

**ODO LAYÉ - ELOGE DE LA VIE-FLEUVE**  
PERSPECTIVES AFRICAINES SUR LE PATRIMOINE CULTUREL

**Communication inaugurale/keynote address par**  
**Olabiya Babalola J. YAÏ,**  
**Délégué Permanent du Bénin auprès de l'UNESCO**

Monsieur le Président,  
Chers Collègues  
Mesdames, Messieurs,

Je vous souhaite la bienvenue sur notre terre toujours hospitalière d'Afrique.

Comme il sied en une occasion telle que celle qui nous réunit aujourd'hui, mes premiers mots seront de salutation, de remerciements et surtout d'hommage.

Hommage aux ancêtres africains, mais également, dans la bonne tradition africaine, hommage à vos ancêtres à vous tous, d'où que vous veniez, pourvu que de leur vivant ils aient vécu en harmonie avec toutes les créatures avant de passer à l'autre rive de la vie.

Ce n'est pas un hasard, pour l'africain que je suis, que la première réunion de l'ICOMOS en terre africaine se tienne sur les rives d'un grand fleuve, et de ce fait, se met d'emblée sous le signe de l'eau. L'eau qui est pour nous synonyme de paix, de solidarité universelle et d'harmonie, la vie elle-même étant un fleuve : "Odò layé" disons-nous en Yoruba.

C'est pour cela que je dois, toujours dans la bonne tradition africaine, un hommage spécial à Nyaminyami, divinité tutélaire des chutes du Zambezi ou du Mosi-oa-Tunya qui nous reçoit pendant une semaine et qui inspirera nos travaux.

Et puisque je n'ai pas les mots forts, incantatoires, en Shona ou en Ndebele comme le requiert l'occasion, j'emprunterai le mode oriki en Yoruba, ou l'invocation par laquelle je me serais adressé à oya la divinité du fleuve du même nom (Niger pour les Européens) le fleuve-sœur de celui qui nous abrite. Et je sais que les deux seront sensibles à la dimension énergétique de mon invocation et vibreront à l'unisson.

Je les en remercie.

**Oriki Oya**

Ìya o ! Oya o ! (1)  
Egúngún Oníra  
Òrírìrì aya Sàngó  
Oyàdólú se bí íwò ní iyà mí !  
Subúladé Oya o ! Ìyà o !  
A ló dānìn dānìn gún orí odàn  
Olàyímikà omo yèyè Òwò  
Erínfolàmí, a wín ní kún  
Ti owó eni a wín lóhún  
A gba ní lówó olórò fún Òtòsì

Òràn tí kò bà sunwòn  
Ni Oya à lé gbandikan si  
Gbandikan ni Oya à lé  
Erínfolàmì, o jo ilu ya  
Egúngún Onìrà o seun  
Yéyè tí ó se é bí ní lómo  
Bí ó bà se pé bí o ti tóbi tó  
Ni ìwò Oya fi í se oro ni  
Eni kèni kò ní í kò ó lójù  
Kín ni ohun tí nì bà ó lèrù  
Tí ìwò Oya kò lé se  
Onígba dùdù ojó alé  
Ojó alé ni ò ó dé óde  
Sísù ni ò ó su kanlè sù kan òrun  
Yéyè tí ó bà ẹni kan soşo jà  
Tí ó fowó gùn gbogbo ilé ní imù  
Oya dākun mà bà mí jà  
Èmi kò ní owó ebo nílè

Lile : Oya tete, Oya tété ayaba

Egbè : Oya, Tété, Oya tété ayaba (2)

Puisque aussi bien cette 14<sup>ème</sup> Assemblée générale se réunit pour la première fois en terre africaine et qu'à ce titre elle est à proprement parler un "land mark" (un jalon) et qu'elle est potentiellement historique, j'ai pensé qu'il serait pertinent d'explorer avec vous ce que j'appellerais volontiers une vision africaine du Patrimoine culturel.

La visée ici est, m'inspirant du thème principal de votre symposium, d'enrichir davantage et de rendre plus universel le contenu du concept de patrimoine en montrant les liens de fusion et de complémentarité qui unissent ce que, dans un langage qui relève de la logique aristotélicienne mais non de la philosophie africaine, nous nommons et souvent séparons en "patrimoine matériel" et "patrimoine immatériel". Vous comprendrez aisément pourquoi j'ai intitulé ma brève allocution : "ODO LAYE (Eloge de la Vie-fleuve) "PERSPECTIVE AFRICAINE SUR LE PATRIMOINE". Titre ambitieux et redoutable parce qu'il annonce une entreprise aussi pionnière qu'incontournable, car ce n'est pas souvent que l'Afrique est au centre des préoccupations théoriques dans le domaine du patrimoine qui est le nôtre. Mon ambition se limitera donc à vous inviter à voir ou entrevoir comment nous, Africains, envisageons les relations qui lient le patrimoine culturel matériel et le patrimoine culturel immatériel. Dans le monde d'aujourd'hui, une saine mondialisation nous enjoint de voir avec d'autres yeux ou d'autres lunettes que ceux de notre lieu de naissance ou d'adoption.

D'entrée de jeu, j'aimerais commencer mon propos par une série de clarifications, de mises en garde et d'auto-mises-en-garde.

Place - memory - meaning: preserving intangible values in monuments and sites

La mémoire des lieux - préserver le sens et les valeurs immatérielles des monuments et des sites

Ceci se justifie doublement par le caractère redoutable du sujet choisi, ainsi qu'il est dit plus haut, mais aussi par la nature même de toute communication inaugurale qui est, par essence et définition, un discours d'autorité, de type pontifical.

L'honnêteté intellectuelle exige donc de se situer, d'avouer le lieu d'où l'on parle, et d'identifier d'éventuels écueils, en guise de prolégomènes.

Il existe aujourd'hui, sur tous les continents une grande poussée patrimoniale. Il s'agit à l'évidence d'un phénomène mondial.

Lorsque nous, Africains insistons sur la dimension immatérielle du patrimoine, sur la mémoire des lieux, il est facile, et les discours de derrière la scène (back stage discourse) ne s'en sont pas privés, de nous accuser de "présentisme". Mon discours *n'est pas* un discours présentiste, si l'on entend par là que le recentrement sur l'immatériel provient de la pression des problèmes actuels de l'Afrique et qu'il constitue ainsi un recours pour temps de crise.

Un autre écueil à éviter, et dont nous sommes conscient est l'occidentalisme. Depuis l'historique essai d'Edward SAID, nous savons ce qu'est l'Orientalisme. Mais l'occidentalisme qui, en est dérivé, est moins connu. Xiaomei CHEN le définit comme "*a discursive practice that, by constructing its Western Other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self - appropriation, even after being appropriated and constructed by Western Others*". (Chen, 1995 : 4)

Appliquant ce nouveau concept qui est pertinent, à notre avis, à l'analyse des discours culturels dans les pays anciennement colonisés ou semi-colonisés, CHEN le caractérise comme "*a new discourse, marked by a particular combination of the Western construction of China with the Chinese construction of the West, with both of these components interacting and interpenetrating each other*". (Chen, 1995 :

La perspective africaine que nous ouvrons sur le patrimoine évitera donc d'être une version africaine de l'occidentalisme.

Elle ne sera pas plus une vision d'une Afrique ontologiquement "pure", d'une illusoire essence africaine en fait de patrimoine.

Ce que nous faisons et invitons à faire, c'est de recouvrir les traditions africaines du patrimoine en les saisissant à travers les traditions intellectuelles et les pratiques historiques africaines, et de les offrir en partage au reste de l'humanité, pour compléter et corriger ce qu'on peut considérer comme l'approche monumentaliste hégémonique, assurément occidentale et qui est, de l'avis de la plupart une vision biaisée et incomplète du patrimoine par nos temps de globalisation/mondialisation.

Il est de bonne méthode, pour articuler adéquatement une vision africaine du Patrimoine, de la référer aux visions africaines du monde (weltanschauungen) .

Il faut toujours commencer par le commencement, et c'est de ne l'avoir pas fait qu'ont surgi et fleuri les incompréhensions, les interprétations biaisées et, comme conséquence, l'incomplétude de nos critères et orientations, et le déséquilibre de la liste du Patrimoine mondial. Ne pas nous référer aux visions du monde africaines pourrait avoir également comme conséquence un dérapage dans les écueils que j'ai précédemment indiqués, à savoir le présentisme et l'occidentalisme, ou nous embarquer dans une malsaine problématique du "rattrapage" de l'occident, version moderne du vieil évolutionnisme unilinéaire, aujourd'hui démodé mais aux effets toujours pernicioseux.

Il est une autre raison, très importante, qui fait de la référence aux philosophies africaines un détour incontournable, mieux, un passage obligé ou *chréode* pour parler le langage des physiciens : c'est que ce sont les valeurs permanentes que véhiculent ces philosophies qui ont permis aux Africains de survivre à cinq siècles d'esclavage transatlantique, transsaharien et transocéanique indien, sans compter plus d'un siècle de colonialisme et autres violences, constituant ainsi ce qu'Aimé CESAIRE a si bien nommé la "*mémoire irréductible de l'Afrique*".

Une dernière précaution, pour nous ouvrir de façon optimale aux weltanschauungen africains : Nous démunir, serait-ce provisoirement, de la division du monde en règnes "matériel" et "immatériel", séparation aristotélicienne qui s'est imposée en Occident et par ricochet aux autres qui en dépendent, comme une norme, au point de prendre les allures d'une distinction "naturelle".

Il faut dire à ce propos, combien est révélatrice la grande difficulté qu'il y a à traduire dans les langues africaines les notions de "Patrimoine culturel matériel" et/versus "patrimoine culturel immatériel". C'est au prix d'une gymnastique linguistique périlleuse en circonlocutions que les deux notions pourraient être plus ou moins traduites dans les langues africaines. Il y a fort à parier que les intellectuels africains monolingues (traditionnistes et devins par exemple), c'est-à-dire ceux qui pensent, conçoivent et théorisent avec et dans nos langues, trouveront suspecte, ou au mieux bizarre, cette opposition dichotomique. Non pas, bien entendu que l'africain soit incapable de concevoir les catégories aristotéliciennes. Tout être humain est capable de dépaysement conceptuel ou philosophique. Mais qu'il faut se rendre à l'évidence que ces catégories aristotéliciennes ne sont pas des universaux philosophiques, et qu'elles cadrent mal avec le postulat de base des philosophies de la tradition africaine, pour lesquelles TOUT EST EN TOUT.

En d'autres termes et pour traduire la pensée africaine en termes aristotéliens, et ce en manière de concession pédagogique parce que ce langage est plus familier à la plupart d'entre vous, *l'immatériel est dans le matériel ; le matériel est dans l'immatériel*.

Dans la culture Yoruba par exemple, comme dans les autres cultures de l'Afrique occidentale, le créateur (*Eḷeḍà*) a créé (*dà*) toutes créatures (*edà*) et les a doté de *aṣe*, sorte de force vitale qui a son plus haut degré de concentration dans lui-même/elle-même (le créateur). Pratiquement à l'œil nu, c'est-à-dire rien qu'à comparer les termes *Eḷeḍa*, *da* et *eda* et à considérer leur étymologie, l'on se rend compte qu'ils illustrent le principe "TOUT EST DANS TOUT". Le créateur est dans la création, la création est dans le créateur et la force vitale ou *aṣe* est la quintessence même de l'immatériel, de l'intangible.

C'est ici que prend son sens la métaphore fluviale : Tout coule dans tout, tout est convertible dans tout, dans une solidarité universelle des éléments et des créatures que lie *aṣe*, l'énergie vitale, laquelle peut être plus ou moins intense ici ou là, maintenant ou hier. Les êtres humains sont des éléments dans le fleuve de l'existence et de ce fait ne doivent pas soumettre à leur guise les autres éléments avec qui ils partagent le *aṣe* ou force vitale. Laquelle peut s'affaiblir être activée ou réactivée dans toute créature par une série de protocoles dont les rituels, les chants, les incantations... etc. Les morts ne sont jamais morts non plus, et Césaire a raison d'ironiser devant l'incompréhension de l'Occident chrétien :

*"Que 2 et 2 font 5  
que la forêt miaule  
que l'arbre tire les marrons du feu  
que le ciel se lisse la barbe  
et caetera et caetera...." (Césaire, 1994 : 26)*

Devant ce régime d'historicité (3) différent du sien l'occident chrétien, dans sa version missionnaire, n'a opposé que myopie et incompréhension. On a parlé de "fétichisme" d'"animisme" de "paganisme"... de "polythéisme", autant d'étiquettes qui manquent justement de pertinence dans le contexte de la tradition intellectuelle africaine. Car celle-ci ne se pose jamais la question de l'existence d'un ou de plusieurs dieux. Seule compte pour elle le flux de la création, la solidarité de tout le créé et à créer. Preuve que le polythéisme n'est après tout qu'une invention des religions qui se donnent pour monothéistes.

Que les lieux aient une mémoire, dans cette tradition, relève, on le voit, de l'évidence, puisque tout a une mémoire, un esprit, un souffle. Les cours d'eau, et surtout certains endroits des fleuves et rivières comme les chutes et les parties les plus profondes (*ibù en Yoruba*) sont doués d'une force vitale spéciale. Ainsi le fleuve *Osun*, qui donne son nom à la divinité féminine de la fertilité, de l'élégance, de la poésie et des arts, contient sept *ibù*. Aussi dit-on qu'il y a sept *Osun*, car chaque *ibù* a sa personnalité et sa caractéristique propre, tout en étant solidaire des autres puisqu'il s'agit du même fleuve. Et chaque *ibù* a ses propres rituels, ses incantations propres, tout en partageant certains aspects avec les autres.

*Osun* est donc une et sept. Elle est la même et en même temps pas la même, ce qui n'est point compatible avec la logique aristotélicienne.

Il en est ainsi également des sites et paysages spécialement marqués, soit qu'une divinité soit descendu (pleuvoir est le verbe yoruba exact) dans cet endroit, soit qu'elle soit sortie de terre au lieu dit. Ces endroits qui ne sont pas nécessairement marqués monumentalement, sont les lieux géométriques d'une mémoire ancestrale traduite et activée de différentes manières. Ainsi *Ogun* le dieu Yoruba de la métallurgie, de la technologie et de la justice, serait descendu sur terre à *Ire*, petit village dans l'est du pays Yoruba et qui ne paie pas de mine. Néanmoins son autel en ce lieu est chargé de force vitale et d'une mémoire, elle, monumentale par les rituels, les invocations, les sacrifices et les récitations qui y sont faits régulièrement.

Pour prendre la mesure de l'importance qu'accordent les Africains, y compris de nombreux convertis aux religions abrahamiques, au type de lieux de mémoire rapidement esquissés plus haut, il suffira de les contraster aux nombreux "monuments aux morts" presque partout érigés par les colonisateurs surtout après la deuxième guerre mondiale, et dont les gouvernements africains ont continué la tradition après l'indépendance.

Très peu d'Africains auraient, devant ces monuments, la même attitude de révérence et le sentiment d'appartenance dont ils feraient montre dans un forêt sacrée de leur village, par exemple.

Il s'agit pourtant de MONUMENTS et qui sont censés évoquer des MORTS. Pour qui connaît le respect ou même la vénération dans laquelle les Africains tiennent leurs morts, cette attitude d'indifférence devant les monuments aux morts est incompréhensible. L'explication me semble tenir en ceci :

Ces monuments, quelle que soit par ailleurs leur splendeur, ne s'inscrivent pas dans le **régime d'historicité africain**. Les morts, souvent anonymes, qu'ils sont censés monumentaliser n'ayant pas subi l'indispensable rite d'ancestralisation, la force vitale qui les lie aux vivants est au plus bas de son énergie. Ces monuments sont ainsi pratiquement de hauts lieux sans esprit.

Avant de passer à l'examen de quelques problématiques inhérentes à la notion de mémoire des lieux et à sa pratique dans le contexte africain, je voudrais insister sur une remarque pertinemment faite par *Dawson Munjeri* dans son Appel à communication pour le symposium scientifique : à savoir que l'approche africaine qui veut que l'immatériel soit dans le matériel n'est pas qu'africaine. Même si dans les circonstances historiques que prévalent aujourd'hui, elle est massivement africaine, l'Afrique n'en a pas et n'en réclame pas le monopole. Il me vient à l'esprit une phrase de René de Chateaubriand, si mémorable qu'elle en est devenue une pièce d'anthologie :

*"Objets inanimés, avez vous donc une âme, et la force d'aimer" ?*

Avec le recul du temps, je puis à présent dire que cette phrase avait retenu l'attention de l'écolier paysan, donc "païen" (paganus en latin = paysan), que j'étais comme précisément le meilleur éloge du paganisme, surtout venant de l'auteur du "*Génie du Christianisme*".

Et Octavio Paz fait écho à Chateaubriand, lorsqu'il écrit, dans un poème au titre révélateur de "Objetos" :

*Viven a nuestro Lado,  
Los ignoramos, nos ignoran.  
Alguna vez conversan con nosotros. (Paz, 1990 : 155)*

Ce qui n'étonne pas de ce poète mexicain dont la lyre se nourrit à la fois aux racines de la tradition philosophico-poétique aztèque et à la tradition hindoue qu'il a adoptée plus tard dans sa vie.

Le regain d'intérêt pour les lieux de mémoire et la mémoire des lieux apparaît ainsi comme la résurgence ou le retour d'un refoulé païen qui, profitant de la poussée identitaire, s'offre comme une alternative à la tradition patrimoniale monumentaliste hégémonique, inspirée de l'approche dualiste "matière-esprit" "matériel *versus* immatériel", "tangible *versus* intangible".

Et ce n'est peut-être pas un hasard que la conscience de l'insuffisance de notre idée du patrimoine et celle d'un nécessaire recentrement sur le "patrimoine culturel intangible" nous soient venus du Japon et de la Corée, pays techniquement avancés, certes, mais qui ont conservé les religions de type shintoïste avec leurs esprits/dieux ou **Kami**, qui, à bien des égards sont équivalents aux divinités africaines. Peut-être existe-t-il une corrélation, dont il faudra déterminer la nature, entre les religions et idéologies dites "polythéistes, païennes" et une conscience aigüe de la mémoire des lieux. Ou, à l'inverse peut-être pourrait-on trouver une corrélation entre la répression du paganisme et la perte de la mémoire des lieux.

Permettez-moi à présent d'utiliser le projet UNESCO "*La Route de l'Esclave*" pour essayer de mettre en lumière certains problèmes de la mémoire des lieux. Il faut d'abord critiquer notre idée et notre pratique actuelle de la "*Route*" en tant qu'elles sont plus européennes qu'africaines. On a eu tendance en effet à la limiter aux ports de collecte d'esclaves où l'on peut voir encore des structures européennes monumentales (châteaux, forts...) comme celles de Gorée, Ouidah, Elmina etc... Mais une route ne saurait se réduire à son aboutissement, et s'agissant d'une tragédie humaine de la dimension de la traite transatlantique, se concentrer sur les buttes - témoins européens serait, plus qu'une européanisation du concept de "Route", mais en fait une "*européanisation*".

Mais il y a plus grave, c'est que l'essentiel de la mémoire africaine est souvent absent de ces lieux. A Gorée, par exemple, des milliers de griots ont dû séjourner et créer/crier/grioter dans cette île infâme, malgré les conditions inhumaines du château, puisque leurs voix ont survécu de l'autre côté, sous forme de blues et de gospels. Mais aujourd'hui, on n'entend guère leur voix.

A Ouidah, Casimir AGBO, un vieil ethnologue, avait recueilli encore dans les années 1960-70 des centaines de chansons créées sur place par les esclaves qui n'ont pu être exportés, et ce dans plusieurs langues. Ces chansons sont très critiques de la condition d'esclave et du système esclavagiste.

Les divers lieux de mémoire de l'esclavage à Ouidah, comme par exemple la *Porte du non retour*, ne sauraient faire l'économie de telles chansons si une approche véritablement africaine de la mémoire devait leur être appliquée.

Toujours à Ouidah, le fort portugais et les maisons de type "brésilien" ne nous livrent pas toute leur mémoire par leur seule architecture. Il faudrait qu'en sortent les rythmes de la "*Samba de roda*" et de la "*burrinha*" comme c'était la coutume aux 18<sup>ème</sup>, 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles. Et puisque le nombre des porteurs de cette tradition s'amenuise, il faudrait la revitaliser par la mise en contact avec leurs pairs de l'autre côté de l'Atlantique, à Bahia ou Recife, où la tradition est toujours vivante.

Mais la *Route de l'Esclave* est jalonnée d'autres lieux dont la mémoire est massive, bien que nos approches actuelles du patrimoine les réduisent au silence. Ce sont *inter alia* :

- les paysages des champs de bataille
- des collines qui ont servi de lieux de refuge ou de résistance
- des villages lacustres, hâvres contre la traite
- des forêts sacrées
- des galeries souterraines
- des maisons de culte
- de grands arbres plusieurs fois séculaires qui servent de jalons sur l'itinéraire
- des amoncellements de pierres qui ont servi au comptage des esclaves ...etc.

Tous ces lieux ont une mémoire. Mais pour avoir accès à celle-ci, pour la protéger et la partager, il faut d'abord la comprendre. Ce qui nécessite une véritable révolution copernicienne dans nos approches.

Comment par exemple identifier un paysage culturel, et donc en déterminer la zone tampon, lorsque la notion de limite est dans l'esprit, donc intangible plutôt que matériellement exprimée sur le terrain ?

Que signifie "documentation" dans un contexte africain ? Ne faudrait-il pas, à grande échelle, promouvoir une version africaine des "*Trésors humains vivants*" et monumentaliser la mémoire dans l'esprit et la conscience des générations actuelles et à venir ? Une approche classique, c'est-à-dire européenne, de la documentation pourrait déboucher sur la production de documents écrits soumis à la critique rongeuse des termites. Mieux, ou pire, je ne sais, une approche non africaine de la documentation pourrait déboucher sur la production de documents audiovisuels ou sur support numérique dont les originaux seraient gardés au Smithsonian ou au Musée de l'Homme avec, dans deux générations, la possibilité, la probabilité même que ces institutions les réexportent sous forme de Kits pédagogiques pour éduquer les jeunes africains sur leur patrimoine.

Il nous faut donc une nouvelle épistémologie, de nouvelles méthodologies et une nouvelles pédagogie du Patrimoine culturel immatériel, de la mémoire des lieux ainsi que de nouvelles approches au secret et au silence. "Tout linge n'est pas bon à sécher au soleil" (**Gbogbo aṣo ko ni a n sa si oorun**), dit un adage africain.

Et où donc nous initier à cette nouvelle épistémologie, et comment enclencher ces nouvelles approches méthodologiques et pédagogiques sinon par un humble apprentissage au contact des sages des villages et des villes, des traditionnistes, des devins et des "curators" traditionnels de ces lieux de mémoire. Lors de l'historique réunion internationale sur l'éducation organisée par l'UNESCO à Dakar en mars 2000, le Président WADE avait suggéré que les gouvernements africains mobilisent tous les vieillards et autres détenteurs du savoir et savoir-faire traditionnels africains pour en faire des enseignants dans les classes d'éveil de l'enfant africain. Le risque sur le plan du patrimoine si l'on ne prend pas cet avis au sérieux, est de voir fleurir çà-et-là de jeunes talibans africains et qui agiront au nom, non plus seulement de l'"islam", mais du "christianisme", du "progrès", de la "science", de la "modernité" ou de la "mondialisation" et détruiront un précieux patrimoine dont ils ignorent la valeur et l'histoire et qu'ils considèrent avec des yeux d'emprunt. Pour prévenir et empêcher de telles catastrophes pour l'Afrique et l'humanité, c'est très tôt qu'il faudra initier l'enfant africain, et ce, j'insiste, dans les langues africaines, au régime d'historicité africain.

Je ne saurais résister à la tentation de dire quelques mots de la nouvelle Convention Internationale de l'UNESCO sur la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel. Cette convention, qui vient d'être portée sur les fonds baptismaux, est avant tout votre œuvre, vous spécialistes du Patrimoine, qui en avez montré et démontré la pertinence et qui en avez défini et raffiné les concepts de base et la portée aux diverses réunions qui en ont jalonné la longue parturition, de Nara à Ferrara.

Nous pouvons donc nous féliciter de l'adoption de cette convention à une très large majorité et sans une seule opposition, par l'UNESCO à la 32<sup>ème</sup> session de sa Conférence générale. Autrement dit, le premier mérite de cette convention est d'exister et de venir ainsi combler une béance identifiée dans le domaine du patrimoine, trente et un ans après l'adoption de la Convention de 1972.

Un autre trait positif de la nouvelle convention : elle fait une place suffisante aux communautés culturelles de base et à leurs initiatives, dans la détermination de ce qu'il convient de sauvegarder et de protéger. La nouvelle Convention n'est pourtant pas parfaite, loin s'en faut. Les Africains estimons qu'elle est frappée de deux infirmités.

Conscients qu'aucune convention internationale n'est parfaite et convaincus, au vu des dégâts causés au Patrimoine Culturel Immatériel en Afrique et ailleurs par la marchandisation galopante des cultures, qu'il valait mieux avoir une Convention défectueuse dont les insuffisances pourraient être corrigées dans le temps, que de ne point avoir de convention du tout, nous avons approuvé la nouvelle convention parce qu'elle est une convention de consensus qui reflète la conscience limitée qu'a de ce patrimoine la communauté internationale avec ses contradictions, ses préjugés, ses hantises et ses peurs.

La première infirmité est le caractère non obligatoire des cotisations. On comprend mal qu'une convention internationale de cette magnitude, qui se propose de sauvegarder le patrimoine immatériel de l'humanité si longtemps négligé, ne fasse pas obligation aux Etats parties de cotiser à son fonds. Ce traitement laxiste injustifiable tranche avec celui réservé à la convention de 1972. Et comme les contributions les plus importantes viennent des pays nantis du Nord économique, il accrédite la supputation que ceux-ci n'ont nullement envie d'alimenter un fonds qui, de l'avis de certains, bénéficierait surtout aux pays du Sud économique, lesquels sont les plus ardents défenseurs du Patrimoine Culturel Immatériel. Ainsi se font jour une polarisation et une échelle des valeurs que rend plausible ce traitement biaisé, et qui feraient de la convention de 1972 une convention pour riches tandis que la nouvelle convention (2003) serait celle des pays pauvres.

La deuxième infirmité semble s'inscrire dans la logique de cette péjoration du Patrimoine culturel immatériel. Il s'agit du refus, parfois exprimé de façon stridente et dogmatique, d'admettre dans la nouvelle convention la catégorie ou même l'idée de "**Chef d'œuvre du Patrimoine Culturel Immatériel**". Les tenants de cette opinion sont également généralement du Nord économique et disposent de ce fait d'un droit de veto de fait sur certaines clauses de la nouvelle convention. Lorsqu'ils daignent justifier leur position, ils prétendent que l'idée de "chef d'œuvre" introduirait une "dimension élitiste" dans la nouvelle convention et détournerait de ce fait l'attention, et les fonds de son objectif premier, essentiel, qui est la sauvegarde de tout le patrimoine culturel immatériel. Mais il est aisé de montrer que ce raisonnement spécieux en fait consacre une discrimination contre la nouvelle convention qui se trouve pénalisée par rapport à son aînée de 1972. Celle-ci en effet reconnaît l'existence de la catégorie "**patrimoine de valeur exceptionnelle et universelle**", laquelle serait l'équivalent de la catégorie de chef d'œuvre dans la nouvelle convention. Il n'est pourtant venu à l'esprit de personne de parler d'élitisme depuis trente ans.

De plus, aucune communauté culturelle n'aligne de façon plate et horizontale ses productions culturelles, y compris celles du patrimoine culturel immatériel. La réalité historique est que toutes les communautés humaines hiérarchisent leurs genres, leur patrimoine selon une échelle de valeurs, quand bien même, et qui songerait à s'en étonner, celle-ci n'est pas la même dans toutes les sociétés.

Nier le fait de la hiérarchisation, c'est nier aux communautés la faculté de discernement esthétique et le droit de porter des jugements de valeur à propos de leur patrimoine. Ainsi on se rend compte aisément que, suprême paradoxe, les plus élitistes sont ceux-là même qui crient à l'élitisme.

Et s'il est peut-être vrai qu'il n'existe pas ou pas encore des critères acceptés comme universels pour décider des chefs d'œuvre, c'est précisément parce que les communautés présentent encore une certaine opacité les unes par rapports aux autres et que cette convention a pour but d'établir des passerelles entre elles et de leur faire saisir, réciproquement les ingrédients constitutifs d'un processus de "chefs-d'œuvrisation", si vous permettez ce néologisme quelque peu barbare.

Car l'universel, en culture, ne relève pas de l'évidence, du "déjà-là". Il se construit, patiemment, par le commerce intime des communautés culturelles, dans un heureux "rendez-vous du donner et du recevoir". L'universel, comme le voulait Césaire, sera fait de tous les particuliers. Ou il ne sera pas.

Le chantier du patrimoine culturel immatériel est aussi vieux que le monde, plus vieux en tout cas que la patrimoine culturel matériel, puisqu'il est probable que les hommes aient construit des monuments avec leur esprit et leur voix, avant de le faire avec leurs mains. C'est pourtant une aire où il y a peu de savoir et beaucoup d'ignorance. C'est pour nous donner une idée de notre ignorance que je nous ai fait faire un détour africain dans les eaux mêlées du patrimoine culturel matériel et du patrimoine culturel immatériel.

J'aimerais terminer en citant quelques phrases mémorables de Monsieur Michael PETZET, extraites de son discours prononcé lors de la Conférence "Matière à Mémoire" en novembre 2000 :

*"En tout état de cause, il est clair, même pour les puristes et les matérialistes les plus retranchés sur leur position, qu'il ne saurait y avoir à l'avenir de discussions sur le thème des monuments et des sites, leur protection et leur préservation, sans prendre en compte la dimension spirituelle. En ce début du XXIème siècle, il est impossible de nier l'impalpable et l'immatériel, autrement dit, la valeur spirituelle des monuments et des sites.*

*Dans ces conditions, l'application de nos chères orientations et chartes devra être remise en question dans le cadre d'une approche pluraliste, convenant à notre mission dans le monde et à la diversité des cultures".*

L'enjeu est donc bien la **diversité culturelle**, entendue non pas comme une concaténation ou une superposition de cultures ghéttoisées, mais plutôt comme une efflorescence, une explosion de cultures qui échangent, font l'amour, partagent, se fécondent. Or pour partager, sauvegarder et protéger, il faut avant tout COMPRENDRE. Il faut s'imposer l'humilité d'apprendre et de mettre en question notre expertise, et surtout d'accepter de subir ce que Berman a appelé "l'épreuve de l'étranger".

C'est ainsi que, par approches, nous produirons dans notre champ, les linéaments d'une épistémologie et d'une méthodologie "*de alcances interculturales*", comme le souhaitait le mexicain Miguel Leon-Portilla. (Leon-Portilla 2001 : 321)

Sur ce chantier, il faut convenir, avec Césaire, qui nous prête le mot de la fin :

*«Mais l'œuvre de l'homme vient seulement de commencer».* (Césaire 1994)

Je vous remercie de votre attention.

## NOTES

1. La fonction de ce texte est conative, selon la terminologie de Roman Jakobson. S'agissant d'une poésie orale, cette évocation – invocation vise à agir, ce qui rend toute traduction non pertinente.
2. Partie chantée en chœur par l'assistance, sur l'invitation de l'auteur.
3. Dans un livre récent, François Hartog donne de ce concept la définition suivante : «Régime d'historicité» (peu) s'entend de deux façons. Dans une acception restreinte, comment une société traite son passé et en traite. Dans une acception large, où régime d'historicité servirait à désigner « la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine » (Hartog 2003 : 19).

## OUVRAGES CITES

- CESAIRE, Aimé, 1994 : Cahier d'un retour ou pays natal : in LA POESIE Editions du SEUIL
- CHEN, Xiaomei, 1995 : Occidentalism : A Theory of Counterdiscourse in POST-MAO China. O.U.P
- HARTOG, François, 2003 : Régimes d'Historicité : Présentisme et Expérience du Temps. SEUIL
- LEON-PORTILLA, Miguel, 2001 : Motivos de la Antropología americanista : Indagaciones en la Diferencia. Fondo de Cultura Economica, México.
- PAZ, Octavio, 1990 : Obra Poética (1935 - 1988). Seix Barral
- SAID, Edward, 1979 : Orientalism. New York - Vintage