées, mais les bases n'étaient pas encore ouvertes au public.

119 Ils seront sept au moment de l'ouverture des circuits en 1999 : la Chautagne, le Val-Guiers, la Compôte en Bauges, le hameau de Chambéranger dans la commune du Planay, l'adret de le Tarentaise, Valloire et Saint-André-de-Maurienne.

120 Conseil en Architecture, Urbanisme et Environnement. Présents dans de nombreux départements, les CAUE sont des organismes dépendant très largement des conseils généraux, au service des maires pour les conseiller dans leurs projets de travaux.

locales. La priorité est donnée au maintien des activités productrices de patrimoine autant qu'aux objets patrimoniaux en eux-mêmes, le tourisme n'étant qu'une composante parmi d'autres d'une politique qui tient plus du développement local que de la valorisation du patrimoine.

*b- Jeux d'acteurs autour de la mise en œuvre d'une politique de protection et de tourisme patrimonial.*

Le département, à travers son opérateur qu'est la FACIM, privilégiera très clairement le projet portant sur le patrimoine fortifié malgré les énormes coûts potentiels de restauration et de muséographie (il souhaitera pour cela un soutien financier fort de l'Etat, qui pourtant ne s'est pas engagé clairement). Le second, considéré comme plus difficile à maîtriser, trop soumis aux pressions des élus et des associations locales sera, dans un premier temps, largement délégué au CAUE dont les conceptions du patrimoine sont assez éloignées des approches anthropologiques du départ<sup>121</sup>. Le département semble faire là un choix qui correspond assez bien à des conceptions bien ancrées, encore à cette époque, au ministère de la Culture : on privilégie le patrimoine bâti et matériel, puis, dans ce patrimoine, le bâtiment exceptionnel, l'unica, au détriment du bâtiment représentatif d'une culture ou d'un mode de vie<sup>122</sup>. Ce choix délibéré, fait au niveau d'une collectivité et sans guère de pression de l'Etat, nous interroge sur les représentations du patrimoine qui ont prévalu. Pourtant, sur le terrain, l'air du temps était plutôt à la défense des particularités culturelles locales et certains élus faisaient pression pour que les pouvoirs publics départementaux conduisent une politique territoriale en harmonie avec la gestion du bâti traditionnel.

L'architecture militaire est un patrimoine à part dans la société savoyarde. Dans l'histoire, les populations ont subi la présence de militaires qui étaient le plus souvent étrangers au département, mal intégrés, qui contrôlaient des zones de passage et des espaces précieux pour l'élevage. Les fortifications du 19<sup>ème</sup> siècle, qui constituent la partie la plus emblématique du programme, n'ont guère de dimension patrimoniale pour la population locale. Elle voit plutôt en elles les marques de l'emprise militaire passée, quand elle ne leur rappelle pas la période difficile de la Seconde guerre mondiale. Il s'agit d'un patrimoine exceptionnel au regard de l'histoire de l'architecture et de l'histoire politique, ce qui lui donne un caractère remarquable au même titre que l'architecture religieuse baroque. On peut avancer que le département de la Savoie possède, avec la mise en valeur de ce patrimoine, un projet culturel et touristique original qui dépasse largement le cadre local. Mais, à l'inverse des églises et chapelles baroques, ces constructions ne sont pas appropriées par une population qui s'en désintéresse très largement. Si l'on ajoute les coûts prévisibles très élevés des restaurations (estimés au total à une quarantaine de millions de francs pour 13 édifices dans un document rédigé par le Conseil Général en 1997), l'éloignement entre des sites répartis sur l'ensemble du territoire départemental qui rend plus difficile la mise en place d'itinéraires, la difficulté de concevoir un propos historique et pédagogique accessible au

---

121 Cependant, en 1998, la FACIM reprendra le projet pour lancer, dès l'été suivant, une nouvelle opération sur le patrimoine rural intitulée Terres des Alpes qui adoptera globalement les conceptions retenues par le comité de pilotage.

122 Il me faut toutefois souligner que cette position doctrinale a toujours été très discutée au sein de la DRAC Rhône-Alpes, comme en témoigne la politique de protection suivie par la COREPHAE (commission régionale du patrimoine historique, archéologique et ethnologique) qui a souvent soutenu, en particulier à travers ses membres représentant l'Etat, des dossiers qui pouvaient difficilement être présentés au titre de l'histoire de l'art ou de l'architecture, concernant des ateliers d'artisans ou des fermes.

grand public sur un sujet méconnu et peu populaire, on imagine ce qu'il peut y avoir de défi dans ce choix.

Ce choix de lancer un projet culturel et touristique autour d'un sujet difficile a été discuté à plusieurs reprises en comité de pilotage, sans être véritablement approfondi. La principale question soulevée portait sur la pertinence à présenter sur une même plaquette, dès 1997, deux types de patrimoines assez dissemblables, et la manière dont le public pouvait percevoir la cohérence de ces deux itinéraires alors que les centres d'interprétation sur le patrimoine fortifié n'étaient pas encore en place. Deux produits touristiques distincts étaient proposés, qui étaient tous les deux des produits difficiles, dont la rentabilité économique était foncièrement problématique. Si le circuit du baroque pouvait se prévaloir d'une qualité de décors exceptionnelle, d'une certaine vogue qui commençait pour ce courant artistique et du caractère pittoresque, inattendu de cet art qu'on est plus habitué à rencontrer dans les centres urbains, en revanche les *Pierres fortes* (nom donné au circuit de l'architecture militaire) impressionnaient le visiteur plus par la majesté des sites que par la beauté d'une architecture qui est le plus souvent d'une grande sobriété.

L'autonomie financière n'était évidemment pas le but recherché. L'enjeu principal était ailleurs, dans le renforcement d'une image culturelle, dans la mise en valeur d'un patrimoine remarquable dont les critères d'évaluation ne sont pas de l'ordre de la reconnaissance locale mais de la notoriété nationale. On comprend l'énergie que mit le département à associer l'Etat à sa démarche, car la demande allait bien au delà des questions strictement financières. Il s'agissait de faire reconnaître au plus haut niveau un patrimoine emblématique du département. La dimension touristique, sans être marginale, relevait d'abord d'une forme de « marketing territorial ». C'est en termes de politique de communication qu'il fallait comprendre cette opération, et non en termes de strict développement économique. On recherchait surtout les clients de haut de gamme, susceptibles de devenir des ambassadeurs de la Savoie, on privilégiait un discours directement issu des manuels d'histoire de l'art ou d'architecture militaire, reléguant la présentation de la vie locale aux petits musées associatifs ou municipaux auxquels on ne s'intéressait guère. Du point de vue de la connaissance historique, on était sur un sujet bien balisé dont l'étude était riche, mais très classique et sans enjeu de société marquant<sup>123</sup>. Les éléments de ce patrimoine étaient aisés à identifier : châteaux forts, casemates, redoutes, fortifications ... bref du patrimoine en dur qu'une analyse scientifique solide devait pouvoir valider sans problèmes.

Du point de vue de l'histoire, le patrimoine rural<sup>124</sup> est très proche du patrimoine religieux baroque : ils sont tous les deux des éléments essentiels du paysage, ils sont les produits d'une histoire locale dans laquelle la plupart des Savoyards se reconnaissent. Eglises, fermes et paysages ont été édifiés par les mêmes hommes. Le patrimoine rural est étroitement complémentaire, géographiquement, historiquement, socialement du patrimoine religieux ; il l'est aussi d'un point de vue touristique puisque présent dans les mêmes lieux. Mais, pour les responsables du département, ce patrimoine était entaché de quelques défauts difficiles à

---

123 Ce qui ne signifie pas qu'il soit hors de tout choix idéologique : lors d'un comité de pilotage qui faisait suite à une manifestation de la Ligue savoisiennne, un mouvement politique qui réclame l'indépendance (parfois l'autonomie) de la Savoie, il fut décidé d'aborder l'histoire politique de la Savoie afin de contrecarrer les interprétations jugées fallacieuses que ce mouvement fait de l'intégration de cette région à la France en 1860.

124 Bien évidemment, pour l'ethnologue les églises et chapelles baroques sont partie intégrante de ce patrimoine rural. Mais je préfère garder ici la distinction reconnue par les « professionnels » du patrimoine.

surmonter. Quand on examine qui, au sein du comité de pilotage, était favorable à l'approche anthropologique du patrimoine rural et qui lui était réservé, voire opposé, on voit d'un côté les services de l'agriculture, les universitaires, les représentants des parcs nationaux et régionaux, les associations d'habitants ; et de l'autre, les professionnels du patrimoine : gestionnaires, conservateurs du patrimoine et architecte des bâtiments de France. Les aspects financiers étaient accessoires puisque, dès le début, il avait été tout à fait clair que le projet ne s'accompagnerait pas d'un programme de restauration. Par comparaison avec les prévisions concernant la restauration du patrimoine fortifié, les estimations de coûts étaient insignifiantes. La question du potentiel touristique de ce patrimoine se posait dans les mêmes termes : il était clair pour tous les observateurs<sup>125</sup>, qu'ils soient professionnels du tourisme, chercheurs ou élus ruraux que le « gisement » touristique était le patrimoine rural. Dans les propos tenus au sein des services du département, ce qui posait surtout problème est que ce patrimoine n'a pas de limites. On le trouve sur l'ensemble du territoire et il devient dès lors difficile de justifier, auprès des électeurs, les choix de privilégier tel site plutôt que tel autre dans la mise en place d'un itinéraire touristique. La proposition qui fût alors faite de remplacer une sélection des lieux fondée sur des choix scientifiques par une sélection fondée sur des choix culturels, privilégiant la dynamique sociale et la qualité des projets portés par les acteurs, reçut un accueil mitigé que nous devons analyser.

La frilosité affichée devant les projets portant sur le rural de la part de responsables administratifs et politiques qui ont montré une réelle clairvoyance dans la mise en œuvre des *Chemins du baroque* est troublante. Freiner devant un projet peu coûteux et dont la réussite touristique ne fait guère de doutes pour privilégier un projet potentiellement onéreux et qui risque fort de se transformer en échec touristique n'est pas une démarche commune pour des élus. Le projet *Pierres fortes* s'explique, nous l'avons vu, quand on connaît les raisons qui ont poussé le conseil général à le proposer au ministère de la Culture<sup>126</sup> : patrimoine et tourisme culturel sont utilisés pour construire une image attractive d'un département qui souhaite se défaire des clichés folkloriques et sportifs. En revanche, les freins mis aux projets liés au patrimoine rural ont probablement une autre explication que la crainte d'être débordé par une demande locale supposée illimitée. Nous formulons l'hypothèse que cette réserve doit être analysée en regard des conceptions contradictoires du patrimoine que les uns et les autres défendent. Quand on reprend l'histoire des *Chemins du baroque*, on voit un projet plutôt porté au départ par des ethnologues<sup>127</sup>. Ils souhaitaient un itinéraire appuyé sur les représentations populaires qui ont accompagné les bouleversements liturgiques et symboliques de la Contre-Réforme. L'idée du chargé de mission était de faire le lien entre les conceptions du sacré qui sont alors apparues et les conceptions de la nature que nous connaissons aujourd'hui. Les bénévoles avaient une part importante dans le dispositif touristique parce qu'ils étaient les héritiers bien vivants d'un univers symbolique placé au cœur du contenu culturel du projet<sup>128</sup>. Or, au fur et à mesure de l'avancée de

---

125 C'est en particulier ce que montre une recherche-action de la COFREMCA réalisée sous la direction de Bernard Devez entre 1991 et 1993 intitulée : Pour un repositionnement de l'offre tourisme loisirs des Alpes françaises.

126 Les lecteurs attentifs à la vie politique auront sans doute remarqué que la signature de la convention avec l'Etat a eu lieu pendant que Michel Barnier, président du conseil général, était ministre des affaires européennes du gouvernement d'Edouard Balladur.

127 Le trio de départ était composé d'un ethnologue conservateur au musée Savoisien, d'un ethnologue chargé de mission au Conseil général pour suivre la dimension scientifique du projet, et d'un conservateur du patrimoine, responsable de la conservation départementale du patrimoine.

128 C'est cette dimension qui justifie l'investissement important, compte tenu de ses très faibles moyens, de la mission du Patrimoine ethnologique du ministère de la Culture qui, sur trois ans, versa 1 million de

la mise en œuvre touristique, ces aspects anthropologiques furent mis en balance avec une conception plus classique de l'art baroque, fidèle aux canons de l'histoire de l'art « officielle ». Beaucoup des guides interprètes furent déconcertés par une conception de l'art baroque qui faisait autant de place aux représentations sociales et aux mentalités qu'à l'esthétique et aux techniques artistiques et architecturales. La dimension anthropologique, qui devait être première, a eu du mal à s'imposer. On la trouve surtout présente dans une publication scientifique (Cerclet, 1994), dans les propos de quelques guides interprètes et dans l'une des deux bases de découverte. Les *Chemins du baroque* sont en fait plutôt devenus les chemins de l'art baroque en Savoie, déclinaison locale d'un mouvement artistique qui couvrit une partie du monde chrétien. Ils se sont écartés de ce que proposait l'analyse anthropologique, c'est-à-dire la première expression populaire d'une modernité symbolique dans laquelle nous baignerions encore<sup>129</sup>.

Ce que nous montre l'évolution de ce projet, c'est le passage d'une conception patrimoniale fondée sur le lien entre l'objet et la société à une autre conception dans laquelle l'objet est devenu patrimonial en soi, non par le lien qu'il matérialise avec les gens, mais par le regard que des spécialistes ont porté sur lui. La patrimonialité ne lui est plus conférée par une contingence particulière, par la place symbolique qu'il peut avoir pour les habitants, mais elle est donnée de manière abstraite par la science et par la protection réglementaire. Tout se passe comme si on avait considéré que le baroque première version était un patrimoine « mou » (comme on dit une science molle) parce que trop social, qu'il fallait le « durcir » pour le rendre plus légitime, mais surtout pour le sortir de la contingence des lieux et du temps présent.

Nous avons là une piste d'analyse qui peut nous servir à mieux comprendre pourquoi aujourd'hui le conseil général et la FACIM ont, dans un premier temps, choisi de privilégier le patrimoine fortifié. Avec les *Chemins du baroque*, les responsables du département avaient élaboré une philosophie de l'action patrimoniale qui correspondait de près aux conceptions traditionnelles de la direction du Patrimoine du ministère de la Culture et d'une grande partie des professionnels de l'époque<sup>130</sup>. Le patrimoine de la Savoie était pour eux le résultat d'une sélection d'objets ou de bâtiments. Cette sélection, produite par le temps ou par un discours scientifique, allait permettre d'isoler dans une masse les spécimens les plus significatifs du point de vue de l'esthétique, de l'histoire de l'architecture ou de l'histoire de l'art<sup>131</sup>. Si, pour le rural, on avait choisi, comme le proposait l'architecte des bâtiments de France, de sélectionner quelques bâtiments ruraux sur la base des connaissances déjà acquises par différents services spécialisés (CAUE, SDAP<sup>132</sup>, Conservation départementale, service régional de l'Inventaire de la DRAC), éventuellement complétées par des études plus précises, puis de les protéger au titre des

---

francs au financement du projet.

129 Sur ce point, il faut cependant préciser que les choses bougent rapidement. On assiste depuis quelques années à un intérêt grandissant, chez le public, pour une compréhension plus globale et plus anthropologique des phénomènes artistiques, culturels ou techniques qui favorise une réelle évolution des contenus et des formes de la médiation culturelle. Concernant les Chemins du Baroque, plusieurs témoignages confirment que, pour un public de plus en plus large, c'est bien cette interprétation anthropologique du Baroque qui fait l'identité propre du circuit et son succès sur la durée.

130 Conception qui évolue par la force des choses : le succès annuel et grandissant des journées du patrimoine montre, s'il en était besoin, qu'une conception étroite du patrimoine est complètement débordée par la société.

131 Eventuellement du point de vue de l'ethnologie à partir du moment où elle accepte de réaliser ce travail de sélection contraire à beaucoup de ses principes méthodologiques actuels.

132 Service départemental de l'architecture et du patrimoine, placé sous l'autorité du préfet de département.

Monuments Historiques, peut-être aurait-il été plus facile de concevoir à la suite un projet touristique porté par le département : le patrimoine rural aurait été limité à des constructions, le nombre en aurait été fini, et le choix de ce qui est patrimonial aurait incombé au ministère de la Culture. Ainsi le personnel politique et administratif local était dégagé de la responsabilité de la sélection. On procédait de la même façon que pour le fortifié, mais ce faisant on coupait ce patrimoine de la société. On renvoyait son interprétation à une lecture plutôt folklorique, ou plutôt historique, et on répétait le processus mis en place pour le baroque, sans pour autant pouvoir justifier du caractère exceptionnel qui est le sien : même si celui de la Savoie est remarquable, beaucoup de régions françaises ont un patrimoine rural important et bien conservé ; ce qui fait la différence, c'est souvent la qualité du produit culturel et touristique, ou bien la dynamique collective d'appropriation<sup>133</sup>, bref des éléments plus sociaux et contemporains que strictement patrimoniaux.

*c- Le « durcissement patrimonial », des usages sociaux du passé à la production institutionnelle de symboles*

En nous appuyant sur ces trois expériences, conduites sur un même terrain par les mêmes acteurs publics, nous pouvons mieux comprendre comment le patrimoine est socialement et institutionnellement construit. Pour simplifier, on peut dire que, avant l'opération *Chemins du Baroque*, églises et chapelles étaient des lieux patrimoniaux pour quelques amateurs d'art baroque, mais surtout pour les paroissiens, pour les habitants des villages, éventuellement pour quelques amoureux de la montagne, même si chacun de ces groupes avait une conception particulière de la dimension patrimoniale des édifices. Dans ce cas, la procédure de reconnaissance par l'Etat et la mise en œuvre d'une politique touristique a proposé une lecture patrimoniale unique, homogène, elle a transformé ces lieux de culte populaires en un patrimoine « dur », désocialisé, atemporel, dans lequel la majeure partie de la population, qui a parfois exprimé son mécontentement, ne s'est pas immédiatement retrouvé. L'architecture militaire a été intégrée sans mal dans cette conception régaliennne à laquelle elle se prêtait par nature puisque très peu investie par les Savoyards et édifiée suivant des principes de construction savants. En revanche, le patrimoine rural, étant envisagé d'emblée dans une problématique plus anthropologique qu'architecturale, a continué à être perçu comme un patrimoine social qu'il n'était pas possible de réduire à une catégorie savante ou administrative. En ce qui le concerne, les interventions publiques devaient être particulièrement attentives aux enjeux locaux sociaux, économiques, culturels et politiques. Il n'était pas possible de suivre la politique volontariste que le conseil général avait appliquée à ses deux autres programmes de tourisme culturel.

Si l'on reprend nos analyses précédentes, il apparaît qu'il faut s'attacher à relier chaque objet au processus de son invention patrimoniale. La patrimonialisation est un processus social et politique qui, même s'il est orienté, sur la durée, par des dimensions idéologiques globales, s'inscrit chaque fois dans des contextes spécifiques qu'il faut analyser. Dans le cas qui nous intéresse, elle met face à face populations locales, institution départementale et services de l'Etat qui ont leurs intérêts propres et des conceptions particulières du patrimoine. La manière dont chacun envisage le patrimoine est alors à considérer dans la relation singulière qu'il fait entre le projet patrimonial et ses intérêts plus généraux. Nous avons vu que pour l'Etat, ce qui prime est une vision déterritorialisée du patrimoine parce que celui-ci participe d'une conception

---

133 C'est l'un des principaux enseignements d'une étude réalisée par le cabinet Prospective et Patrimoine, en 1998, sur la valorisation du petit patrimoine rural, pour le compte des directions régionales des affaires culturelles, de l'agriculture et de la forêt, et de la délégation régionale au tourisme de Rhône-Alpes.

unificatrice de la nation. Pour le conseil général, le patrimoine est d'abord un instrument de reconnaissance politique et symbolique qui doit lui permettre de se positionner autrement sur la scène nationale. Pour les habitants, les choses sont bien sûr plus complexes : les groupes sociaux se mobilisent plus ou moins, ils n'ont pas une conception globalement organisée et consensuelle de leurs intérêts. Cependant on perçoit, dans les réactions locales face aux trois projets, des indices qui laissent transparaître des manières cohérentes d'envisager l'usage du patrimoine : interrogations, dans un premier temps, parfois même méfiance des paroissiens et des prêtres vis à vis de la protection des églises et chapelles baroques parce qu'elle les dépossède partiellement de leur emprise sur les lieux ; désintérêt assez largement partagé pour le projet *Pierres fortes* ; intérêt plus visible pour la valorisation du patrimoine rural qu'on voit dans la mobilisation des milieux associatifs et des maires. Ce qui motive les gens sur ce dernier projet, c'est qu'il s'agit d'un patrimoine envisagé d'abord à travers son utilité, un patrimoine dont ils rapportent l'intérêt économique, social, environnemental à leur vie quotidienne.

Ainsi, il existe un caractère qui distingue entre eux les divers patrimoines que nous avons étudié, au delà des problématiques de l'identité qui ne sont pas notre propos, c'est le rapport à l'usage. Les paysages, les alpages, les vergers et les jardins potagers, l'urbanisme des villages, les façades des fermes ont une patrimonialité plus ou moins passagère qui n'a de sens qu'à travers les usages sociaux qui les produisent. Ce sont des patrimoines que la société reproduit plus qu'elles ne les protègent. A l'inverse, les fortifications, une fois validées par la science et labellisées par l'Etat, sont ointes d'une patrimonialité irrévocable au même titre que les châteaux forts. Sans usage, les forts restent patrimoniaux. Sans usage, fermes et jardins, dont la temporalité est celle du quotidien, peuvent disparaître. Pour transformer ceux ci en ceux là, on extrait métaphoriquement les objets de leur contexte social et temporel pour les réintroduire dans un nouveau champ interprétatif, celui de la collection de musée ou de la collection d'édifices. C'est l'opération qui a prévalu pour le baroque, ce qui a permis à des bâtiments reconnus pour être des lieux de cultes populaires, tant dans leurs usages que dans leurs décors, de devenir des lieux de cultes patrimoniaux dont la pérennité est dès lors de la responsabilité de la puissance publique.

Deux notions sont ainsi essentielles pour comprendre la patrimonialisation : la manière dont elle s'inscrit dans des ensembles d'usages, d'intérêts et d'investissements collectifs ; et la place qui est faite au processus, celui ci essentiellement politique et symbolique, que nous avons qualifié de « durcissement ». Celui ci sort l'objet patrimonial de son contexte sociétal pour l'inscrire dans un autre univers de sens. On voit qu'en nous intéressant au patrimoine sous ses formes objectivées, c'est à dire après qu'aient opéré les processus de patrimonialisation, on peut distinguer deux types de patrimoines dont la comparaison fait ressortir les valeurs sociales et symboliques respectives. L'ensemble des objets patrimoniaux peuvent ainsi être analysés suivant leur « dureté » selon qu'ils sont plutôt « sociaux » ou plutôt « institutionnels ». Ce « durcissement » que produit la patrimonialisation qu'on peut qualifier d'institutionnelle, confère virtuellement à l'objet patrimonialisé de nouvelles qualités : inaltérabilité, parfois inaliénabilité, fixité des formes. Cette patrimonialisation « institutionnelle », c'est à dire produite par les pouvoirs publics et inspirée par l'Etat, est une forme de désocialisation qu'accompagne une transformation sémantique et symbolique : l'église, le fort ou la ferme classés intègrent alors une nouvelle catégorie d'édifices, définie par la réglementation et encadrée par la loi. Ils deviennent l'affaire, d'abord, des pouvoirs publics, particulièrement celle de l'Etat et de ses représentants. Symboliquement, ces objets patrimoniaux seront considérés comme « éternels », ayant vocation à l'universalité, suivant la philosophie qui sous-tendait dès le 19<sup>ème</sup> siècle les règles édictées pour leur conservation. Pour leur part, les patrimoines sociaux, ceux dont la patrimonialisation ne s'inscrit pas dans une rupture d'usage ou de sens, apparaissent fragiles, mobiles, fluctuants. Leur

valeur est essentiellement locale et contingente à une situation sociale et historique donnée.

Ces deux types de patrimoine renvoient à ce que nous montrions au début de notre propos. Eglises et chapelles baroques ont été constituées en un patrimoine fait pour durer hors des contingences sociales ou locales auxquelles il est de moins en moins identifié. Il ne s'agit plus vraiment d'églises et de chapelles baroques de Savoie, mais, tout simplement, de patrimoine baroque. Même si, au début de son élaboration par le monde savant et par les institutions spécialisées, ce patrimoine était bien de quelque part, les édifices ayant été construits par des artisans locaux, décorés par des peintres du pays, les lieux de culte fréquentés par des paroissiens, même si retables et peintures murales peuvent être interprétés comme des déclinaisons vernaculaires d'un art baroque savant, une fois la patrimonialisation lancée le processus les coupera des autres bâtiments des villages. Cette forme de patrimonialisation est fondée sur la sélection et le classement qui isolent des édifices puis en changeant le sens et la valeur. Nous avons vu que le patrimoine fortifié procédait de cette même logique, les fortifications étant déjà, pour l'essentiel, des bâtiments à part. De son côté le patrimoine rural était sur une logique de patrimonialisation essentiellement sociale. Avant d'être reconnu par les spécialistes, il était un bien commun des habitants. Un bien aux limites mal définies parce qu'en perpétuelle négociation entre voisins ou entre usagers, un bien dont le sens est en continuité directe avec l'usage : un jardin, même patrimonial, produit des légumes ; et une ferme, même si elle n'abrite plus d'exploitation agricole, continue d'être habitée.

Partant de l'exemple savoyard, on peut étendre notre hypothèse de l'usage et du durcissement institutionnel à bien d'autres phénomènes de patrimonialisation. Toutes les formes de patrimonialisation ne sont pas identiques, et les objets qui en résultent doivent être analysés en en tenant compte. Les uns, patrimoines « pour l'éternité », peuvent être compris comme appartenant à un ensemble de symboles dont le nombre doit être forcément limité, symboles qui représentent l'unité du groupe, sa permanence dans l'histoire, son enracinement collectif. Ce sont les monuments qui, autrefois, servaient à perpétuer la mémoire d'un grand événement<sup>134</sup> comme le rappelle Françoise Choay (1994). Aujourd'hui, sous le nom de Monuments historiques, ils sont là pour signifier la continuité de la collectivité à travers le temps et malgré les soubresauts de l'histoire. Pour constituer ce patrimoine emblématique, on va privilégier des édifices qui ont d'emblée une dimension symbolique : en France, ce seront des églises, des châteaux, des ruines romaines, des maisons de grands hommes. Mais ce peuvent être aussi des « nouveaux patrimoines », selon la critériologie du ministère de la Culture, nouveaux renvoyant à une époque certes passée, mais récente, dont les témoignages bâtis sortent des canons de l'histoire de l'architecture : vestiges de la révolution industrielle, traces des débuts du modernisme architectural, œuvres de grands architectes... On comprend aisément que ces objets et édifices doivent conserver leur forme, parce que l'essentiel de leur sens se résume dans leur matérialité. Le patrimoine sera restauré, éventuellement transformé et réhabilité pour être au plus près d'une forme jugée idéale (qui n'est pas toujours la forme d'origine, mais toujours la forme d'une origine). Les autres, patrimoines « mortels », du moins tant qu'ils n'ont pas rejoints la première catégorie, sont des ressources héritées (ou envisagées comme telle) de la génération ou de l'époque passée. Ils sont utilisés par un groupe social pour perdurer et se reproduire, et pour cela ils doivent s'adapter aux nécessités du temps, être malléables, interprétables et appropriables par la société. Patrimoines utiles autant que symboliques, ils gardent le plus souvent une fonction économique et sociale encore bien réelle : traditions rituelles, produits de terroirs, pratiques

---

134 Sous sa forme contemporaine, c'est le monument aux morts des places de villages.

horticoles, maisons d'habitation... Ils serviront, au contraire des premiers, à marquer une différence, à construire un collectif distinct du collectif voisin. C'est un patrimoine qui prend tout son sens dans les rapports sociaux, il sera la base d'un échange économique et symbolique avec le voisin, héritier (ou se prétendant tel) d'un autre patrimoine. On pourrait le qualifier de patrimoine d'opportunité puisque sa vocation s'inscrit dans les contingences de l'échange social.

Cependant, ces deux formes de l'objet patrimonial ne sont pas des catégories figées. Elles se construisent dans une dynamique sociale et politique qui se développe entre la production symbolique de l'identique et celle de la diversité. Même si elles opèrent comme deux modèles antithétiques, elles ne sont pas d'un point de vue empirique, irréductibles l'un à l'autre, comme l'exemple des édifices culturels baroques de Savoie nous l'a montré. Ce sont plutôt démarches qui se distinguent, se rapprochent, se complètent, se recouvrent parfois. Patrimoine fortifié et patrimoine rural nous ont montré qu'il existait clairement deux logiques de patrimonialisation distinctes, mais nous avons bien noté qu'au début du projet de valorisation touristique du patrimoine baroque, les jeux de la patrimonialisation n'étaient pas faits, que églises et chapelles auraient fort bien pu être réappropriées par les habitants et rester un patrimoine plus social qu'institutionnel et savant. La question se pose donc de savoir comment sont liés les deux processus décrits et les objets qu'ils transforment. On relève que les phénomènes que nous avons analysés ont des points communs avec la construction idéologique et sociale des catégories du savant et du populaire telle que Claude Grignon et Jean Claude Passeron (1989) l'avaient analysée à partir de la littérature. En appliquant leur analyse critique de la notion de culture populaire à notre objet, on pourrait dire que les objets patrimoniaux dits populaires ou vernaculaires, qui forment l'essentiel du patrimoine rural, sont en fait des constructions symboliques et sociales également validées par des savants (le comité de pilotage) et par la société dominante (le succès public de ces patrimoines n'est pas à démontrer). Mais, cependant, l'ensemble de la démarche qui vise à leur donner un statut patrimonial suit un processus de distinction sociale par la culture et par l'art qu'on retrouve en bien d'autres lieux. Il est frappant, en effet, de constater que ce type de patrimoine, qu'on devrait écrire au pluriel parce qu'il est associé à l'histoire singulière d'un groupe social, est évoqué dans des situations de domination sociale ou historiques et très rarement pour les groupes dominants : c'est ici le patrimoine des paysans ou des artisans, ailleurs celui des ouvriers ou des immigrés ; il est rural, villageois, technique, ethnique ou communautaire. En revanche le patrimoine qu'on écrit parfois avec une majuscule et toujours au singulier, le patrimoine validé par l'histoire de l'art, est l'héritier des œuvres qui furent produites pour la puissance publique ou pour des personnages fortunés qui pouvaient faire vivre artistes et architectes. Il n'est suivi d'aucun qualificatif de caractère sociologique ou géographique. Lorsqu'on parle du patrimoine des avocats, des chefs d'entreprises ou des hauts fonctionnaires, on pense à leur fortune, aux œuvres d'art qu'ils possèdent et à leurs propriétés historiques. Il ne viendrait pas à l'idée qu'il pourrait s'agir de leurs coutumes, d'usages consacrés par la tradition, de savoir-faire et de rituels transmis avec plus ou moins de secret au sein d'une corporation. Ainsi le patrimoine artistique et de l'architecture savante se particularise dans le vaste ensemble patrimonial par ses modes de production puis de protection, sa protection conduisant à perpétuer des formes de distinction sociale.

En définitive, ce qui distingue une forme patrimoniale de l'autre (le « dur » par rapport au « mou », le légitime par rapport à l'illégitime, l'artistique par rapport au social etc.) va dépendre de ce qu'on en attend. Tout objet patrimonial est socialement construit par le regard qu'on lui porte, sa patrimonialité est donc étroitement liée à l'identité de celui qui la déclare. C'est pourquoi l'invention de « nouveaux patrimoines », reconnus après le « durcissement » par opéré par l'institution publique qui va les extraire des pratiques sociales communes, tient plus à la

signification que les « faiseurs » de patrimoine patentés leur octroient qu'à leur éventuelle fonction sociale et symbolique pour la population qui peut s'en estimer légataire. Toute l'histoire du patrimoine s'est construite ainsi, depuis la Révolution qui a conçu la notion de patrimoine public pour protéger les biens de l'église du vandalisme, jusqu'à la concordance répétée entre les crises sociales et les (re)découvertes des patrimoines vernaculaires. L'exemple de la politique patrimoniale dans le département de la Savoie illustre parfaitement cette dimension très conjoncturelle et politique du patrimoine, et montre comment peut se faire la mutation d'une forme patrimoniale à l'autre.

## **5-Le fil de la mémoire et la rupture patrimoniale**

### *a- les villes travaillent leur passé*

Nous avons vu que la mémoire collective était d'abord une pratique sociale de la mémoire, qu'elle était liée tant aux processus d'incorporation des souvenirs, aux contextes du moment, qu'au contexte et aux formes de la médiation. C'est ce que nous avons appelé le « double lien » de la mémoire. Dans ces conditions, dans nos sociétés de communication généralisée, le poids des médias et celui des politiques publiques sont déterminants. La mémoire devient une ressource culturelle pour repenser politiquement la ville, les relations entre les hommes, les liens au territoire et au collectif. Nous avons également perçu que la mémoire fonctionnait dans une forme de continuité symbolique avec l'événement, avec la source de l'anamnèse. Même si l'oubli est souvent nécessaire pour que la mémoire puisse se construire, le discours de mémoire vise à ramener le passé dans le présent, à édifier le lien entre les temps vécus. Concernant le patrimoine, les choses sont un peu différentes. Le patrimoine est également un discours sur le passé mais un discours distancié. Le patrimoine met à distance le passé en le fixant par des procédures de préservation ou de protection. Qu'il soit produit par les institutions publiques, ou qu'il soit utilisé comme instrument de développement par les acteurs sociaux, le patrimoine est d'abord un contenu, matériel ou immatériel, qu'on cherche à perpétuer. Nous avons montré, à travers l'exemple des politiques patrimoniales en Savoie, ou dans la vallée du Gier, le rôle éminent que jouaient les politiques publiques dans la patrimonialisation. Ces politiques publiques produisent ce que nous avons exprimé sous la formule du « durcissement patrimonial » en décontextualisant le patrimoine, en le rendant irrévocable. Cependant, et c'est un paradoxe qu'il faut souligner, compte tenu du rôle de plus en plus grand qu'il joue dans l'économie locale et touristique, on peut aussi se demander si le patrimoine n'est pas une projection dans l'avenir, plutôt qu'une forme cristallisée de la nostalgie.

Comment acteurs sociaux et politiques publiques articulent-ils patrimoine et mémoire ? Reprenons notre mise en perspective sur le terrain de la ville où, nous l'avons vu, le passé tient une place toujours plus importante dans les politiques publiques. On ne se contente plus de réhabiliter les quartiers anciens, les bâtiments publics et les églises. Après la mise en œuvre des politiques patrimoniales classiques qui privilégiaient le bâti, on a cherché à associer les habitants aux procédures de requalification de leurs « lieux de vie » en s'appuyant sur leur mémoire, en valorisant l'histoire particulière qu'ils ont entretenue avec la ville. Cependant que d'autres lieux, pourtant tout autant chargés de mémoire et d'histoire locale, étaient rasés pour laisser la place à des programmes immobiliers : dans le grand chantier de l'aménagement urbain, les responsables municipaux opèrent des choix sur les "quartiers mémoires" "bon à conserver", sans que les raisons de ces choix n'aient toujours beaucoup à voir avec les questions de mémoire ou d'histoire, mais plus peut-être avec les opportunités de la politique sociale ou urbaine (Plan Urbain, 1997).

La patrimonialisation de la ville n'est cependant pas une chose tout à fait neuve : l'histoire locale s'est souvent exprimée dans la dénomination des rues, dans les musées, à travers les études des associations d'érudits, dans l'édification de monuments commémoratifs (Choay, 1992). Comme l'indiquait Dominique Poulot (in Davallon, 1986), la ville du 18<sup>ème</sup> siècle était déjà une ville-exposition qui s'enorgueillissait de ses monuments. L'une des dimensions nouvelles de ces opérations publiques, qui nous intéresse ici, est le rôle central donné à l'animation et la place d'un discours qui prétend promouvoir la participation des habitants dans les processus de requalification. Tout est fait comme si chacun pouvait trouver sa place dans une histoire commune, et chaque quartier participer à la dynamique urbaine sans tourner le dos à ce qui a pu faire sa spécificité. Le travail sur la mémoire vise à redonner du sens aux pierres et aux rues de la cité, à rendre à la ville ses facultés d'intégration sociale, sa capacité à être un creuset des échanges culturels, un laboratoire des innovations sociales. L'exemple de Saint-Martin-d'Hères est loin d'être unique.

Réfléchissons à ce qui peut apparaître comme un engouement récent des collectivités, et plus largement des citoyens, pour un passé souvent mal connu, parfois mythifié comme on l'a vu, et pour sa publicisation sur fond d'intervention sociale. Que nous disent ces politiques culturelles de la façon dont le passé est convoqué pour dire ou pour transformer la ville ? Lorsqu'on passe de la défense d'un quartier ancien par une association d'habitants qui lutte contre un projet de rénovation à la transformation du quartier réhabilité en zone touristique (Authier, 1994), lorsqu'on réinvente des fêtes traditionnelles avec costumes anciens, défilés et musique folklorique tout en négligeant les marchés et les boutiques, lieux symboliques s'il en est de la sociabilité urbaine, ne contribue-t-on pas à remplacer la mémoire vive de la ville par un patrimoine de façades ? Lorsqu'on recherche avec les habitants les moments forts de l'histoire locale pour les transcrire dans un ouvrage ou dans une pièce de théâtre comme nous l'avons vu à Saint-Martin-d'Hères, ne risque-t-on pas de figer la mémoire, de la magnifier, et au bout du compte de l'assécher ? N'y a-t-il pas finalement contradiction entre les identités des groupes sociaux et ces formes contemporaines de l'expression sociale, culturelle ou artistique qui relèvent largement du contrôle de l'espace public ?

La constitution de la ville en espace de mémoire est indissociable des enjeux politiques et sociaux qui ont fait naître cette mémoire, de ceux de sa restitution en chose publique. Or, cette mémoire se transmet à travers des cadres qui sont socialement déterminés et qui ne sont pas partagés par tous, comme nous l'a appris Halbwachs. La ville-mémoire que les institutions et les pouvoirs municipaux constituent comme réserve de sens, historique, esthétique, devient la matière à des projets culturels à destination d'un public touristique venant d'ailleurs, et aussi d'un public local sensé venir y trouver une forme de ressourcement patriotique. Mais qu'est ce que les habitants se réapproprient réellement dans ces manifestations qui gommant le plus souvent les conflits passés qui sont indissociables des identités collectives, les contradictions de la succession des politiques urbaines, mais aussi les résistances à cette quête "officielle" de la mémoire ? Peut-on construire une même mémoire de la ville partageable par tous quand on sait qu'à Rive de Gier ou à Saint-Chamond<sup>135</sup> l'histoire s'est faite dans le conflit récurrent entre syndicats ouvriers et patronat ? Que la grande majorité de la population locale se juge victime et non pas actrice des phases les plus récentes cette histoire industrielle ? Quelle mémoire commune est possible dans un quartier de Lyon où se côtoient commerçants Pieds-noirs et immigrants algériens dont les pères

---

<sup>135</sup> Supra, partie 2, chapitre 3b

respectifs sont venus d'Algérie dans les années soixante après s'être souvent opposés dans la guerre de libération<sup>136</sup> ?

Tout travail sur la mémoire et le patrimoine de la ville renvoie aux fonctionnements et aux représentations collectives de ses acteurs et à l'inscription territoriale des fonctions et des valeurs urbaines qui participent à la manière de gérer la ville : on pourrait dire, pour aller vite, que l'histoire appartient à la cité, histoire des grands hommes, histoire politique, histoire artistique qui lie la ville à la construction de la Nation à travers le mouvement des hommes, des idées, des capitaux ; que le patrimoine témoin de l'histoire, les monuments, les cathédrales marquent le centre ville et sont des signes de la participation de la ville au grand mouvement de la « civilisation » ; et que la mémoire collective est le lot des quartiers et des périphéries dans lesquelles se perpétueraient des cultures particulières : nous avons dit qu'il était plus difficile d'évoquer la mémoire collective des groupes sociaux socialement ou culturellement dominants. Les formes du discours sur le passé marquent différemment les espaces urbains.

De manière plus générale, dès lors que les objets, les lieux, les traces de la mémoire et du patrimoine sont rendus publics, ils sont constitués comme signes extérieurs de l'identité urbaine, ils sont manipulés, transformés afin d'asseoir le discours sur le passé sur la relation singulière de la ville avec le monde. Ce fut déjà le cas au 17<sup>ème</sup> siècle, quand la Maison carrée de Nîmes fut l'un des premiers monuments dont la sauvegarde préoccupa les autorités publiques. Comme de nombreux vestiges gallo-romains, elle faisait office de carrière pour la construction de la ville. Et c'est bien parce qu'ils avaient ce nouvel usage qu'on s'est soucié de la sauvegarde de ces édifices. Ce n'étaient plus des arènes, des temples ou des théâtres. Ce n'est pas non plus comme nîmois que ces édifices suscitèrent l'intérêt, mais parce qu'ils évoquaient Rome et les liens entre la ville et l'Antiquité. Avec la protection, l'objet matériel reste le même, mais sa réalité devient autre. La protection des édifices gallo-romains de Nîmes est un discours culturel sur la ville, il transforme les édifices en signes, en repères devrait-on dire, autour desquels est reconstruit l'espace de la ville pour la mettre en conformité avec cette image nouvelle qu'on veut lui donner. On projette ainsi sur la réalité une relation particulière entre l'espace et l'histoire qui n'est pas celle que connaissent ou que vivent les habitants. Comme le discours religieux avant lui, le discours patrimonial réorganise l'espace et fabrique des territoires auxquels on assigne de nouvelles fonctions pragmatiques et symboliques : d'autres repères, d'autres limites se surajoutent aux précédentes, et un sens nouveau est donné qui n'est produit non plus par les usages, par l'héritage ou par les signes du pouvoir, mais par l'évocation d'un ordre abstrait, atemporel et délocalisé, celui d'une histoire universelle qui a eu le bon goût de laisser ici ou là quelques reliefs.

On peut cependant se demander dans quelle mesure les habitants sont véritablement en mesure d'intervenir sur l'appropriation publique du passé. Dans les situations que nous avons utilisées pour illustrer nos propos, les acteurs sociaux semblent assez démunis dans les processus de patrimonialisation et de publicisation de la mémoire collective. Ce que nous montre l'exemple de la vallée du Gier, c'est finalement que pour qu'une opération patrimoniale réussisse, il faut que les pouvoirs publics s'en mêlent, et plus que ça. C'est plutôt du côté du privé, dans la construction de la patrimonialité des objets domestiques ou des maisons que les acteurs sociaux semblent les plus présents, c'est à dire dans les lieux consacrés au patrimoine familial, temples du « fétichisme » patrimonial selon Capdevielle<sup>137</sup>. C'est qu'aujourd'hui mémoire collective et

---

<sup>136</sup> Supra, partie 1, chapitre 2b

<sup>137</sup> Supra, partie 2, chapitre 1c

patrimoines sociaux sont des thèmes importants des politiques publiques, tant urbaines que rurales, bien au delà des cercles du ministère de la Culture ou des adjoints chargés de la culture dans les municipalités. Parmi les nombreuses questions que nous devons poser, il en est deux, pour ce qui concerne la ville, qui méritent particulièrement l'attention. La première, parce qu'elle intègre les modes de constitution de la mémoire et du patrimoine au fonctionnement social plus général de la cité, est de savoir quelle est la capacité des phénomènes de publicisation de la mémoire et du patrimoine, en particulier à travers le développement de projets culturels, à construire du lien social ? la seconde, parce qu'elle interroge particulièrement le politique dont nous avons à plusieurs reprises signalé le poids, est d'interroger leur influence sur le jeu difficile des relations entre les territoires urbains, en particulier entre les périphéries et le centre ?

#### *b- Le projet culturel et le territoire urbain*

Afin que les mémoires collectives puissent être sources d'échanges entre les habitants, et entre les habitants et l'extérieur, pour qu'elles soient créatrices de liens sociaux ouverts sur la ville, il est devenu fréquent de favoriser les moments de partage autour de projets culturels dont la promotion se fait généralement par la presse locale, municipale ou gratuite. La mémoire « brute », les souvenirs qui n'ont pas été retravaillés avant d'être mis en public peuvent être difficile à partager. L'expression publique de la mémoire collective impose non seulement la sélection des sujets, mais aussi le choix d'un langage qui soit adapté à la création culturelle afin que le public extérieur ait accès à une culture locale forcément faite d'événements, d'habitudes, de rencontres qui ne trouvent leurs significations que dans un quotidien banal, essentiellement tourné vers lui-même. La mémoire collectée et la mémoire présentée, mises en public, ne parlent jamais vraiment des mêmes choses. La mémoire n'est jamais une donnée brute, elle est affaire de contextes d'énonciation qui sédimentent sans vraiment s'annuler. La compréhension de l'autre peut provenir d'une longue imprégnation qui, progressivement, amène à connaître les codes sociaux qui permettent d'être reconnu, elle peut aussi passer par cette forme de stratagème qu'est le projet culturel qui transcrit, modèle, codifie en un langage plus universel les petites histoires locales, les coutumes infimes que partagent les habitants. Le projet culturel est une forme de catharsis qui met la mémoire à distance, il opère cette « exemplarité » qu'évoque Todorov en changeant la mémoire en fiction. Il peut alors permettre l'appropriation collective des traumatismes de l'histoire. Le livre, la pièce de théâtre, l'exposition romancent les souvenirs pour que le public puisse approcher les sensations qu'ont connues les protagonistes. Il est nécessaire de passer du système de codage et du langage qui sont ceux des chercheurs et des spécialistes à d'autres qui sont ceux de la communication culturelle car, entre le scientifique et le culturel, on a affaire à deux modes d'échange symbolique différents qui ne sont pas destinés à s'adresser aux mêmes publics (Davallon, 1999).

Cependant, l'expression culturelle de la mémoire collective peut conduire à la figer. Nous avons vu que la mémoire collective nourrit et se nourrit des échanges verbaux, qu'elle propose des interprétations du monde contemporain à la lumière de l'expérience passée, qu'elle est un système de repères qui évolue sans cesse. Même s'il y puise une partie de sa signification, elle est différente du patrimoine qui est plutôt du côté de l'immuable, de l'inaliénable, voire du sacré.

Si l'on en croit bien des propos politiques ou institutionnels, l'un des grands enjeux de la valorisation de la mémoire collective et de l'histoire locale est de constituer une certaine autonomie culturelle des espaces urbains périphériques, considérés à tort ou à raison comme marginalisés, en situant la charge symbolique de la vie quotidienne au niveau de celle des grands éléments du patrimoine institutionnel de la cité. Une citation, entre mille autres exemples qui pourraient être rapportées, du préfet de la région Rhône-Alpes, en avant propos d'un ouvrage

publié conjointement par la DRAC et le FAS<sup>138</sup> de la région Rhône-Alpes : « Ce travail collectif sur les mémoires servira sans doute à penser nos villes du XXI e siècle, loin des utopies du passé qui organisèrent une cité homogène et fermée, et en prenant en compte la diversité des cultures et de groupes sociaux qui construisent la richesse de nos villes »<sup>139</sup>. Ce qui est explicitement évoqué, c'est qu'un travail sur les représentations ou constructions sociales du passé est susceptible de transformer le fonctionnement de la ville actuelle ou à venir. La mémoire collective - mais on pourrait tout autant parler de patrimoines sociaux - pourrait remettre en question l'échelle de valeur des jalons de pierre qui marquent l'histoire urbaine, et ainsi sa mise en projet culturel et social aurait le pouvoir de réévaluer les hiérarchies anciennes héritées, elles aussi, de l'histoire.

On comprend bien que l'enjeu véritable n'est pas celui là. On voit mal un préfet signer un texte qui promet une forme de révolution sociale urbaine : si l'ancienne usine est considérée comme un lieu symbolique au même titre que la cathédrale, si la cité ouvrière est pourvue du même intérêt urbanistique que le quartier ancien, si la mémoire communautaire devient constitutive de l'histoire de la ville au même titre que l'histoire politique de ses édiles, alors l'ordre symbolique sur lequel se fonde l'histoire de nos ville serait bouleversé. Laisser croire qu'on puisse régler la « crise de la territorialité » de la ville française (Roncayolo, 1990) en faisant que les périphéries, géographiques ou sociales, comptent autant que le centre relève du leurre ou de l'utopie, sinon de la révolution politique et sociale ce qu'on envisage mal sous la plume d'un représentant de l'Etat. Il faut donc poser les questions un peu autrement, en laissant de côté toute forme plus ou moins larvée de messianisme de la mémoire, en examinant de manière plus pragmatique les effets de ce recours si fréquent au passé pour penser la ville d'aujourd'hui.

Ces opérations participent-elles véritablement d'une recomposition symbolique des territoires urbains comme l'affichent souvent leurs promoteurs ? Sont-elles des facteurs de construction d'une urbanité plus impliquée ? Permettent-elles de substituer aux liens dans la ville des liens à la ville ? Derrière les discours sur la mémoire collective ou le patrimoine local qu'on invente, au sens où les archéologues ou les chercheurs de trésors inventent des vestiges enfouis sous le sol, se pose également la question de l'identité des groupes sociaux constitutifs de la population urbaine. Or, si on s'est parfois contenté de rechercher dans les quartiers le village urbain idéalisé, avec le risque de prendre la ville pour une mosaïque spatiale anomique, nous savons que la question d'une hypothétique identité urbaine est à comprendre dans la relation instituée avec la centralité. Le quartier périphérique, la ville de banlieue, sont dominés par la ville centre où réside le pouvoir politique et économique, ce que montre en creux les politiques patrimoniales de Saint-Martin-d'Hères et Echirolles. Patrimoines sociaux et mémoires collectives sont certes des composantes vitales, stratégiques de la ville contemporaine car ils donnent sens et valeur à l'espace urbain, dans la perspective engagée par Halbwachs pour la mémoire, et poursuivie depuis (Gourdon, Perrin, Tarrius, 1995), mais ils ne créent pas une ville uniforme, sans hiérarchies : ils sont des déclinaisons contemporaines d'une polarité urbaine qui se transforme, mais se maintient globalement. A l'occasion, patrimoines et mémoires viendront aussi conforter des stratégies économiques et touristiques nouvelles, ce qui était par exemple le vœu du CERPI, ou bien ils vont se substituer aux politiques sociales défailtantes.

---

<sup>138</sup> Fonds d'action sociale

<sup>139</sup> *Villes, patrimoines, mémoires. Action culturelle et patrimoines urbains en Rhône-Alpes*. 2000, s.l., La Passe du vent.

Nous avons vu qu'à Saint-Martin-d'Hères, la mise en public de la mémoire passait par une forme de patrimonialisation à des fins de reconstruction du lien social et de recomposition du territoire communal. En approfondissant l'analyse, on peut identifier des liaisons spécifiques entre les différentes formes que prend le patrimoine et le rôle qu'il joue dans la définition des territoires. On peut ainsi distinguer ce qu'on destine à devenir patrimoine, édifices, archives, lieux... qui auront vocation à "faire patrimoine" et à signifier l'identité communale globale ; c'est un patrimoine de nature surtout institutionnelle et savante, éventuellement validé par l'Etat, un patrimoine reconnu et géré par les pouvoirs publics qui, pour le construire, utilisent peu la ressource de la mémoire collective sauf si elle permet d'identifier des emblèmes qui seront des symboles forts de l'identité collective. Et puis nous avons pu reconnaître des patrimoines qui étaient surtout appropriés par les acteurs sociaux, productions collectives qui se transmettaient socialement, dont le contenu est proche de la définition qu'on a pu donner du patrimoine ethnologique. Certains thèmes de la mémoire qui illustrent l'histoire collective des habitants, et se construisent beaucoup plus sur des souvenirs localisés au niveau du quartier, où à l'extérieur des limites communales, à Grenoble en particulier, que sur une histoire spécifiquement communale viendront abonder ce que nous avons appelé le patrimoine social. D'un côté on est plutôt du côté des procédures et du juridique, de l'autre on est plutôt du côté du social et des processus.

Cependant, dans aucune des deux communes nous ne sommes face à une édification patrimoniale fortement structurée à partir d'une institution (le musée) ou d'une procédure contraignante comme on peut le voir lorsque la patrimonialisation s'organise autour de la protection d'un quartier ancien. Même si la patrimonialisation tend à officialiser certains objets, certains édifices, certains moments de l'histoire locale, ce n'est pas en priorité à destination d'un public extérieur, plutôt touristique, mais plutôt pour reconstruire un lien entre les habitants. Nous ne sommes pas non plus dans la théâtralisation de la mémoire telle qu'on peut la voir à l'occasion de certaines grandes fêtes dont les objectifs parfois ambigus ont pu être signalés. La conservation, le tourisme dit culturel et la politique de notoriété ont à priori peu de place dans ces programmes qui privilégient la réactivation des liens sociaux et le désenclavement des espaces urbains. Si on peut parler d'un processus de réhabilitation, il s'agirait alors plutôt d'une "réhabilitation symbolique" visant à associer les habitants à une appropriation publique de l'espace historicisé de la ville (Althabe et alii, 1984).

La distinction entre une forme plus institutionnelle et une forme plus sociale du patrimoine, nous permet cependant de reposer de manière un peu plus précise la question évoquée plus haut de la relation entre patrimoine, urbanité et territoire. Si l'on examine en détail où se trouvent patrimoines « sociaux » et patrimoines « institutionnels », des différences notables apparaissent. Certes, le patrimoine est aujourd'hui dans toute la ville, et on peut, sur le papier, défendre l'idée que l'actuelle patrimonialisation est un phénomène de démocratisation culturelle (Beghain 1999). Cependant, on perçoit bien que les enjeux sont plus complexes : quelle grande ville s'est jamais intéressée au patrimoine « social » de son centre ou de ses quartiers huppés ? Nous le disions plus haut en évoquant l'ethnologie, ces patrimoines sociaux sont le champ clos des catégories populaires ou immigrées de la société, et si des édifices sont remarqués dans les banlieues, c'est généralement qu'ils ont été les œuvres d'architectes connus. Quand la banlieue accède au patrimoine « institutionnel », c'est généralement à travers les œuvres « savantes » qu'on y trouve éventuellement. On peut ainsi se demander si ce statut finalement ambigu du patrimoine de la banlieue ne révèle pas notre difficulté à penser l'espace urbain autrement que comme un espace de ségrégation ? Touristes et habitants savent bien où est le patrimoine de la ville, celui qui est présent dans les guides touristiques (le "vrai" patrimoine, celui qui ne fait pas de doute), dans les palais, dans les musées, dans les églises. Mais sait-on où s'exprime le

patrimoine des périphéries ? La question elle-même n'est-elle pas incongrue, et on pourrait la prolonger : les périphéries urbaines ont-elles donc vraiment un patrimoine ? Ont-elle même une histoire ? Lorsque Saint-Martin d'Hères revendique aujourd'hui son passé et construit son patrimoine, n'est-ce pas aussi pour échapper à ce qualificatif de banlieue qui lui colle ?

Dans cette perspective, jusqu'où on peut territorialiser la mémoire collective ? Françoise Zonabend (1980) nous dit, après Halbwachs, que la mémoire collective nous permet de construire un ensemble de repères partagés pour nous situer collectivement dans l'espace et le temps. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait systématiquement homologie entre un groupe social et un territoire qu'il reconnaît. Si à Echirolles existe un lien étroit entre la commune comprise dans ses limites territoriales et le souvenir collectif de sa libération, à Saint-Martin-d'Hères ce lien semble beaucoup plus complexe à saisir à cause de l'absence de ce qu'on pourrait appeler un « événement fondateur » qui serait encore présent dans les mémoires. En outre, dans les deux cas, nombre des lieux de mémoires des habitants sont inscrits au plus profond de la ville de Grenoble où ils se rendent pour leurs loisirs, pour travailler, dans des jardins publics qui ont accueilli leurs premiers amours, ou dans des campagnes éloignées où ils font des sorties dominicales. Il faudrait évoquer les terrasses de café où se retrouvent pour draguer les jeunes urbains, mais aussi les marchés, lieux de mémoire que partagent forains, paysans et habitants des villes, les locaux de la Préfecture ou du Consulat pour ce qui concerne les immigrés et bien d'autres encore lieux du quotidien qui ne sont pas forcément circonscrits dans les limites territoriales des communes. En fait, la mémoire collective tisse un réseau de souvenirs partagés entre des lieux plus qu'elle ne permet de construire les limites d'un territoire. En cela elle est un support essentiel de sociabilité et d'appropriation de tout l'espace urbain, indistinctement des limites communales.

Cette patrimonialisation nous interroge de manière plus générale sur les enjeux sociaux de la construction du passé. Les enquêtes dans la cité de la Villeneuve à Echirolles ont montré que la référence au quartier variait suivant les interlocuteurs : pour certains, en particulier les jeunes, l'espace de référence était l'immeuble, comme cela a été maintes fois montré ailleurs. Le quartier tel que défini par la municipalité n'avait pas vraiment d'existence d'un point de vue anthropologique. Sur Saint-Martin-d'Hères, l'apparente cohésion de la mémoire collective semblait être plutôt le fruit de l'ancienne activité industrielle ou des souvenirs des pratiques communautaires passées que de pratiques sociales encore vivantes. Peut-on dès lors évoquer une mémoire collective d'un quartier ou d'une commune qui soit aujourd'hui autre chose que l'agrégation de mémoires parcellisées alors que le projet culturel a une vocation inverse, celle de proposer une histoire collective présentée comme une synthèse dans laquelle chaque habitant est invité à se reconnaître ? Le passage d'une culture "populaire", qui était celle de la ville ouvrière disparue, à une culture "organisée" (pour reprendre le terme de Habermas) à travers le projet culturel soutenu par la municipalité ne porte-t-il pas en germe le délitement de la mémoire collective lorsqu'elle est institutionnalisée sous la forme d'un patrimoine local (en plus des ouvrages, Saint-Martin-d'Hères constitue une banque de données sur l'histoire locale) dont le vecteur ne sera plus la parole publique des habitants, mais l'institution municipale qui l'a légitimée ? Il y a contradiction entre le désir de promouvoir la mémoire collective qui est fluctuante, changeante, qui se nourrit d'abord des échanges verbaux, et la réalisation d'un produit patrimonial, établi une fois pour toutes, dont nous savons qu'il fonctionne sur d'autres registres.

En réalité, ce à quoi nous aide à penser les manières dont on travaille le passé, mais pas le passé lui-même, c'est comment s'articulent des conceptions du social, de la culture et de l'espace. En particulier, c'est la propension de nos édiles à territorialiser la société, à laisser croire que toutes pratiques ou représentations culturelles sont territoriales, donc spatiales et circonscrites

dans des limites géographiques, alors que ce sont les politiques appliquées qui sont spatialisées. Nous avons déjà vu cela lorsque nous avons évoqué les liens entre l'histoire de l'ethnologie et celle de la constitution de déclinaisons régionales du patrimoine, par exemple architectural.

Finalement, ce que nous montrent les discours qui lient le passé et le territoire urbain, c'est la mise en œuvre d'un processus de remythologisation du collectif. La mémoire collective, lorsqu'elle est reconnue, travaillée, reconstruite par les pouvoirs publics, s'institutionnalise et se transforme en patrimoine, c'est à dire en un bien qui est défini en tant qu'il est commun, protégé et transmissible. Ce bien symbolique et matériel nouveau qui fait le lien entre passé et territoire, ville de banlieue ou quartier, apparaît en définitive être un instrument pour produire une relation plus étroite entre la ville et ses habitants autour d'un « bien commun » plus général, celui de la citoyenneté, qui serait légitimé par le passé. C'est donc avec le souci de comprendre quels sont les symboles qui sont mobilisés dans les projets développés dans le cadre des politiques culturelles que nous allons poursuivre l'analyse de la transformation de la mémoire collective en patrimoine.

### *c- Faire, défaire, refaire le lien avec le passé*

A l'occasion de notre recherche sur la périphérie grenobloise, nous avons conclu que chacune des deux communes, dont les histoires urbaines étaient relativement similaires, avait un traitement assez différent de la mémoire. A Saint-Martin-d'Hères, la mémoire était largement patrimonialisée, la politique de la mémoire étant très liée à une politique du patrimoine plus globale et volontariste ayant pour principal objectif d'inscrire le territoire communal dans une histoire à la fois générale (religieuse, politique) et locale. Cette politique visait en particulier à renforcer les liens entre les différents quartiers et les différents groupes sociaux : création d'un service du patrimoine, publication d'ouvrages "de référence" sur l'histoire locale, expositions, réhabilitation et demande de protection au titre des Monuments Historiques d'un couvent. Nous avons ainsi pu remarquer une forme de classification des éléments mémoriaux à partir de leur potentiel patrimonial. A Echirolles, le traitement patrimonial de la mémoire restait marginal, bien que les souvenirs de la Libération de la commune en 1944 soient restés très forts et fréquemment réaffirmés dans les discours officiels. Hors de cet événement historique pensé comme un véritable acte fondateur de la modernité de la cité, la mémoire demeurait pour l'essentiel de l'ordre du privé ou du lien social, mais sans implication forte des pouvoirs publics.

En confrontant plus précisément les projets culturels aux représentations du passé, patrimoine, mémoire ou histoire, on voit qu'un lien étroit existe entre ces dernières (qu'elles soient politiques ou sociales) et les formes prises par la réinterprétation du passé : à Saint-Martin-d'Hères une large place était faite à l'histoire, convoquée pour affirmer l'ancrage de la commune dans l'agglomération grenobloise et sa spécificité ouvrière, la mémoire politiquement "utile" visant à réhabiliter et à rendre compte d'un passé jugé porteur de fortes dimensions identitaires susceptibles de permettre une reconstruction du lien social par l'action publique ; à Echirolles l'histoire ancienne était méconnue, l'identité communale n'étant pas construite autour d'un projet patrimonial, mais autour d'un grand dessein d'aménagement. Celui ci guide la politique locale depuis cinquante ans pour projeter la commune dans un espace temporel conçu à la fois comme un objectif à atteindre, pour lequel de nombreuses opérations ont été engagées, et comme une utopie urbaine qui prend racine dans les idéaux du Conseil national de la Résistance. Lorsque la mémoire est convoquée, c'est pour affirmer une continuité avec cette période de l'histoire dont on n'a pas encore fait le deuil.

Dans les exemples que nous avons étudiés en Savoie, on peut retrouver, avec des enjeux et des formes un peu différents liés à la situation locale, les même processus de patrimonialisation

: lien étroit entre les représentations du passé et la forme de la réinterprétation culturelle, par exemple dans la distinction faite entre un patrimoine baroque élaboré comme « emblématique » de l'histoire du département et un patrimoine rural envisagé dans une perspective plus anthropologique et locale ; continuité entre la mémoire collective, l'identité villageoise et le patrimoine rural, mais distinction plus franche entre la société actuelle et le patrimoine baroque vu sous un angle surtout historique et artistique. Les édifices culturels de Savoie sont passés d'un statut de patrimoine local, prenant sens dans la communauté villageoise et la paroisse, à une dimension plus universelle, relativement décontextualisée. L'usage de l'église paroissiale était celle d'un lieu de culte ; celui de l'église monument est de représenter l'art baroque en Savoie. Si la comparaison entre le processus de patrimonialisation des édifices ruraux et celui des forts montre clairement deux choix différents, en revanche nous avons bien noté qu'au début du projet de valorisation touristique du patrimoine baroque, les jeux de la patrimonialisation n'étaient pas faits, que églises et chapelles auraient fort bien pu être réappropriées par les habitants et rester un patrimoine plus social qu'institutionnel et savant. La question se pose donc de savoir comment on peut lier les deux processus décrits et les objets auxquels ils s'adressent, parallèlement à la relation entre mémoire collective et patrimoine.

De la manière dont nous avons posé le problème, en proposant de structurer le champ patrimonial entre un Patrimoine qui est plutôt d'ordre juridique et des patrimoines qui sont plutôt d'ordre social, l'un s'écrivant au singulier (Le Patrimoine, avec une majuscule) et l'autre au pluriel (Les patrimoines, en minuscule), on peut se demander où se situe la continuité entre les deux formes de réappropriation du passé. Est-il juste finalement d'utiliser le même mot pour désigner deux phénomènes qui sont sensiblement différents ? L'affirmation du lien sémantique est ambiguë puisque l'une s'inscrit dans une conception régaliennne de la culture, et l'autre dans une conception sociale. D'un côté le Patrimoine serait l'une des expressions de l'universalité de la civilisation, l'un de ses piliers culturels et politiques, et de l'autre les patrimoines sociaux seraient les marques du différentialisme culturel et social, issu d'une autre catégorie de références au passé, nommée successivement folklore, arts et traditions populaires, cultures locales, abusivement assimilées aujourd'hui au patrimoine ethnologique, dans laquelle chacun des autres groupes sociaux construirait son propre système de références à son histoire propre.

Cependant, à force de souligner l'écart entre le Patrimoine et les patrimoines, on contribue à marquer plus encore leur écart en naturalisant leurs différences : en associant Patrimoine et universalité d'un côté, patrimoines et distinctions culturelles de l'autre on s'interdit de les comparer. Cette conception de la culture, que nous avons déjà critiquée en nous appuyant sur les travaux de Jean-Claude Passeron, contribue à disjoindre idéologiquement ce qui relève du noble, du savant, de l'artistique, et ce qui relève du populaire. L'institutionnalisation par la protection a pour effet de réduire la continuité entre les deux formes patrimoniales que nous avons identifiées, pour la Savoie, à une question juridique, mais on voit aussi qu'elle légitime des pratiques de domination en instituant une catégorie d'objets qui ont pour fonction, à travers l'universalité déclarée du patrimoine qu'ils représentent, d'affirmer l'universalité des modèles d'incorporation du passé dans le présent.

Si nous refusons cette hypothèse de l'irréductibilité de cet écart, si nous admettons que toute patrimonialisation se construit fondamentalement suivant les mêmes mécanismes parce qu'elle est toujours, au bout du compte, sociale et politique, alors la différence entre les deux formes de patrimoine n'est plus dans la nature de l'objet patrimonialisé, mais dans la capacité des acteurs sociaux à mobiliser les procédures, à faire reconnaître leurs choix et, *in fine*, à rendre légitime leurs modèles culturels et leur histoire. On peut ainsi considérer que coexistent deux logiques de patrimonialisation qui, partant d'objets qui ne sont pas spécifiques au départ, vont

construire cette différence dans le cadre de stratégies d'accessibilité des acteurs sociaux à l'espace public. Il n'y a pas deux définitions différentes de l'objet patrimonial, mais bel et bien deux logiques de la patrimonialisation qui existent dans chaque cas, qui prennent plus ou moins de poids selon les situations, s'opposant ou se rapprochant, celle de la procédure juridique qui rend irrévocable (qui labellise et fige donc un état historique) et celle du processus social qui donne du sens à l'objet parce qu'il permet de matérialiser ou d'évoquer un lien entre deux générations.

Plusieurs questions émergent alors : quelle est la place du juridique et du réglementaire dans la détermination de l'objet patrimonial, mais aussi dans la définition du patrimonial dans la société ? Comment se construisent corrélativement le juridique qui va « dire » le patrimoine, et le politique qui va le construire en amont et l'appliquer en aval ? Comment ces procédures sont-elles instrumentalisées par les populations qui "patrimonialisent" leur environnement historique, culturel, naturel ? On a pu repérer une graduation de la patrimonialité, tant en Savoie que dans la banlieue grenobloise mais aussi, souvenons nous, lorsque les objets domestiques se transformaient en objets patrimoniaux. Ces gradients de patrimonialité se construisent en mobilisant avec plus ou moins de conviction procédures publiques de désignation qui suivent des catégories définies administrativement, et processus sociaux qui visent à une appropriation collective. Au bout de la procédure il y a le souhait de rendre immuables, éternelles les traces du passé, de créer des symboles représentant l'unité du groupe et son enracinement dans l'espace et le temps, symboles dont les formes simplifiées seront proposées comme modèles culturels pour l'ensemble de la collectivité. La finalité de la patrimonialisation par des groupes sociaux est, de son côté, de rendre « utiles » ces traces ou ces mémoires pour aider à passer une étape difficile dans la vie du groupe (c'est le cas, très souvent, du patrimoine industriel et de la patrimonialisation de la culture ouvrière), ou pour favoriser un développement nouveau : le patrimoine peut être qualifié ici d'opportuniste, le patrimoine étant ici considéré comme une ressource, dont la durabilité est celle des matières premières.

On comprend dès lors que les modes de la mise en œuvre soient très différents dans l'un et l'autre cas : dans le premier, le patrimoine est avant tout affaire d'institution, une fois reconnu il se suffit en quelque sorte à lui même. Sa publicisation viendra en plus, se faisant dans le cadre d'un discours globalisant. Dans le second, c'est la mise en public qui seule donne sa légitimité à la démarche de patrimonialisation. Mais la procédure de protection peut aussi être considérée comme un outil réglementaire ou financier parmi d'autres, ce que regrettent généralement les professionnels, lorsque les propriétaires de bâtiments demandent la protection, ce qui est aujourd'hui le cas le plus fréquent. Et sans appropriation sociale, une protection a peu de chance de s'inscrire dans la durée, l'édifice, le paysage ou le savoir-faire s'effilochant lentement, faute d'intérêt de la société.

Pourtant, nous sentons bien que le patrimoine « institutionnel » n'est pas monolithique, nous avons vu qu'il se construisait dans l'histoire, qu'il avait lui même son histoire, très liée à l'histoire politique du pays. Le Patrimoine, celui dont on proclame l'universalité, peut aussi se nourrir dans l'assignation territoriale de l'héritage et de l'histoire. Si on peut faire naître la sensibilité moderne aux choses du passé du souci de préserver la Rome antique dans la Rome du 15<sup>ème</sup> siècle, on se souciait alors fort peu de distinguer entre un style gallo-romain et un style hispanique ou cisalpin. La culture européenne est alors fille de Rome et de l'universel chrétien, elle ne connaît pas les frontières politiques. A l'inverse, comme le souligne Ernest Gellner (1999), dans ces sociétés agraires, les cultures locales sont « invisibles » et, si elles existent bel et bien, elles n'ont rien à voir avec le politique. Frontières politiques et frontières ethnologiques, ou ethniques, ne coïncident pas. Un autre propos sera tenu au 18<sup>ème</sup> siècle lorsque, face à ce qu'il considère être l'hégémonie de la culture française, le philosophe allemand Johann Gottfried

Herder (2000) propose que chaque culture soit considérée à l'égal des autres, qu'elle doit être analysée à partir d'elle-même et non en fonction d'une histoire universelle. Le peuple, pour Herder, est dépositaire du génie national, et il demande à ce que soient collectées d'urgence les langues, les chants, les récits populaires de chaque nation: « Dans cinquante ans, il sera trop tard » lance-t-il en 1779<sup>140</sup>. Au delà de la polémique, Herder reproche aux philosophes des Lumières, et particulièrement à Voltaire, de ne pas tenir compte des spécificités des nations dans leurs conceptions de l'homme. Herder ne prône pas le différentialisme<sup>141</sup>, il reste attaché à un « universalisme tempéré » comme le dit son commentateur dans l'introduction de l'ouvrage, proposant qu'entre l'individu et l'humanité on prenne en compte l'héritage de la communauté. Certains verront dans le débat qu'il instaura avec les Lumières la matrice de la construction du champ de l'anthropologie, entre la reconnaissance des caractères universaux de l'humanité autour de la notion française de civilisation, et l'identification des différences entre les groupes ou les communautés au sein desquels se construit l'individu (Kuper, 1999). Nous devinons aussi comment va émerger une autre conception du patrimoine : les peuples ont une culture, et cette culture doit être préservée et transmise car elle est l'expression première de la communauté, elle est son patrimoine. Les liens entre culture et territoire prendront alors une autre dimension, le territoire devenant l'expression d'une culture qui devra être protégée pour elle-même. A côté de la conception universelle de la culture et du patrimoine, émerge une conception identitaire et politique, fondée sur la reconnaissance des cultures populaires, qui connaîtra une grande vigueur dans l'est de l'Europe au siècle suivant, jusqu'à nourrir des idéologies de l'exclusion que nous avons connues par la suite. Histoire de l'anthropologie et histoire du patrimoine ont de troublants parallèles. Aussitôt qu'on change de point de vue, notre conception du Patrimoine se trouve modifiée, et l'universalité proclamée devient relative.

Plutôt que de s'en tenir à des conceptions figées du patrimoine, nous avons montré la priorité des cheminements vers le patrimoine sur le contenu même des objets patrimonialisés. On peut alors revenir un instant sur les différences notables entre les résultats des deux grands processus que nous avons identifiés. Marquées par leurs genèses, les formes du patrimoine n'ont pas le même sens. D'un côté le patrimoine est là pour signifier la continuité du temps, et les édifices ou objets sélectionnés ont souvent d'emblée une dimension symbolique ou un caractère sacrés. Quasiment immuable dans un monde qui se transforme de plus en plus rapidement, il est comme un patronyme qui se transmet de génération en génération, plutôt qu'un bien qui est par nature consommable. Que ce soit sous sa version universaliste ou sous sa version différentialiste, il est un élément de stabilité, il symbolise un genre de lignage qui serait commun à toute la Nation, un monument de référence que tous les hommes, à notre époque de globalisation, sont appelés à reconnaître. D'un autre côté, le patrimoine est l'expression d'un groupe social, il est surtout local, attaché à une spécificité culturelle et possède une forte dimension pragmatique. Le patrimoine qu'on peut dire « pour l'éternité » sert à produire symboliquement de l'identique. Le patrimoine qu'on dira « opportuniste » sert à construire la relation à l'autre en construisant la

---

<sup>140</sup> Cité par Thiesse, 1999, p40.

<sup>141</sup> Je reprends ici l'analyse que fait Alain Renaut dans l'introduction au recueil intitulé en français *Histoire et culture* qui rassemble quelques-uns des principaux textes du philosophe allemand. Pour Renaut, Herder a été victime d'une lecture romantique de son œuvre qui l'a fermée sur cette dimension, négligeant ce qu'il y avait d'humanisme et d'universalisme dans une pensée qui s'inscrit avant tout dans la suite du modèle monadologique de Leibnitz. Ainsi Renaut montre les limites de l'approche communautariste de Charles Taylor aux Etats-Unis, ou celle de Louis Dumont en France.

différence. Mais ils ne sont pas irréductibles l'un à l'autre, comme l'exemple des édifices culturels baroques de Savoie nous l'a montré.

Reste cependant, au bout du compte, à savoir quelle est la signification profonde de ce recours au passé. Revenons à la mémoire collective de la guerre d'indépendance de l'Algérie. Peut-il exister une mémoire commune, entre des gens qui se sont battus les uns contre les autres, d'une guerre particulièrement cruelle, et sans que jamais les responsabilités respectives des différentes parties aient été réellement mises à jour, non pas dans les livres d'histoire qu'on ne lit pas, mais dans cette « mémoire sociale » ou ce « courant de mémoire » qu'évoquait Halbwachs ? La mémoire collective est souvent une mémoire conflictuelle qui oppose les groupes sociaux histoire contre histoire, souvenirs contre souvenirs, mémoire contre mémoire. Quelle forme prendra donc une construction sociale du passé qui, sans plonger dans un unanimité d'apparence, permettra aux uns et aux autres de se confronter à l'Histoire et de vivre côte à côte sans nier l'histoire de l'autre ? Ne doit-il pas y avoir un phénomène de « rupture », de « catharsis », un deuil qui transformera une mémoire « chaude » en une mémoire « froide », une mémoire « littérale » en une mémoire « exemplaire » comme Todorov l'appelle de ses vœux ? Cette « mémoire froide » n'est-elle pas, si on y réfléchit, une construction différente du passé, une construction qui ne procéderait plus du souvenir et de la mise en commun des expériences d'un passé envisagé dans une linéarité rétroactive avec le présent, mais de la prise de conscience qu'on vit dans un temps autre, dans une génération nouvelle qui construit un passé à sa mesure et a su rompre avec une filiation endogamique de la mémoire ?

Ainsi, tant du point de vue de la mémoire collective avec ce dernier exemple, que du patrimoine de Saint-Martin-d'Hères, on discerne diverses formes de rapports au passé. Au fond, ce qui importe est de dépasser l'analyse des objets patrimoniaux, qu'ils soient légitimés par les pouvoirs publics et la réglementation ou qu'ils soient reconnus par la société, mais aussi celle des objets –ou des lieux- de mémoire. Il ne s'agit finalement que de réifications du passé qui nous aveuglent et nous avons peine à percevoir leur genèse : la patrimonialisation pour les uns, le travail de mémoire pour les autres. Il en est de la mémoire et du patrimoine comme de la tradition : tous procèdent de l'invention, mais ils tiennent leur efficacité symbolique de l'invisibilité du processus qui les fait naître. Pourtant, le contexte de cette invention pourra marquer de façon profonde l'objet inventé ou transformé : le passé peut être encore « chaud », vivant dans les consciences et les souvenirs, un passé qui continue à se construire chaque jour dans les échanges sociaux, objet du travail permanent de la mémoire ; ou il peut être plus distant, un passé en quelque sorte « refroidi ». Ce passé refroidi, ce sont les artefacts matériels ou symboliques de l'histoire qui constituent en définitive le Patrimoine, plutôt au singulier, cet autre passé mis à distance, manipulé tant par les historiens et les ethnologues que par les artistes et les pouvoirs publics, un passé qui n'est plus vécu comme la matrice du présent mais comme une référence, un ensemble organisé de représentations de faits historiques, sociologiques, culturels. Ceux-ci sont nécessairement fixes, transmissibles, et ils doivent être parfois irrévocables car ils sont nos points de repère, ce sont les latitudes et les longitudes de nos modes d'être dans la continuité historique. Cette patrimonialisation traduit, paradoxalement, la reconnaissance publique du fin historique de l'objet qui a été patrimonialisé, l'objet pouvant alors être intégré dans une nouvelle catégorie symbolique. Peut-on alors considérer que la mise en patrimoine du passé ne peut véritablement commencer que lorsque la page de l'histoire est tournée, alors que l'événement commémoré, l'édifice protégé ou l'activité célébrée ne sont plus dans l'actualité ? Si cette hypothèse est vérifiée, cela signifie que le patrimoine n'existe véritablement, qu'il ne donne sa pleine mesure symbolique qu'après que ce qui en constitue la l'extraction est définitivement clos, que le « deuil » a été effectué et qu'une nouvelle interprétation du passé est possible. La

patrimonialisation, en faisant "revivre" l'objet sous une forme nouvelle - écrite, exposée, sanctuarisé par la protection, ...- marque une rupture dans les représentations du passé.

En revanche, la mémoire collective, lorsqu'elle n'est pas patrimonialisée, doit être comprise comme une trace du passé qui se perpétue en continu, en se transformant mais sans qu'il y ait eu la rupture symbolique de la patrimonialisation (ou sans tenir compte de cette rupture si elle s'est produite). Certes la mémoire, pour se construire, a besoin de l'oubli. Mais d'un oubli qui « met à côté », qui permet d'être à distance suffisante pour porter le regard, sans réduire le passé à une forme fixe, à un emblème qu'on peut ranger et ressortir rituellement. La mémoire, même si elle est réinterprétation, ne rompt pas avec l'événement, elle nous apporte l'événement pour que nous nous l'appropriions. Mais, peut-être surtout, la mémoire se construit sur des modulations individuelles de l'événement transmis collectivement alors que le patrimoine est un propos collectif et conforme dont les termes sont des objets protégés pour être transmis.

A l'appui de cette thèse que nous appellerons la "rupture patrimoniale", nous avons montré qu'une distinction essentielle pouvait être faite entre mémoire et patrimoine, venant démentir le lien quasi généalogique entre les deux notions, sur lequel se construit fréquemment la réflexion patrimoniale : certains éléments jugés importants du passé peuvent perdurer dans la mémoire, à la fois privée et publique, sans être soumis à patrimonialisation. Celle-ci opère ailleurs, sur des domaines de l'histoire collective qui semblent être isolés du présent, soit qu'ils sont sanctuarisés comme les monuments historiques ou les réserves des musées, qu'on ne fréquente plus qu'à l'occasion de moments ritualisés et organisés que sont les inaugurations ou les visites d'exposition ; soit qu'ils sont marginalisés, on laisse par exemple une association de quartier traiter seule l'histoire du quartier, l'aidant ponctuellement à publier un ouvrage ou à réaliser une exposition qui resteront confidentiels mais fonctionneront localement comme patrimoine, et souvent sur un temps relativement court.

On peut aisément deviner les conclusions à tirer sur les effets des politiques culturelles de la mémoire : si les projets publics ne peuvent se développer vraiment qu'en évoquant un passé révolu, on voit mal comment ils peuvent intervenir sur le lien social, argument souvent présenté, dans les périphéries urbaines, pour justifier la pertinence des projets, autrement que d'un point de vue strictement symbolique. Les relations entre la mémoire et le lien social ne sont pas à démontrer, mais peuvent-ils fonctionner lorsqu'une institution, quelle qu'elle soit, intervient en codifiant, en normalisant une mémoire collective dont le principe actif est justement d'être malléable dans l'échange social ? En revanche, ces politiques de la mémoire ont une légitimité symbolique bien réelle qu'on peut décliner en deux thèmes : d'abord elles favorisent une forme de catharsis collective qui permet à la collectivité de dépasser un traumatisme (mais cela ne concerne en rien les "nouveaux habitants" qui sont pourtant les premiers destinataires de ces politiques) ; ensuite elles renforcent la légitimité du politique en lui donnant une prise sur l'histoire des habitants. On comprendrait mieux dès lors les raisons d'un certain acharnement patrimonial dans des quartiers de banlieue qui ne répondent guère aux critères classiques de la sélection institutionnelle et savante : par la mise en patrimoine, il s'agirait d'abord de replacer l'institution politique au centre d'un processus de reproduction sociale et symbolique dans des lieux qu'elle sent lui échapper.

## BIBLIOGRAPHIE

(seuls sont mentionnés ouvrages et articles de référence, à l'exclusion des documents qui ont pu

être utilisés et qui sont indiqués en notes infrapaginales)

- ALTHABE, G., LEGE, B., SELIM, M., 1984, *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Anthropos.
- APPADURAI, A., 1997, *Modernity at large. Cultural dimensions of Globalization*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- AUGE, M., 1989, "Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue", *Gradhiva*, 6.
- AUGE, M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier.
- AUTHIER, J.Y., 1993, *La vie des lieux*, Lyon, PUL.
- BEGAG, A., 1997, *Place du Pont ou la médina de Lyon*, Autrement (Français d'ailleurs, peuple d'ici).
- BEGHAIN, P., 1999, *Le patrimoine : culture et lien social*, Presses de la Fondation des sciences politiques.
- BENIGUI, Y., 1997, *Mémoires d'immigrés : l'héritage maghrébin*, Albin Michel.
- BENJAMIN, W., 1991, *Ecrits français*, Gallimard.
- BENSA, A., FABRE, D., 2001, *Une histoire à soi*, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- BENZAID, R., 1980, *L'ethnologie de la France : besoins et projets*, La documentation française.
- BERARD, L., MARCHENAY, P., 1995, "Lieux, temps et preuves. La construction sociale des produits du terroir", *Terrain*, 24 : 153-164.
- BERGSON, H., 1993, *Matière et mémoire*, PUF (Quadrige).
- BOISSEVAIN, J., (ed), 1992, *Revitalizing European Rituals*, London, New York, Routledge.
- BONNIN, P., VILLANOVA, R., (de) (dir.), 1999, *D'une maison l'autre. Parcours et mobilités résidentielles*, CREAPHIS.
- BOUBEKER, A., 2000, « La cité imaginaire des mondes de banlieue : culture politique, ethnicité et historicité des formes de l'expérience des quartiers » in Métral, J., (dir), *Cultures en ville, ou de l'art et du citoyen*, La Tour d'Aigues, Editions de l'aube :123-140 .
- BOURDIN, A., 1984, *Le patrimoine réinventé*, Paris, PUF.
- BOURDIN, A., 2000, *La question locale*, PUF (la politique éclatée).
- BOYER, P., 1986, "Tradition et vérité", *L'Homme*, 97-98 : 309-329.
- BROMBERGER, C., 1987, "Du grand au petit", in Chiva, J., (dir.), *Ethnologies en miroir*, Editions de la Maison des sciences de l'homme : 66-94.
- BROMBERGER, C., CHEVALLIER, D., (dir.), 1999, *Carrières d'objets*, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- CANAU, J., 1997, *Anthropologie de la mémoire*, PUF (Que sais-je ?)
- CANAU, J., 1998, *Mémoire et identités*, PUF.
- CAPDEVIELLE, J. 1986, *Le fétichisme du patrimoine*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- CERCLET, D., 1995, *Approche anthropologique de l'art religieux des vallées de Savoie*, Montmélian, Chambéry, La Fontaine de Siloé, F.A.C.I.M.
- CERTEAU (de), M., 1987, *La culture au pluriel*, Christian Bourgois (Points).
- CERTEAU (de), M., 1980, *L'invention du quotidien*, 2 t., U.G.E..
- CHASTEL, A., 1980, « Patrimoine », *Encyclopedia Universalis*, 17 : 112-120.
- CHASTEL, A., 1986, "La notion de patrimoine", in Nora, *Les lieux de mémoire*, La Nation, 2 : 405-450.
- CHESNEAUX, J., 1996, *Habiter le temps*, Bayard Editions.
- CHIVA, I., 1985, « Georges-Henri Rivière, un demi-siècle d'ethnologie de la France », *Terrain*,5.

- CHIVA, I, 1990, "Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France", *Symposium, Encyclopedia Universalis* : 229-241.
- CHIVA, I., 1994, « Une politique pour le patrimoine rural », rapport présenté à M. Jacques Toubon, Ministère de la Culture, Mission du Patrimoine ethnologique.
- CHOAY, F., 1992. *L'allégorie du patrimoine*. Paris, Seuil (La couleur des idées).
- CLIFFORD, J., 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXème siècle*, Ecole nationale supérieure des Beaux Arts (Espaces de l'art).
- COLLECTIF, 2000, *Vives campagnes, le patrimoine rural, projet de société*, Autrement
- COLLECTIF, 2001, *Pays d'art et d'histoire et pôles d'économie du patrimoine*, La documentation française.
- COLONNA, F., 1995, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques
- COPANS, J., 1996, *Introduction à l'ethnologie et à l'Anthropologie*, Nathan université.
- COPANS, J., JAMIN, J., 1994, *Aux origines de l'anthropologie française*, J.M. Place.
- CUISENIER, J., 1991, *La maison rustique. Logique sociale et composition architecturale*, PUF.
- DAVALLON, J., 1986, *Claquemurer pour ainsi dire tout l'univers...*, CCI, Centre Georges Pompidou.
- DAVALLON, J., 2000, *L'exposition à l'œuvre. Stratégies de communication et médiation symbolique*, L'Harmattan (communication).
- DAVALLON, J., DUJARDIN, P., SABATIER, G., 1993, *Politique de la mémoire*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Débat (le)*, 1991, "Autour du patrimoine", 65.
- Débat (le)*, 1994, "Mémoires comparées", 78.
- DUCLOS, J.C., 1994, *L'écomusée, histoire et actualité*, ronéoté, Grenoble, Musée dauphinois.
- DUMONT, L., 1951, *La Tarasque*, Gallimard.
- DUPUIS, X., 1994, *Eléments de synthèse sur l'économie du patrimoine*, Ministère de la culture.
- DUVIGNAUD, J., 1995, "Relectures d'Halbwachs : représentations collectives et valeurs de l'espace", in Gourdon, J.L., Perrin, E, Tarrus, A., *Ville, espace et valeurs*, L'Harmattan : 145-155.
- Ecarts d'identité*, 2000, « Traces en Rhône-Alpes. Des mémoires d'immigrés », Grenoble, Avril, Hors série.
- EINAUDI, J.L., 1991, *La bataille de Paris. 17 octobre 1961*, Seuil.
- FABRE, D., (dir.), 1996, *L'Europe entre cultures et nations*, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- FABRE, D., (dir.), 2000, *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- FREUD, S., 1953, " Remémoration, répétition, perlaboration », *La technique psychanalytique*, PUF
- FREUD, S., 1968, « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Gallimard (folio).
- GADAMER, H., G., 1996, *Le problème de la conscience historique*, Seuil.
- GASNIER, T., 1992, Le local, in Nora, P., *Les lieux de mémoire, t III, vol2*, Gallimard : 463-525.
- GAY, G., 1996, « Mines, forges et usines dans la vallée du Gier. Le patrimoine industriel comme palimpseste social », *Le Monde alpin et rhodanien*, Grenoble, 2-4, pp 215-219.
- GEERTZ, C., 1992, *Observer l'Islam*, La découverte.
- GELLNER, E., 1999, *Nations et nationalismes*, Payot (bibliothèque historique)
- GIDDENS, A., 1994, *Les conséquences de la modernité*, l'Harmattan.

- GOUY-GILBERT, C., RAMON, P., RAUTENBERG, M., 1996, *Projets culturels et réinterprétation de la mémoire collective dans les périphéries urbaines*, Agence régionale d'ethnologie, Ministère de la culture.
- GRIGNON, C., PASSERON, J.C., 1989, *Le savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard, Le Seuil.
- GUILLAUME, M., 1980, *La politique du patrimoine*, Galilée.
- GUTWIRTH, J., 1970, *Vie juive traditionnelle*, Editions de Minuit.
- HABERMAS, J., 1978. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot,
- HALBWACHS, M., 1968. *La mémoire collective*. Paris, PUF..
- HALBWACHS, M., 1941, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, PUF.
- HERGES, 1992, *L'armagnac, un produit, un pays*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail (Etats des lieux).
- HERDER, J., G., 2000, *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*, Flammarion
- HERTZ, R., 1970, « Saint-Besse. Etude d'une culture alpestre », in *Sociologie religieuse et folklore*, PUF : 110-160.
- JANKELEVITCH, V., 1974. *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion (Champs).
- JEUDY, H.P., (dir), 1990, *Patrimoines en folie*, Ministère de la Culture et de la Communication, Maison des Sciences de l'Homme.
- KILANI, M., 1992, *La construction de la mémoire*, Labor et Fidès, Genève.
- KUPER, A., 1999, *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- LAMY, Y., 1992, « Le patrimoine culturel public. Réception, désignation, mobilisation », *Le pouvoir de protéger. Approches, acteurs, enjeux du patrimoine en Aquitaine*. Bordeaux, Editions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.
- LAMY, Y., (dir.), 1996, *L'Alchimie du patrimoine* Bordeaux, Editions de la maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine : 9-21.
- LAPIERRE, N., 1989, *Le silence de la mémoire*, Plon.
- LAPLANTINE, F., MARTIN, J.B., (dir.), 1996, *Architecture et nature. Contribution à une anthropologie du patrimoine*, PUL.
- LATOURET, B., 1993, *Nous n'avons jamais été moderne*, La découverte.
- LAVABRE, M.C., 2001, « Peut-on agir sur la mémoire », *Cahiers français*, 303.
- LEFEBVRE, H., 1962, *Introduction à la modernité*, Ed. de Minuit.
- LE GOFF, J., 1988, *Histoire et mémoire*, Gallimard.
- LENIAUD, J.M., 1992, *L'Utopie Française*, Mengès
- LENIAUD, J., M., 2000, Voyage au centre du patrimoine, in Fabre, (dir), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Editions de la maison des sciences de l'homme : 181-188.
- LENCLUD, G., 1987. "La tradition n'est plus ce qu'elle était", *Terrain*, 7.
- LEROI-GOURHAN, A., 1965, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel.
- LEVI, P., 1995, *Le devoir de mémoire*, Mille et une nuit,
- LEVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon.
- METRAL, J., (dir.), 1997, *Les aléas du lien social. Constructions identitaires et culturelles dans la ville*, Ministère de la Culture et de la Communication.
- METRAL, J., (dir.), 2000, *Cultures en ville ou de l'art et du citoyen*, L'aube éditions.
- MICOUD, A., 1995, « Le Bien commun des patrimoines », *Patrimoine culturel, patrimoine naturel*, La documentation française.
- MUXEL, A., 1996, *Individu et mémoire familiale*, Nathan (Essais et Recherches)

- NAMER, G., 1987, *Mémoire et société*, Méridiens Klincksieck.
- NAMER, G., 2000, *Halbwachs et la mémoire sociale*, L'Harmattan (Logiques sociales)
- NORA, P., 1984/1992, *Les lieux de mémoire*, 7 vol.
- NORA, P., 1994, « La loi de la mémoire », *Le Débat*, 78.
- O'GIOLLIAN, D., 2000, *Locating Irish Folklore. Tradition, Modernity, Identity*, Cork University Press.
- PEREC, G., 1997, *Les choses*, 10/18
- PLAN URBAIN, 1997, *Qui fait la ville aujourd'hui ? Intervention de la puissance publique dans les processus de production urbaine*, ministère de l'Équipement, du Logement, des Transports et du Tourisme.
- POUILLON, J., 1975, « Transmission ou reconstruction », in *Fétiches sans fétichisme*, Maspéro : 155-174.
- POULOT, D., 1997, *Musée, Nation, Patrimoine, 1789-1815*, Gallimard (Bibliothèque des histoires)
- POULOT, D., (dir.) 1998, *Patrimoine et modernité*, l'Harmattan,
- RAULIN, A., 2000, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, L'Harmattan, (Connaissance des hommes).
- RAUTENBERG, M., 1989, "Déménagement et culture domestique", *Terrain*, 12 : 54-66.
- RAUTENBERG, M., 1989, « Formes et pratiques du commerce ethnique dans un quartier péricentral à Lyon », *Le monde alpin et rhodanien*, 3-,4, Grenoble: 109-123.
- RAUTENBERG, M., 1990, « La maison et l'esthétique paysanne dans les Monts du Lyonnais », *Études rurales*, 117 : 73-84.
- RAUTENBERG, M., 1995, « Sur le sens des patrimoines sociaux et leur place dans la modernité », in Saez, J.P. (dir), *Culture, Identité, Territoires*, Desclée de Brouwer.
- RAUTENBERG, M., 1997, *La mémoire domestique. Analyse typologique et anthropologie de la maison rurale des Monts du Lyonnais*, Lyon, PUL
- RAUTENBERG, M., 1998, "L'émergence patrimoniale de l'ethnologie, entre mémoire et politiques publiques", in Poulot (dir.), *Patrimoine et modernité*, L'Harmattan : 279-289.
- RAUTENBERG, M., 2000, « Ethnologie appliquée, ethnologie impliquée ? Une question pour la recherche anthropologique », in Fritsch, P., *Implication et Engagement*, PUL : 179-190.
- RAUTENBERG, M., FARAUT, F., (dir), 1994, *Patrimoine et culture industrielle*, Lyon, PPSH.
- RAUTENBERG, M., BERARD, L., MARCHENAY P., MICOUD, A., 2000, *Campagnes de tous nos désirs. Patrimoines et nouveaux usages sociaux*. Textes réunis par Cécile Tardy, Editions de la Maison des sciences de l'homme
- REMY, J., 1998, « La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique », in *Sociologie urbaine et rurale. L'espace et l'agir*, L'Harmattan (théorie sociale contemporaine) : 173-187.
- Revue de géographie alpine*, 1998, « Patrimoine, montagne et biodiversité », Grenoble, 4, t 86.
- RICOEUR, P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil (L'ordre philosophique).
- RIVIERE, C., 1996, *Les rites profanes*, PUF (sociologie d'aujourd'hui).
- RIVIERE, G., H., 1970, « Notes sur les caractères esthétiques de la maison rurale française », *Arts et traditions populaires*, 18, 4 : 331-348.
- RONCAYOLO, M., 1990, *La ville et ses territoires*, Gallimard, (Folio essais).
- ROTH, H., 1989, *L'or de la terre promise*, Grasset
- ROULLEAU-BERGER, 1991. *La ville intervalle. Jeunes entre centre et banlieue*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- SAEZ, J.P., (dir.), 1995, *Identités, cultures et territoires*. Desclée de Brouwer.
- SAYAD, A., 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil .

- SHUSTERMAN, R., 1992, *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*, Editions de minuit (Le sens commun).
- SEMPRUN, G., 1994, *L'écriture ou la vie*, Gallimard.
- SIMON, P., 1998, « Mobilités résidentielles et milieu de vie des immigrés », In Grafmeyer, Y ., Dansereau, F., *Trajectoires familiales et espaces de vie en milieu urbain*, Lyon, PUL : 417-445.
- STORA, B., 1993, « La mémoire de la guerre d'Algérie chez les jeunes issus de l'immigration », in Collectif, *Mémoire et intégration*, Syros : 33-40.
- STORA, B., 1995, *Histoire de la guerre d'Algérie (1954-1962)*, La Découverte (Repères).
- TARRIUS, A., 1992, *Les fourmis d'Europe, migrants riches, migrants pauvres et nouvelle ville internationale*, L'Harmattan.
- THIESSE, A.M., 1997, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- THIESSE, A.M., 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe*, Seuil (L'Univers historique).
- TODOROV, T., 1995, *Les abus de la mémoire*, Arléa.
- TODOROV, T., 2001, *Mémoire du mal, Tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Robert Laffont.
- ZONABEND, F., 1980, *La mémoire longue*, PUF.

## La rupture patrimoniale Quatrième de couverture

La ville est devenue le lieu par excellence de fabrication du patrimoine. Les politiques publiques ne se contentent plus de réhabiliter et de valoriser les quartiers anciens, les bâtiments publics et les églises. Elles associent les citoyens aux procédures de « requalification de leurs lieux de vie » en s'appuyant sur la collecte de leurs souvenirs, en valorisant l'histoire particulière qu'ils ont entretenue avec la ville.

La patrimonialisation semble ainsi se développer entre deux pôles : des procédures juridiques, héritières de la Révolution française, qui mettent l'accent sur l'universalité, l'irrévocabilité, la transmissibilité ; des processus sociaux qui mettent l'accent sur l'environnement, sur le contexte et se nourrissent de l'histoire des hommes et de leur mémoire. Si ces particularités évoquent deux conceptions du patrimoine, la différence entre elles n'est pas dans la nature de l'objet patrimonialisé mais dans sa construction, autrement dit dans la capacité des acteurs sociaux à mobiliser les procédures, à faire reconnaître leurs choix et, in fine, à rendre légitime leurs modèles culturels et leur histoire. L'exemple de situations concrètes et des politiques culturelles menées dans la région Rhône-Alpes montre que toute patrimonialisation est toujours, au bout du compte, sociale et politique.

Cependant le passé n'est pas seulement construit dans le présent, il est aussi construit par le présent. La patrimonialisation détache symboliquement l'objet patrimonial de son contexte, le transmue en une ressource culturelle objet de procédures de préservation ou de protection qui visent à perpétuer le souvenir de l'événement passé sous une forme stabilisée.

Ainsi, pour exister en tant que tel, le patrimoine naît d'une rupture – que Michel Rautenberg place dans le sillage des écrits de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective et de Freud sur le travail de deuil. En décontextualisant l'objet patrimonial la patrimonialisation est créatrice lien social ou d'ambiances, elle met le passé à distance et construit une relation souvent mythique entre un territoire ou un groupe social et son passé. En définitive, si la mémoire et le patrimoine n'existent pas sans invention, ils tirent leur efficacité symbolique de l'invisibilité du processus qui les fait naître.

Michel RAUTENBERG  
Le 4/11