Document généré le 17 avr. 2024 16:56

Rabaska
Revue d'ethnologie de l'Amérique française

RABASKA
Revue d'ethnologie de l'Amérique française

La célébration et l'oubli

Laurier Turgeon (sous la direction de) « Le Patrimoine immatériel de l'Amérique française », *Ethnologie française*, 2010/3 Paris, PUF, volume 40, numéro 3, juillet 2010, 168 p. ISBN 978-2-13-057936-6 /ISSN 0046-2616

Bertrand Bergeron

Volume 9, 2011

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1005907ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1005907ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (imprimé)
1916-7350 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cette note

Bergeron, B. (2011). La célébration et l'oubli / Laurier Turgeon (sous la direction de) « Le Patrimoine immatériel de l'Amérique française », *Ethnologie française*, 2010/3 Paris, PUF, volume 40, numéro 3, juillet 2010, 168 p. ISBN 978-2-13-057936-6 /ISSN 0046-2616. *Rabaska*, *9*, 223–229. https://doi.org/10.7202/1005907ar

Tous droits réservés © Société québécoise d'ethnologie, 2011

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

La célébration et l'oubli

Bertrand Bergeron
Saint-Bruno en Lac-Saint-Jean

Une plaque minéralogique illustre la page frontispice du troisième numéro de la revue *Ethnologie française* consacré au « patrimoine immatériel de l'Amérique française ». Pour les non-initiés, il peut sembler paradoxal de représenter l'intangible et l'invisible par un objet qui revendique le contraire. La plaque d'immatriculation clame une appartenance claire – le Québec – et sa devise situe le lieu de cette identité affichée : injonction adressée à l'inétendu dont Bergson a fait le territoire de la conscience et de la mémoire. La formule déclarative « Je me souviens » sous-tend la question irrécusable : Peut-on être sans mémoire de soi ? Peut-on être sans avoir été, sans patrimoine identitaire ? Quant à l'affirmation que la phrase de Taché a été tronquée, l'historien Gaston Deschênes en a montré l'inanité, récusant les lys dans lesquels nous sommes nés et les roses dans lesquelles nous vivons toujours ; elle relève du domaine de la croyance. « Je me souviens » : devise volontairement sibylline qui se pose en sphinx sur la route de notre destin collectif. On ne pouvait choisir figure emblématique plus appropriée pour présenter le « berceau » de l'Amérique française.

Ethnologie française offre donc à ses lecteurs l'occasion de réfléchir avec ses contributeurs sur la manière dont le patrimoine immatériel se décrit et se pense en Amérique française. Le dossier s'ouvre sur une réflexion de Laurier Turgeon qui récapitule l'histoire de cette notion relativement neuve pour en dégager les enjeux actuels. De la Convention pour la protection du patrimoine mondial, datée de 1972, à celle de 2003 (Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel), s'est opéré un changement d'attitude et d'approche. La Convention de 1972 favorisait « un modèle de gestion de haut en bas » géré par des experts, position qui ne fut pas sans provoquer des effets indésirables. Par contre, celle de 2003, « élaborée […] en réaction contre la première […] envisage le patrimoine comme un processus plutôt qu'un produit » et prône un modèle de gestion « du bas vers le haut [qui] met l'accent sur sa transmission, ses transformations permanentes et son pouvoir de revitalisation des groupes et des collectivités » (Turgeon, p. 391). La Déclaration de Québec (4 octobre 2008) renforce cette nouvelle

approche en y adjoignant la « notion de l'esprit du lieu [qui est] une construction humaine destinée à servir les besoins sociaux » (p. 397).

L'« Introduction » de Laurier Turgeon est indispensable pour ceux qui voudront s'aventurer dans les différents articles. Elle fournit une trousse à outils conceptuels permettant de s'orienter et de se débrouiller sur les divers terrains. La qualité des contributions mériterait un compte rendu pour chacune d'elle, ce qui n'est malheureusement pas possible. À défaut d'être équitable envers tous, je me propose de procéder à une approche immatérielle à travers un regard panoramique. En conséquence, j'ai tenté, au cours de ma lecture, de retracer l'itinéraire latent proposé par le responsable du numéro à travers la distribution des diverses analyses. Le tracé de ma carte n'épousera pas nécessairement le sien, mais toute lecture n'est-elle pas aventure, itinéraire, horizon ?

Exception faite de l'« Introduction » qui présente le territoire à explorer, je rangerai les onze études sous trois rubriques : les lieux, les territoires et les représentations. Une trajectoire sinueuse balisée de relais qui sont autant d'occasions de faire le point pour s'approprier cet « esprit du lieu » de la revue : ce patrimoine immatériel qui nimbe les pratiques et les rapports à soi et au monde.

Quantitativement, les lieux (cinq articles) forment la partie du trajet la plus longue. Le pluriel ici est trompeur, car cette partie s'intéresse à un seul lieu – le musée – qui se manifeste sous diverses hypostases. Yves Bergeron en ébauche une typologie que les autres études viendront parfaire ou approfondir. Il en ressort que les musées d'Amérique sont différents de leurs ancêtres européens en ce que ces derniers sont davantage centrés sur les chefs-d'œuvre alors que les premiers proposent « une muséographie du récit » (p. 401). Ce distinguo s'explique en partie par le poids de l'histoire plus écrasant en Europe. Mackenzie King affirmait, en guise de boutade : « *If some countries have too much history, then we have too much geography*[1]. » Musée d'art donc, qui sont des lieux de sacralisation et de transmutation des œuvres, ce que Marcel Duchamp a clairement mis en évidence en y exposant un urinoir, « *ready made* » rebaptisé « Fontaine », en se défendant bien d'avoir créé un objet nouveau mais « une pensée nouvelle pour cet objet ».

Quant aux musées de société, ils seraient ces lieux qui secrètent de l'immatériel par la médiation des objets exposés insérés comme des relais dans un parcours narratif tracé par un chargé de projet ou un réalisateur. La comparaison avec le cinéma s'impose d'emblée, comme le souligne à juste titre Bergeron. Cette lecture dirigée n'est cependant pas exempte de lectures délinquantes de la part des visiteurs qui peuvent dévier du parcours proposé

1. « Si certains pays ont trop d'histoire, nous, nous avons trop de géographie ». Cette affirmation est apocryphe. On l'attribue aussi à John Macdonald.

pour élaborer leur propre itinéraire. Ils construisent ainsi leur propre récit. Les musées de société se voudraient, à leur mesure, des machines à penser un peu comme Le Corbusier le souhaitait pour les maisons, ces « machines à habiter ». Non pas musées imaginaires au sens malruxien du terme, mais musées de l'imaginaire. Observons, pour l'heure, que les artefacts exposés n'ont jamais cessé de se raconter : les innovations technologiques ou l'évolution des modes de vie les ont rendus inaudibles parce que les conditions de leur usage sont devenues obsolètes. La nouvelle muséologie s'est assigné la tâche de rendre intelligible cette parole en servant de truchement.

Au Québec, le traitement muséal de la culture amérindienne se heurte à une problématique sensible : « […] les patrimoines amérindiens risquent de se trouver assimilés aux patrimoines nationaux canadiens ou québécois » (Maligne, p. 433). Le caractère propre à cette situation se vit comme une déchirure entre « une "culture-à-montrer" […et] une "culture-pour-soi" dont l'authenticité et la valeur identitaire semblent liées à la possibilité de la préserver du regard et de l'exploitation commerciale » (p. 432). Le cas des Faux Visages que « plus aucun musée au Québec n'expose […] parce qu'ils sont tellement significatifs, culturellement parlant, qu'il ne serait pas approprié de les offrir à la vue de tous » (p. 430), est exemplaire des difficultés rencontrées par les musées d'une nation qui désire exposer la culture vivante d'une autre.

À l'ombre des grandes institutions muséales croissent des musées domestiques comme ceux de la communauté arménienne étudiés par Marie-Blanche Fourcade, qui « font contrepoids à la rupture géographique [en permettant] de re-territorialiser les identités et les appartenances mobiles » (Fourcade, p. 442). Les objets y deviennent des reliques qui témoignent d'une histoire d'avant et leur mise en scène peut engendrer un véritable « théâtre de la mémoire » (p. 443), qui nourrit la mémoire et rend possible la remémoration.

Dans l'analyse de Daniela Moisa, le lieu, l'église de Saint-Séraphim-de-Sarov, s'agrandit en complexe patrimonial qui « réunit au même endroit une église, une chapelle, un ermitage, une maison paroissiale et un cimetière orthodoxes » (Moisa, p. 447). Il « devient un cadre de transmission des valeurs intimes appartenant à la fois au père Oleg [le fondateur] et à toute une génération dont il fait partie » (p. 451).

« Matérialisation de l'histoire de la communauté russe sur le territoire canadien [plus] que l'expression d'un rapport particulier avec le pays d'origine » (p. 454), Rawdon offre un beau contraste avec le « Floribec » de Célia Forget. Considérée par plusieurs comme le « Sud du Québec » (Forget, p. 466), la Floride a été annexée psychologiquement par les « *snowbirds* » qui auraient inventé un non-tourisme de masse, vivant en cet État américain

comme s'ils étaient au Québec : ils regardent leur télévision, lisent leurs journaux, fréquentent leurs institutions financières, mangent leur cuisine, devisent de leur météo dans une superbe ignorance des conditions climatiques locales. Ces comportements donnent à penser que les lieux où ils s'établissent jouissent du statut d'extra-territorialité réservé aux ambassades. Chez ces migrants cycliques, les deux graphies résidents et résidants finissent par se confondre. L'incuriosité semble leur trait de caractère dominant. Ils ne vont pas en Floride à la découverte d'une autre culture, d'une authenticité différente qui consoliderait la leur, ils suivent la course du soleil en vertu d'un tropisme atavique. Leurs motivations tranchent radicalement avec celles de leurs congénères qui visitent la Tunisie.

En s'inspirant de Heidegger, Habib Saidi analyse « l'état vécu émotionnellement par les touristes [lorsqu'ils se projettent] dans des réalités humaines présentes dans ces lieux à des époques plus ou moins lointaines » (Saidi, p. 469). En fait, ces vacanciers qui s'adonnent au tourisme patrimonial font la part belle à l'authenticité recherchée dans les lieux visités découvrant ainsi la leur, car ce dépaysement spatio-temporel les dépouille des mille et une préoccupations qui interfèrent entre ce qu'ils vivent et leurs aspirations profondes. Cette authenticité se décline de deux manières : constructive, parce qu'elle puise « dans leurs croyances et les représentations collectives », existentielle en ce qu'elle « se rapporte essentiellement à l'individu et à son état d'être » (p. 470). En somme, il s'agit d'une expérience qui va du dehors vers le dedans, d'un extérieur exotique construit à l'aide de références culturelles vers une intériorité redécouverte. On mesure la justesse du proverbe africain qui soutient que « l'étranger ne voit que ce qu'il sait ».

Après ce détour par la Floride et la Tunisie, Laurier Turgeon et Martine Roberge nous ramènent au Québec par le biais du terroir et de la fête. La dénomination « produit du terroir » évoque avant tout la région considérée comme un lieu de pureté et d'authenticité, « espace par excellence du bien manger » (Turgeon, p. 478). Le produit du terroir fait un pied de nez à l'anonymat et à l'industrialisation de l'alimentation qui laisse le consommateur dans l'ignorance de tout le processus qui va de la production de ses aliments jusqu'à leur mise en marché. Il en ressent un sentiment de dépossession, ce dont témoignent une foule de légendes contemporaines. Par la médiation du produit du terroir, il renoue avec une intimité perdue, idyllique, et les contacts qu'il établit avec les producteurs donnent une plus-value à ce qu'il mange.

Le Carnaval de Québec est-il un événement touristique ou patrimonial, se demande Martine Roberge ? Qu'il y ait « touristification » (Roberge, p. 487), nul ne saurait contester cette évidence. C'est l'une des conditions de sa pérennité. Les touristes se déplaceraient-ils en si grand nombre si la fête

ne revêtait pas un caractère patrimonial qui fait en sorte que plusieurs de ses constituants (Bonhomme, palais de glace, sculpture sur neige, défilé, course en canot à glace, *etc.*) sont reconduits année après année, créant une attente, une permanence qui implique une transmission. Pourtant « le carnaval de Québec ne serait pas pour autant une fête patrimoniale », tranche l'auteur. Il « n'a pas été institué au départ comme un patrimoine ; il est progressivement devenu symbole d'appartenance et de fierté pour la population de Québec qui se l'est approprié » (p. 493). Il s'inscrit cependant dans un processus de patrimonialisation qui le qualifie pour devenir du patrimoine émergeant.

Si le Carnaval de Québec renvoie à celui de la Nouvelle-Orléans, une réalité infiniment moins festive retient l'attention de Sara Le Menestrel et Jacques Henry : la double catastrophe des ouragans Katrina et Rita en 2005. Ainsi que le soulignent les auteurs, il existe « un "principe de continuité" selon lequel les catastrophes ne se contentent pas de bouleverser l'organisation sociale mais viennent révéler une vulnérabilité latente et des clivages sociaux préexistants » (Le Menestrel, p. 496). Dans ce cas précis, cette vulnérabilité préexistante intéresse la population noire de la Nouvelle-Orléans et les clivages sociaux mettent en évidence l'appropriation de la figure du *survivor* par les Cadiens majoritairement ruraux et la revendication de cette figure par les Noirs, victimes autant de la catastrophe que d'une stigmatisation sociale permanente. Le fait d'avoir réussi à intégrer cette figure positive dans leur continuité historique, qui s'échelonne du Grand Dérangement de 1755 aux ouragans Katrina et Rita, a servi les Cadiens qui ont vu l'estime d'eux-mêmes se renforcer. La population noire sinistrée n'a pas eu cette « opportunité » : aux préjugés préexistants se sont ajoutés des rumeurs de viols, de pillage et d'assassinats, vite démenties mais qui ont laissé des traces durables. Aussi, milite-t-elle pour une « réhabilitation tant matérielle que sociale » (p. 506).

Cette réhabilitation touchera-t-elle le nain de jardin, lui aussi stigmatisé, décrié, maltraité ? Ce « n'importe quoi » se transformera-t-il en « quelque chose » (Gadbois, p. 510) ? À quelles conditions, suite à quels renoncements ? Cet objet produit en série, véritable « patrimoine du capitalisme » (p. 518), possède tout de même une histoire mouvementée qui épouse les turbulences politiques de notre époque. Originaire d'Allemagne vers 1880, le « nain est né d'une rupture de l'art […] et de la tradition » (p. 512), ce qui n'est peut-être pas de bon augure. Il fut interdit de séjour par Hitler, interdiction renouvelée par l'Allemagne communiste qui tolérait sa fabrication uniquement pour l'exportation » (p. 513). Il souffrit l'ostracisme de voisins qui supportaient mal sa laideur. Des associations vouées à sa défense naquirent, d'autres prônèrent sa libération, on le prit en otage pour rançonner ses propriétaires, on l'exécuta, bien que le don de la mort lui soit refusé parce qu'il est remplaçable (p. 515). Toute une littérature a fleuri sur Internet à son

sujet, ce qui n'améliora pas son sort : il y fut suicidé, assassiné, martyrisé. Sa stigmatisation sociale en rappelle une autre évoquée plus haut, surtout quand on l'associe à ces figurines de Noirs portant lanterne ou pêchant dans des piscines privées qu'on rencontrait parfois dans certains jardins. Certains n'ont pas manqué d'en déceler des connotations racistes.

La lecture du « patrimoine immatériel de l'Amérique française » réserve une surprise qui ne laisse pas d'étonner. Le joyau de la culture immatérielle, la grande tradition orale, qu'il se manifeste par la littérature fixée (comptines, dictons, devinettes, *etc.*) ou par ses figures dominantes et attendues (le conte, la légende), a été ignoré. Le lecteur éprouve l'inconfortable malaise d'avoir assisté à une célébration où l'on aurait omis d'inviter le principal intéressé. Cette absence le rend, paradoxalement, doublement immatériel. Il est présent, certes, mais en creux, dans les esprits. Il hante les conversations comme un fantôme revendicateur bien qu'on ne le voie circuler nulle part au point que son absence le rend plus présent que les invités. Doit-on attribuer cet oubli à une étourderie dont le responsable de la revue se serait repenti trop tard ? Ou peut-on imaginer tout bonnement que l'enthousiasme du coordonnateur, totalement absorbé par son champ d'études, a inconsciemment orienté dans un sens déterminé le choix des divers collaborateurs, eux-mêmes investis tout entiers dans leurs recherches ? Un phénomène trop évident finit par occulter sa présence, mais dans l'ordre de l'aveuglement involontaire, il en existe de plus graves que d'autres. Accaparés par leurs sujets du moment, les contributeurs ont manqué, dans leur fébrilité, du recul élémentaire pour se demander : « Qu'avons-nous oublié ? » Et puisqu'il est question du « berceau » de l'Amérique française, est-il utile de rappeler que les Archives de folklore de l'Université Laval possèdent le fonds de contes et de légendes le plus imposant de toute la francophonie ? Un mauvais sort s'est abattu sur ce numéro d'*Ethnologie française*. Une méchante sorcière a soufflé un vent d'oubli, laissant la tradition orale sommeiller à l'envi dans son berceau.

Rendons tout de même justice à la richesse de cette livraison d'*Ethnologie française.* Chaque sujet est abordé en profondeur. Pour ceux que le patrimoine immatériel intéresse, ce numéro s'avère, sans l'ombre d'un doute, indispensable. Il relève le pari d'illustrer la vitalité de la réflexion ethnologique sur le sujet en Amérique française. La revue refermée, une image hantait mon esprit, à la fois matérielle et immatérielle, mais ô combien identitaire : celle de l'album de famille de Marie-Ange que Ti-Coq, le héros éponyme de la pièce de Gratien Gélinas, traînait avec lui : dans les pages vides, il anticipait la fin de sa bâtardise, son rameau trouvé enfin greffé sur un tronc familial vigoureux à travers des photos non encore prises. L'immatériel, ici, venait à la rescousse d'une vie à la dérive, comblait un déficit identitaire. Dans la pièce de Gélinas,

le rendez-vous du matériel et de l'immatériel a été manqué. Faut-il lire dans cet échec un signe prémonitoire pour la collectivité québécoise ? Les Québécois, ayant réalisé dans les mots cette souveraineté dont ils s'enorgueillissent, se croient dispensés de l'incarner dans les choses sinon dans les faits.

Quoi qu'il en soit, le tournant qu'a pris la recherche ethnologique en s'intéressant à cet invisible qui n'est pas un absent renoue avec une vieille sapience orientale. Qu'on en juge sur pièce : « Trente rayons rejoignent l'axe, mais le vide qui s'étend en eux dessine la forme de la roue. On fabrique des pots avec de l'argile, mais le vide que l'argile entoure constitue l'être du pot. La maison est formée de murs, de fenêtres et de portes, mais le vide qui subsiste en eux constitue l'être de la maison. Conclusion : le matériel est utile, mais c'est l'immatériel qui engendre l'être véritable » (Lao Tseu, *Le Livre de la voie et de la vertu*).