



HAL
open science

Patrimoine culturel immatériel et résilience : territorialités et lieux matriciels

Yann Leborgne

► **To cite this version:**

Yann Leborgne. Patrimoine culturel immatériel et résilience : territorialités et lieux matriciels. Géographie. Normandie Université, 2019. Français. NNT : 2019NORMLH20 . tel-02363707

HAL Id: tel-02363707

<https://theses.hal.science/tel-02363707v1>

Submitted on 14 Nov 2019

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.

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité Géographie

Préparé au sein de l'Université du Havre-Normandie

**Patrimoine culturel immatériel et résilience
Territorialités et lieux matriciels**

**Thèse présentée et soutenue par
Yann LEBORGNE**

Soutenu publiquement le 30 septembre 2019 devant le jury composé de		
Athanase BOPDA	Professeur – Université du Havre-Normandie	Directeur de thèse
Guy DI MEO	Professeur émérite – Université de Bordeaux-Montaigne	Rapporteur
Clarisse DIDELON-LOISEAU	Professeure – Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne	Examineur
Jean-Christophe GAY	Professeur – Université de Nice Sophia Antipolis	Rapporteur
Pierre THOREZ	Professeur émérite – Université du Havre-Normandie	Codirecteur de thèse

**Thèse dirigée par Athanase BOPDA (co-direction, Pierre THOREZ),
Laboratoire IDEES-Le Havre UMR 6266 CNRS**

Remerciements

L'écriture de cette page provoque en moi beaucoup d'émotions. Je souhaite témoigner ici de ma reconnaissance envers ceux sans qui cette thèse n'existerait pas.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à mes deux directeurs, Athanase Bopda et Pierre Thorez. Nos rencontres de travail, des marathons (qui fatiguent), votre bienveillance sont gravés en moi ; sans oublier les paquebots qui ont défilé à gauche de mon assiette et la gentillesse de Catherine Thorez. Votre soutien m'a tellement touché que j'y pense aujourd'hui avec la tristesse de ne plus le revivre. Le patient (moi) n'était pas facile. Il a fallu que de véritables géo-exorcistes (vous, sans porter soutane) brandissent « lieux ! », « territorialité ! », « territorialisation ! », « spatialité » pour libérer (l'est-il aujourd'hui complètement ?) le doctorant de ses démons.

Je désire rendre ici hommage à ceux que je considère comme ayant été mes pères dans le « PCI ». François Calame m'a accordé sa confiance un soir de mars 2004 à l'issue d'une présentation de travail. Ce moment fut décisif dans mon existence. John Barzman m'a mis le pied à l'étrier. Pierre Schmit a poursuivi ma formation professionnelle puis, directeur de « La Fabrique de patrimoines en Normandie », m'a soutenu dans ma démarche doctorale.

Je souhaite remercier le laboratoire CIRTAI avec une pensée particulière envers ceux qui ont été mes professeurs de géographie au Havre, il y a déjà longtemps : Madeleine Brocard, Alban Bourcier, Emmanuel Eliot, Bruno Lecoquierre, Benjamin Steck. Je songe également aux compagnons de mon cursus universitaire ; spécialement à César Ducruet qui a su talentueusement creuser son sillon dans l'univers de la recherche. Bravo César et merci pour tes encouragements.

Dans le monde du patrimoine, le « PCI » est un petit village peuplé de personnalités qu'on aime revoir au fil de séminaires, de journées d'études, de colloques et autres projets. Je dis merci à Laurent-Sébastien Fournier pour nos échanges sur la résilience, à Patricia Heiniger-Casteret et Anne Monjaret pour leur investissement dans mon comité de thèse. Ma gratitude va vers Christian Hottin, Isabelle Chave, Sylvie Grenet, Séverine Cachat, Jean-Jacques Casteret, et Thomas Mouzard dont j'ai fait cette année l'heureuse connaissance. Au musée d'Évreux, Florence Calame-Levert m'a offert un soutien professionnel et amical exceptionnel. Au fil de mon parcours, j'ai eu la chance de trouver le soutien de la belle équipe de l'Office du Patrimoine Culturel Immatériel : Michel Colleu, Philippe Boisseleau, Jean-Pierre Bertrand, Christophe Aubineau. Je pense aussi à Armelle Émion et à Ourdia Siab. Leur enthousiasme a rendu beaucoup de choses possibles.

Le patrimoine culturel immatériel ne serait pas sans ceux qui en sont porteurs. Ne pouvant évidemment tous les nommer ici, je remercie ceux qui se sont prêtés au « jeu » des enquêtes, des enregistrements, des témoignages transcrits (il n'est pas facile de se lire-parler !), qui ont relu mes travaux et ont autorisé à ce que j'utilise leurs témoignages. Quelle générosité !

Aux sources de ma passion pour la géographie, il y avait mon grand-père paternel, Michel Leborgne, décédé il y a 11 ans. Je lui dédie cette thèse. Mes pensées encore bouleversées vont vers ma grand-mère, Alice Leborgne, disparue ce mois d'avril 2019.

Merci à mes parents, ma petite sœur et toute ma famille pour leur soutien et leur amour. Merci à mes amis à Plougrescant et en Normandie.

Je ne sais pas si je mérite beaucoup, mais j'y suis allé avec honnêteté.

SOMMAIRE

Introduction générale :	4
1. Première partie. Le patrimoine culturel immatériel, un objet géographique	24
1.1. Qu'entend-on par « patrimoine culturel immatériel » ?	25
1.1.1. Une naissance dans un contexte de mutation mondiale	25
1.1.2. Le patrimoine culturel immatériel d'après l'Unesco (2003)	27
1.1.3. L'inscription dans une dynamique française	30
1.2. Un géographe en tant que « tout-terrain » ?.....	38
1.2.1. Géographie et patrimoine. Patrimonialiser, à quelle fin ?	40
1.2.2. Le patrimoine culturel immatériel, objet géographique	45
Conclusion de la première partie	67
2. Seconde partie. Patrimoine culturel immatériel : une inscription spatiale de la résilience ?... 69	69
2.1. Recourir à la résilience	69
2.2. Patrimoine culturel immatériel et résilience.....	72
2.2.1. Exemples de patrimonialisations mémorielles.....	74
2.2.1.1. « La mémoire des cités » : restaurer un sentiment de continuité d'existence.	74
2.2.1.2. Le projet « Évreux, année zéro » : Symbolisation des lieux par l'imaginaire.	82
2.2.1.3. L'auto-estime ; une des propriétés soignantes de la territorialité.....	90
2.2.2. Quand la résilience fait patrimoine. L'exemple d'une chambre mortuaire.....	95
2.2.3. La résilience par des lieux : rites et croyances liés aux arbres en Normandie	109
Conclusion de la seconde partie.....	128
3. Troisième partie. Le « PCI » : des lieux matriciels médiateurs entre géographicité et territorialité	130
3.1. Entre géographicité et territorialité, la résilience ?	131
3.2. L'hôpital, lieu de la médiance en chirurgie cardiaque	134
3.3. Une figure matricielle de la territorialité. La dentelle d'Alençon.....	144
3.3.1. Le savoir-faire du Point, entre lieu et territoire	144
3.3.2. Comment dépasser le Topos ?	150

3.3.2.1.	La figure du cloître. Un héritage religieux.....	150
3.3.2.2.	Dépasser le cloître sans se perdre dans l’infini	153
3.3.2.3.	Faire corps avec le Topos et s’en extraire	159
3.3.3.	Le savoir-faire du Point, entre trajection et médiance	163
3.3.4.	Une communauté dentellière matrice d’un lieu résilient	169
3.4.	Le Mont Saint-Michel, Topos et Chôra de la résilience.....	183
3.4.1.	La mise en scène d’un corps à corps avec le Topos	184
3.4.2.	Le Mont Saint-Michel, une Chôra.....	187
3.4.2.1.	Toucher le rocher et s’imprégner du lieu.....	189
3.4.2.2.	Pénétrer le rocher et profaner le lieu.....	192
3.4.3.	Quand la territorialité transforme le Topos	194
3.4.3.1.	Vivre le Topos cloisonné, vivre une captivité	197
3.4.3.2.	Le lieu d’une traversée transformatrice et créatrice	202
3.4.3.3.	Le lieu d’une possession	210
3.4.3.4.	Le lieu d’une dépossession.....	219
	Conclusion de la troisième partie.....	227
	Conclusion générale :	229
	Bibliographie.....	237
	Table des figures.....	249
	Table des extraits d’entretiens.....	249
	Table des photographies	251
	Table des annexes et annexes.....	253

INTRODUCTION GENERALE :

Le point de départ de cette thèse est une longue expérience havraise ; le vécu depuis l'enfance d'une ville portuaire, Le Havre, qui fut profondément atteinte par sa destruction en 1944, par la stigmatisation de sa reconstruction d'après-guerre, puis durement touchée par la désindustrialisation dans les années 1980. Ces chocs qui ont marqué l'identité havraise se sont accompagnés dans le dernier quart du XXème siècle d'un autodénigrement si puissant par ses habitants qu'il a été considéré par les décideurs locaux comme un handicap pour le redéveloppement de leur ville. La présente recherche est ainsi celle d'un homme qui, ayant grandi dans cette société locale en proie à une territorialité en souffrance, au point où d'aucuns ont évoqué une « névrose urbaine » à « psychanalyser »¹, s'est interrogé au fil de son parcours sur les territoires dont on s'emploie à réparer les plaies ontologiques. Une géographie du patrimoine immatériel, touchant à l'intime, mobilisant des ressources théoriques ayant trait à la notion de territorialité et de résilience, semble pouvoir apporter une contribution à la compréhension de telles réparations ontologiques.

Des territorialités pour la résilience de territoires en souffrance

Dans la lignée de Guy Di Méo (1994) qui a évoqué la proximité conceptuelle entre territoire et patrimoine², il semble qu'un même lien unit la territorialité au patrimoine culturel immatériel. Si le territoire tend à la reproduction d'un système à l'identique (Aldhuy, 2008), les pratiques et les représentations transmises de génération en génération, marquées par une évolutivité au regard des modifications de leur environnement, relèvent de la territorialité. D'ailleurs, la définition de la territorialité proposée par Jean Aldhuy (2008)³, « *l'ensemble des rapports existentiels et sociaux que les individus en groupe entretiennent avec l'espace qu'ils produisent et reproduisent quotidiennement à travers les figures, les images, les catégories et les objets géographiques qu'ils mobilisent dans un projet de production de la société plus*

¹ « *Le Havre, psychanalyse urbaine, du traumatisme au patrimoine* », fut une journée d'étude organisée le 12 septembre 2014 par la Ville du Havre, Ville d'Art et d'Histoire, au Musée André Malraux

² L'expression exacte employée étant « *parenté conceptuelle* ». DI MEO [1994] p. 15.

³ ALDHUY [2008], p.4

ou moins intentionnel et explicité » est proche de ce qu'on désigne par patrimoine culturel immatériel. Par contraste, la définition du « PCI »⁴ retenue par l'Unesco dans sa convention de 2003 néglige les conditions géographiques de ses expressions. Elles n'ont pourtant rien de fortuites. Le PCI est un objet géographique.

Souligner cette importance de la territorialité pour saisir le patrimoine culturel immatériel revient à recentrer le regard sur l'étude des relations que les sociétés, à différentes échelles, entretiennent avec les lieux et les territoires. Un enjeu est de montrer en quoi les pratiques et les représentations transmises de génération en génération, qui relèvent du patrimoine culturel immatériel, sont abordables comme des territorialités générées par des résiliences multiscalaires en tant que réponses à des adversités. Anthropologue du patrimoine, Jean-Louis Tornatore (2017) soulignait dans l'un de ses récents articles à quel point il lui semble important d'engager ce qu'il appelle une « *anthropologie de la territorialité* »⁵ ; une progression du patrimoine vers la territorialité qu'il justifiait en visant « *une anthropologie des connexions et des interactions qui se nouent sous ce nom comme sous d'autres – monument, mémoire, culture, tradition, territoire, etc. –, des mobilisations qui s'y jouent, des causes qui s'y défendent. C'est [pour lui] la condition pour que soit pleinement saisi le rapport du cognitif au politique.* »⁶. L'appréhension du rapport du cognitif au politique, et partant celui entre les immatérialités culturelles et leurs cadres territoriaux, passerait ainsi par l'étude de territorialités agissant comme des interfaces, en tant que médiatrices entre l'intériorité et l'extériorité des individus et leurs groupes d'appartenance. De fait, un géographe peut trouver là une légitimité à intervenir. Dans son lien avec la territorialité, le patrimoine culturel immatériel participe en effet du système mettant en relation une société avec son territoire et son environnement. Ce système connaît des ajustements et des re-créations traduisant l'intégration par un territoire des perturbations de natures diverses visant la

⁴ « PCI » est l'acronyme usuel désignant le « patrimoine culturel immatériel ».

⁵ Sous-titre d'une thèse que Jean-Louis TORNATORE dirige actuellement ; « Les prises françaises du patrimoine culturel immatériel. Contribution à une anthropologie de la territorialité » (Jacopo STORARI).

⁶ TORNATORE [2017] p.12

sauvegarde de sa structure qualitative. Ces manifestations seraient des signes de résilience face à des adversités.

Mémoire collective et rémanence des lieux

Notre acception du « patrimoine culturel immatériel », si elle recoupe celle de la convention Unesco de 2003, s'en distingue non seulement parce qu'elle inclut les lieux en tant que faisant partie de l'immatérialité culturelle, qu'ils en sont le support, mais aussi parce qu'elle y intègre des mémoires collectives habituellement rejetées de la définition canonique du « PCI ». De fait, la mémoire collective se situe souvent au cœur de la demande sociale formulée lors des expériences de patrimonialisation. Elle l'est parfois derrière l'expression « mémoire vivante » souvent employée par les représentants de collectivités territoriales, d'institutions ou d'associations. Leur sollicitation porte généralement sur la quête d'une substance d'ordre immatérielle qui, bien qu'héritée d'un passé (dont le groupe porte la mémoire), demeurerait « vivante ». Autrement dit, elle serait censée continuer d'opérer – plus ou moins consciemment – dans les pratiques et les représentations socio-spatiales. Ainsi, la notion profane de « mémoire vivante » si fréquemment entendue sur le terrain s'apparente au patrimoine culturel immatériel dans son acception conventionnelle. Bien que tautologique, elle n'est pas dénuée d'intérêt tant elle souligne que les hommes vivants sur un territoire peuvent se sentir traversés par un continuum qu'ils aspirent voir étudié et reconnu tant ils en sont littéralement habités.

C'est sur le principe selon lequel la mémoire se rapporterait à des pratiques passées et figées qu'elle est communément exclue du champ du patrimoine culturel immatériel. Or, bien que la mémoire ramène à des expériences vécues, elle ne se réduit pas à des événements révolus. Elle n'est pas non plus la simple représentation d'un passé déformé par les subjectivités individuelles ou collectives. Elle ne peut se confondre avec l'instrumentalisation du passé gommant des aspérités dérangeantes, mobilisé à l'échelle collective à des fins d'unité et de contrôle social d'un territoire. Les récits mémoriels sont en effet les produits de processus de symbolisation mis en œuvre par les individus et les groupes quand ils font face à des « *afflux d'affects liés à*

des expériences menaçantes » (De Tychey, 2001). Ils peuvent être considérés comme étant des productions signifiantes. Se faisant, ils ne visent pas seulement à procurer un sentiment d'identité dans le temps. Porteurs d'un imaginaire s'appuyant sur du passé pour produire du sens en prise avec les enjeux du temps, ils révèlent la façon par laquelle des hommes savent dépasser les difficultés de leur existence. En tant que symbolisation, le récit mémoriel semblerait ainsi opérer à l'instar de ce qui crée les contes, les légendes et les rituels. Evolutif, reflet de l'imaginaire des individus et des groupes, il participerait d'une immatérialité culturelle patrimonialisée du fait des messages qu'il délivre aux générations actuelles et à venir. Il procéderait d'une certaine relation entre patrimoine culturel immatériel et résilience.

Ce processus de symbolisation, notion issue de la psychologie, n'est pas sans renvoyer aux orientations énoncées par Maurice Halbwachs pour qui la mémoire collective s'inscrit dans un « *instinct social de survie* »⁷. En 1930, il pointait l'existence d'états psychiques collectifs « *pouvant être interprétés comme une sorte d'énergie que la société insuffle à ses membres pour s'efforcer de durer dans le temps et l'espace* »⁸ (Marcel, 2004). Il en va semble-t-il de la même manière pour les pratiques et les représentations dont la patrimonialisation (et donc, la transmission) apparaît obéir à des besoins ontologiques profonds, que ce soit à l'échelle des individus et des sociétés aussi bien qu'à celle géographique des lieux et des territoires.

Des lieux aux territoires, des échelles pour la résilience

Dans son rapport avec la résilience, le patrimoine culturel immatériel conduit à s'interroger sur la multiscalarité de ses manifestations. Cette multiscalarité, qui peut être reliée à des territorialités emboîtées du local au global, de l'individuel vers le collectif et son environnement, relève sans doute d'un jeu d'identifications et de construction de sentiments d'appartenances analogues à ce qui conduit souvent à personnaliser des ensembles humains et leurs territoires. Les individus projettent en effet, en direction des sociétés, les mêmes modalités de production identitaires que celles des identités personnelles tandis qu'ils intériorisent les conditions sociales dans

⁷ MARCEL [2004] p.81

⁸ Ibid.

lesquelles ils évoluent (Di Méo, 2008). Ce double mouvement d'intégration et de projection était déjà bien connu d'Emile Durkheim (1898) pour qui « *si on appelle spiritualité la propriété distinctive de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une hyperspiritualité ; nous entendons par là que les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau.* »⁹. Du fait de sa relation avec l'expression d'identités collectives, du fait des enjeux existentiels auxquels il répond, et par son caractère « immatériel » affirmé (bien que ce dernier fasse débat), le patrimoine culturel immatériel pourrait relever d'une manifestation de cette « *hyperspiritualité* » énoncée il y a longtemps par E. Durkheim, et aussi de la même manière d'une « hyperspatialité ».

Gardons-nous ici bien entendu de tout essentialisme qui serait induit par une assimilation trop forte du groupe à des attributs qui le personnifient. En effet, les identités collectives sont éminemment multiples. Elles forment chacune un « *unitas multiplex* » (Morin, 1984)¹⁰ où se voient unifiées « *l'union et la désunion.* » Assurant l'unité des différences entre les composantes d'une même société, les identités collectives offrent de ce fait une « *réalité multipliée* » (Hayoz, 1997) qui change d'échelle l'unité de l'être depuis l'individu, les groupes d'appartenance des individus, jusqu'aux ensembles toujours plus globaux auxquels ces groupes s'identifient et appartiennent. De fait, en tant qu'expression de territorialité, et donc d'identités, la patrimonialisation de l'immatérialité culturelle nous apparaît participer d'un jeu d'échelles, entre le local et le global, entre les individus et les collectifs, qu'implique l'*unitas multiplex* mis en lumière par Edgar Morin. Ce schéma se complique d'autant plus que les identités, et partant également les identités territoriales, sont des édifices qui n'ont rien d'immuables. Elles s'ajustent, et parfois s'effacent, se construisent et se reconstruisent dans le creuset que constituent les incessantes interactions entre les individus et entre leurs sociétés. On se réfère ici aux travaux qui, depuis les années 1960, ont montré que « *les identités sont créées et maintenues*

⁹ DURKHEIM [1898] p.302 op.cit. Ibid.

¹⁰ DI MEO [2008] p.5

par le jeu des interactions entre les groupes » (Baudry, Juchs, 2007)¹¹. Dans ce contexte, le patrimoine culturel immatériel apparaît s'inscrire dans des systèmes de constructions identitaires toujours mouvants et complexes.

Une patrimonialisation des lieux entre géographicité et territorialité

Dans cet environnement toujours changeant, les lieux peuvent être le siège de manifestations qui se transmettent sur une longue durée. Cette pérennité pose question tant elle ne procède pas d'une perpétuation à l'identique et qu'elle semble reposer sur les appropriations et réappropriations successives, dans le temps, des lieux de ces manifestations par le jeu de constructions territoriales. Autrement dit, si comme le souligne Philippe Mairot (2017) « *la menace qui pèse sur un phénomène évolutif est de ne plus évoluer* »¹², alors les territorialisations des lieux d'expression du patrimoine culturel immatériel pourraient être considérées comme des conditions importantes de la sauvegarde de ces manifestations dans le temps, via des résiliences, parmi lesquelles celles des territoires et des territorialités.

L'une des traductions de ces territorialisations successives de l'immatérialité culturelle se révèle quand on se souvient des nombreuses désignations qui ont été attachées à ses manifestations tout au long du XXème siècle ; depuis les « genres de vie » de la géographie de Vidal de la Blache (1911), les « folklores » et les « traditions populaires » du début du XXème siècle, les « patrimoines ethnologiques de la seconde moitié du même siècle. Ces appellations traduisent les prises de chaque époque (et d'un contexte territorial français) sur des pratiques et représentations transmises de génération en génération. En cela, l'expression « patrimoine culturel immatériel » peut être considérée comme étant la désignation contemporaine d'un ensemble de phénomènes qui seront vraisemblablement nommés d'une toute autre manière dans quelques décennies. Le « patrimoine culturel immatériel » en tant que « catégorie patrimoniale » adossée à la convention Unesco de 2003, en étant relayé par les États signataires qui assurent sur leurs territoires respectifs des inventaires de l'immatérialité culturelle, mais aussi par des collectivités régionales et locales qui s'en emparent, peut être regardé comme un mode de territorialisation.

¹¹ Fredrick BATH op.cit. BAUDRY, JUCH [2007] p. 160.

¹² MAIROT [2017] p.11.

Au fond, le patrimoine culturel immatériel apparaît sous tension entre la territorialité et la territorialisation. En tant qu'ensemble complexe et évolutif de pratiques et de représentations, inscrit dans des espaces et des lieux, mais aussi en tant que flux d'informations par lequel s'expriment les relations que les hommes entretiennent avec leur territoire et leur environnement, il relève de territorialités. Dans le même temps, les patrimonialisations engagées par les acteurs dans le cadre de reconnaissances, de l'inventaire à la valorisation, participent de territorialisations où l'immatérialité culturelle est perçue en tant que ressource. Dans ce contexte, tout se passe comme si les individus et les groupes, investissant les lieux du patrimoine culturel immatériel, s'employaient à en capter la puissance symbolique. Comme si le pouvoir, pour exister, devait prendre possession de lieux où s'exprime la capacité des sociétés à symboliser le réel ; autrement dit, une certaine résilience des hommes.

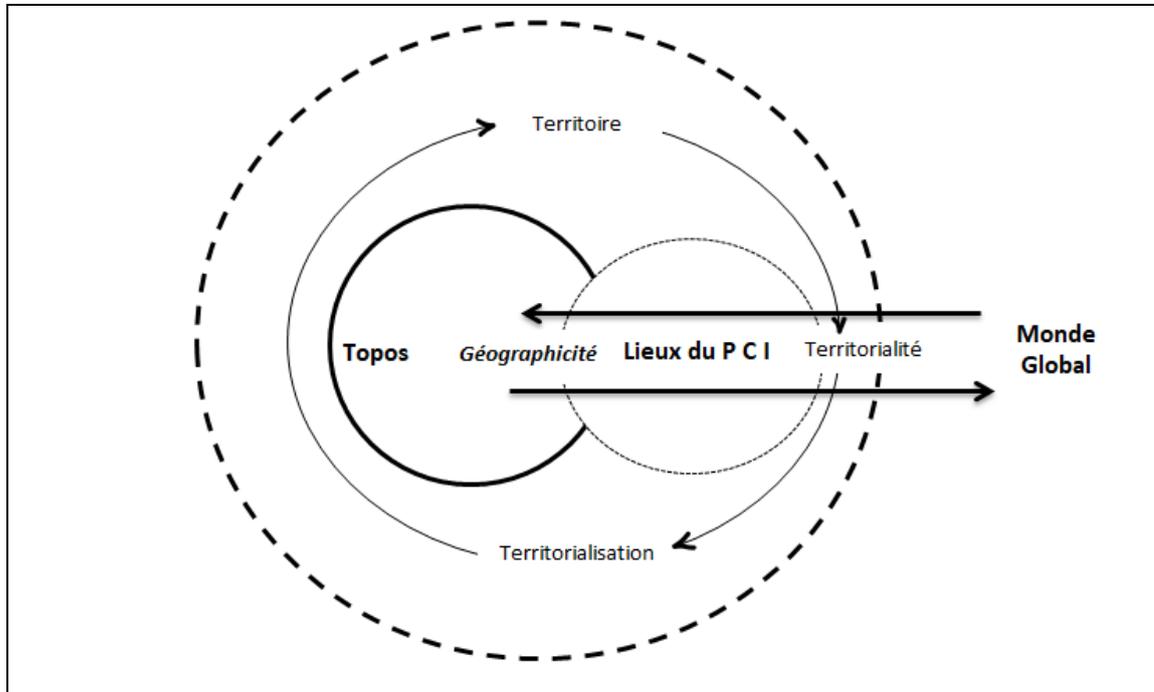
Ce regard appuie sur la dimension spatiale du patrimoine culturel immatériel. Ce dernier ne nous renvoie-t-il pas à la *géographicité* au sens que lui accordait Eric Dardel (1952), « *mode d'existence (composé de pratiques) et conscience singulière de la nature et de l'espace* » (Dupont, 2008), « *inquiétude géographique* » des hommes dans leur rapport au temps et à l'histoire (Raffestin, 1989)¹³ ? Le patrimoine culturel immatériel n'aurait-il pas également à voir avec la médiance théorisée par Augustin Berque (1990), laquelle implique une bipartition et un continuum entre l'individu, sa condition de corps habité, d'être incarné biologique et animal, et un corps médial ouvrant les hommes vers leur milieu (jusqu'au cosmos) par des techniques et des symboles ? De fait, l'intérêt de ce patrimoine est qu'il nous relie à l'un des grands questionnements géographique ; celui que Claude Raffestin nomme « *la connivence de l'homme et de la Terre* »¹⁴. Cette « *connivence* » semble pouvoir être abordée à travers une réflexion sur le rôle de l'espace, des lieux et des territoires dans la résilience des individus et des groupes territorialisés ; mais aussi en interrogeant la manière dont à partir du patrimoine culturel immatériel se produit chez l'homme un passage entre la géographicité et la territorialité qui, à son tour, influence le patrimoine culturel immatériel. Ainsi, le « PCI » peut être envisagé à la lumière d'une

¹³ RAFFESTIN [1989] p.29

¹⁴ Ibid. p.30

résilience accomplissant une médiance entre géographicité et territorialité (figure 1).
Géniteur, d'endroits, de lieux et de milieux, Il serait une territorialité matricielle.

Figure 1 - Le "PCI", une territorialité matricielle



En assurant une médiation entre géographicité et territorialité, les lieux patrimoine culturel immatériel participent à la résilience de communautés humaines dans leurs interactions avec le monde global ; autrement dit, de leur capacité à se pérenniser en faisant face aux perturbations.

Ancrer le patrimoine culturel immatériel dans la géographie

Si le patrimoine culturel immatériel met au contact avec des fondements de la sensibilité géographique, ce terrain d'étude demeure encore aujourd'hui infr quent  des géographes. L'écrasante proportion des contributions dans les colloques, les séminaires ou dans les campagnes annuelles d'inventaire à l'échelle nationale est à mettre au crédit des ethnologues et des anthropologues, c'est-à-dire à des disciplines historiquement ancrées dans le dispositif de la mission à l'ethnologie du ministère de la culture et investies dans les cercles réflexifs du patrimoine culturel immatériel. Le colloque « *Les territoires du patrimoine culturel immatériel* » qui fut organisé en 2017 par le Centre Français du Patrimoine Culturel Immatériel (CFPCI) n'a concerné que deux géographes, Rémi B nos et Nicolas Canova, intervenants aux côtés de 7 anthropologues/ethnologues et d'un archéologue. La discrétion est aussi de mise sur

le plan institutionnel, malgré la direction de l'ethnopôle Rize par Vincent Veschambre (2018) dont les travaux s'attachent depuis près de deux décennies à la compréhension des relations entre patrimoine et territorialisation.

À l'image du temps où ils venaient d'investir le champ du patrimoine culturel (Veschambre, 2007) les géographes ont commencé à aborder celui du patrimoine culturel immatériel sous l'angle du territoire et de la territorialisation. Il est vrai que le « PCI » est enclin à offrir un terrain pour l'étude des stratégies d'acteurs, tant dans la perspective d'un développement territorial qui intégrerait les caractères culturels, mais aussi pour une prise en compte de « risques socio-culturels » (Canova, 2009) que seraient des « *crispations identitaires* », des « *conflits ethniques ou religieux* »¹⁵ Cependant, nous pensons que les géographes sont capables d'aborder le patrimoine culturel immatériel autrement que sous le prisme du contrôle territorial et de « l'aide à la décision ». Pour une meilleure appréhension du patrimoine culturel immatériel, il nous apparaît que la discipline géographique trouverait un intérêt à renouer avec la géographie humaniste reposant sur une « *phénoménologie existentielle* »¹⁶ (Sanguin, 1981). Il ne s'agit pas de renoncer à l'étude des acteurs de la patrimonialisation, ni d'abandonner une contribution aménagiste au développement territorial s'appuyant sur la ressource patrimoniale (Bénos, 2012), il importe de l'appréhender suivant des modes d'investigations en accord avec les propriétés de ce matériau qu'est la localité. Sans négliger ce qui procède des territoires et des territorialisations, l'étude des géographicités et des territorialités adossée à la résilience devrait permettre de réunir ces exigences. C'est ainsi que nous pourrions mettre en évidence la contribution géographique au cœur de l'héritage des endroits, des lieux et des milieux culturels. Dans une certaine mesure, elle est ontologique et émancipatrice du patrimoine culturel immatériel.

Méthodologie

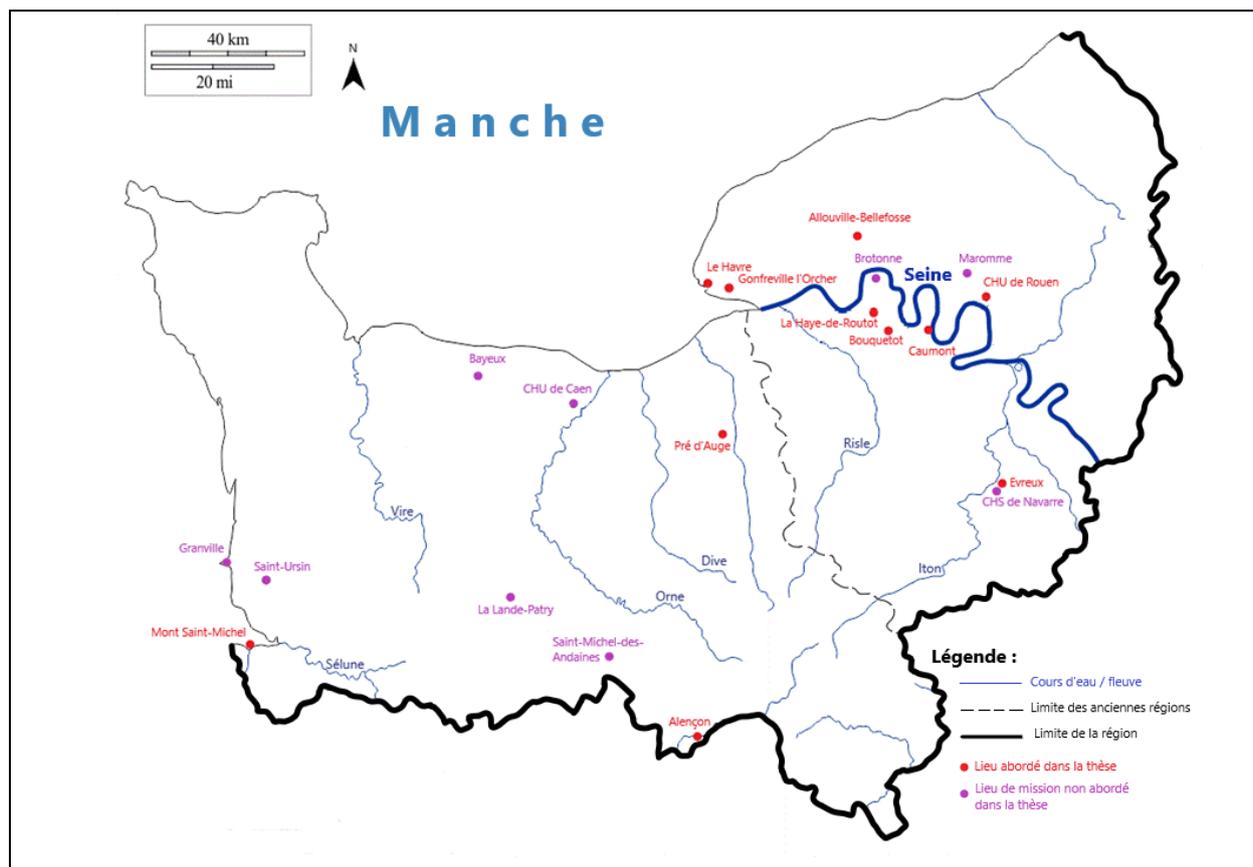
La méthodologie de cette thèse s'appuie sur une pratique du terrain qui a débuté en 2004 au sein d'une équipe interdisciplinaire dirigée par John Barzman dans le laboratoire CIRTAI de l'Université du Havre. Cette expérience s'est développée

¹⁵ CANOVA [2009] p.5

¹⁶ SANGUIN [1981] p.561

(2007-2010) au fil de missions régulières confiées par François Calame, conseiller à l'éthnologie de la DRAC de Haute-Normandie, puis avec l'Office du Patrimoine Culturel Immatériel (2010-2013), et enfin avec le CRÉCET de Basse-Normandie et la Fabrique de patrimoines (2013-2019). Tous les projets qui ont été réalisés ne seront pas exposés au fil de cette thèse où nous avons préféré choisir les plus saillants pour appuyer notre démonstration (*figure 2*)¹⁷. Quoiqu'il en soit, ces opérations ont été menées dans une perspective patrimoniale, aussi bien en vue de la constitution de corpus documentaires prenant une valeur d'archives, que pour la production de connaissances et la valorisation auprès du public des diverses formes d'expressions du patrimoine culturel mémoriel et immatériel.

Figure 2 - Lieux des recherches en Normandie (2004-2019)



¹⁷ L'importante densité des recherches dans la basse vallée de la Seine et autour de l'estuaire, comme montré dans la *figure 2*, s'explique par plusieurs enquêtes sur les sites d'arbres remarquables en 2009 ainsi que par la fréquence de mes missions en ex-Haute-Normandie, entre 2004 et 2013, en territoires urbains et industriels. En ex-Basse-Normandie, en dehors des sites d'arbres, mes travaux ont couvert les sites d'Alençon (savoir-faire de la dentelle), de Granville (Carnaval) et du Mont Saint-Michel (pratiques et représentations du Mont, dont les pèlerinages) ainsi que le CHU de Caen en prolongement de la démarche PCI engagée à Rouen.

Ma position professionnelle, fluctuante, m'a conduit à évoluer auprès d'une grande diversité d'acteurs investis dans les dynamiques patrimoniales. Le ministère de la culture (direction des patrimoines, département du pilotage de la recherche) est un acteur essentiel durant les campagnes d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France (rites et croyances liés aux arbres (2009), patrimoine culturel immatériel de communautés hospitalières (2013-2014), pratiques et représentations du Mont Saint-Michel (2017-2019). Mais la plupart des projets dans lesquels j'ai été mobilisé ont impliqué des partenariats multiples et une multiscalarité certaine. La recherche sur le savoir-faire du Point d'Alençon (2013-2014) a été menée avec la participation des dentellières de l'Atelier conservatoire d'Alençon avec le partenariat du Mobilier National, de la ville et du musée d'Alençon. L'inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalier (2013-2014) s'est développé sous l'impulsion de la délégation culturelle du CHU de Rouen, avec l'appui solide de l'administration du CHU, de la Ville de Rouen, de l'Agence Régionale de Santé et de la DRAC. Le travail de recherche sur le Mont Saint-Michel (2017-2019) n'aurait pas été possible sans le soutien du sanctuaire du Mont Saint-Michel, sans celui du Centre des monuments nationaux, des Fraternités monastiques de Jérusalem ni bien entendu sans la participation des Montois et des pèlerins qui ont contribué à l'enquête. Le projet « Évreux, année zéro » (2016) autour de la destruction et de la reconstruction de la ville a été une initiative du musée d'Art d'Histoire et d'Archéologie d'Évreux qui a rencontré un écho très favorable auprès des habitants de la ville comme chez ceux qui ont vécu ces événements pendant la guerre et l'après-guerre. Dans ce paysage, un établissement tel que l'EPCC « La Fabrique de patrimoines », où j'ai été recruté en 2013 en tant que « *chargé de mission* » puis « *de recherche* », constitue une institution clef qui permet d'articuler des projets scientifiques avec la politique régionale et des enjeux d'action culturelle et sociale sur le territoire.

Tout en tenant compte de la multiscalarité de ces patrimonialisations, savoir éprouver le terrain avec son corps, ses oreilles, ses yeux ; autrement dit, faire avec une capacité à entendre, à observer et à comprendre les lieux en utilisant sa

sensibilité propre, sont des conditions *sine qua non* pour tout chercheur investi dans l'étude et la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. À ce titre, entre 2004 et 2019, mon approche du terrain a reposé sur des immersions (de relative longue durée), des sessions d'observations parfois participantes (qui m'ont par exemple conduit au Mont Saint-Michel à tenir la caisse d'un commerçant), ainsi que sur des entretiens non directifs (individuels et parfois collectifs) qui ont été pour leur majeure partie enregistrés, filmés, indexés et thématiquement transcrits avec l'accord des principaux intéressés¹⁸. Concrètement, et factuellement, ceci a impliqué pour ce qui concerne la recherche sur les pratiques et représentations liées aux arbres de 3 à 10 jours de terrain pour chacun des dix sites étudiés, sur environ 120 sites recensés, constituant environ 30 heures d'entretiens enregistrés¹⁹. Pour le savoir-faire du Point d'Alençon, ce furent 10 jours de terrain pour 10 heures d'entretiens enregistrés²⁰. Entre 2013 et 2017, le CHU de Rouen m'a accueilli une vingtaine de fois pour environ 120 heures d'entretiens²¹ enregistrés en 40 jours assortis de sessions d'observation dans les services de soins palliatifs, de la chambre mortuaire et des urgences adultes²². Le projet « Évreux, année zéro » a fait l'objet de 30 jours de terrain pour collecter environ 25 heures d'entretiens filmés²³. La recherche sur le Mont Saint-Michel s'est traduite par une dizaine de sessions de terrain comptabilisant au total 64 jours, en étant logé sur le Mont, pour environ 40 heures d'entretiens enregistrés ou filmés²⁴. Le travail à Gonfreville l'Orcher, mobilisant une équipe pluridisciplinaire²⁵ contrairement aux autres recherches que j'ai mené seul, a concerné une cinquantaine de témoins rencontrés sur une longue plage temporelle entre le printemps et l'été 2004.

¹⁸ Pour les informations détaillées concernant la méthodologie, se reporter aux annexes.

¹⁹ Cf. Annexes pp. 254-274

²⁰ Cf. Annexes pp. 275-279

²¹ Auxquels il faut ajouter 15 jours de terrain au CHU d'Angers.

²² Cf. Annexes pp. 280-311

²³ Cf. Annexes pp. 312-315

²⁴ Cf. Annexes pp. 316-327

²⁵ John Barzman (dir.), Vincent Alès, Roxana Eleta de Filippis, Marianne Hue, Elisabeth James, avec des médiateurs culturels de la Ville de Gonfreville, Armelle Emion et Jean-Daniel Emion et la participation d'un enseignant en histoire retraité, Michel Touzan.

Ce premier projet où j'ai été investi à Gonfreville l'Orcher en 2004-2005 avec l'équipe du CIRTAI s'est montré décisif. Entre 1946 et 1975 cette commune de la périphérie havraise avait accueilli près de 4000 sinistrés du centre-ville bombardé du Havre. Là, des hommes, des femmes et enfants avaient été logés pendant près de trente ans dans un ancien camp militaire américain désaffecté et sommairement réaménagé. Ils avaient été ghettoïsés dans des baraques de fortune, affrontant la stigmatisation du dehors, luttant pour se reconstruire une vie meilleure par-delà l'extrême dureté de leurs conditions d'existence. Formulée dans un projet de développement culturel, la patrimonialisation de leur mémoire blessée fut un outil pour surmonter et « faire quelque chose » de ce vécu. Cette première mission a orienté mes questionnements sur le rôle de la patrimonialisation dans les enjeux liés à la résolution de traumatismes de guerre ou économiques. Ma conviction s'est forgée que le patrimoine culturel peut être appréhendé sous le prisme d'un « soin des hommes », au service duquel les chercheurs et tous les acteurs de la chaîne de patrimonialisation apportent leur contribution dans le cadre d'opérations culturelles et sociales. Après le travail à Gonfreville l'Orcher, ce « soin des hommes » et des territoires s'est déployé dans l'ancienne vallée textile du Cailly près de Rouen (2007-2008), puis dans la cité ouvrière de Mayville (2010), la manufacture d'allumettes de Trélazé près d'Angers (2012) et à Évreux (2016). En partenariat avec des collectivités et des institutions, il s'est agi pour chacun de ces cas d'œuvrer en vue d'une revalorisation des lieux et, à travers ces lieux, de ceux qui y vivent.

C'est dans le même esprit que j'ai travaillé auprès d'institutions hospitalières connaissant des lourdes évolutions infrastructurelles et organisationnelles. L'hôpital psychiatrique d'Évreux (2011) s'est, pour ces raisons, mobilisé dans une étude de la mémoire de ses soignants. Les CHU de Rouen (2013), d'Angers (2014) et de Caen (2017) en lien avec les mutations du système de santé se sont engagés dans un inventaire de leur patrimoine culturel immatériel. Aucunement centré sur les expressions de la mémoire collective, mais ciblant l'étude des pratiques et des représentations contemporaines de leurs communautés professionnelles, ces CHU se sont mis en recherche des valeurs qui les cimentent et qui s'attachent à la prise en charge des patients. Autrement dit, le patrimoine culturel immatériel a été mobilisé

par ces établissements pour que le sens retrouvé des pratiques médicales et paramédicales apaise un monde soignant en quête de re-connaissance.

Centré tour à tour sur la mémoire d'évènements passés traumatiques ou des patrimonialisations assurant la reconstruction de repères collectifs, mon parcours de recherche m'a également mené à étudier des manifestations qui se perpétuent une très longue durée. Ce furent le cas des contes et des rituels autour des arbres en Normandie (2009) qui, héritiers d'un lointain paganisme christianisé, se sont montrés associés à des croyances en des propriétés thaumaturgiques agissant sur l'individu et sur le corps social. En 2013, l'étude du savoir-faire du point d'Alençon, exercice dentellier transmis de génération en génération depuis le XVIIème siècle, m'a permis d'aborder un métier d'art dont l'apprentissage nécessite d'éprouver le dépassement de souffrances. Le recueil des précieuses et rares paroles des dentellières était le seul moyen d'appréhender leur vécu ; d'où l'importance accordée dans ce travail aux encarts rapportant leurs propos. En 2017, l'étude des pratiques et représentations du Mont Saint-Michel fut l'occasion de re-questionner ce lieu patrimonial et hautement touristique qui, développé depuis le VIIIème siècle autour de pèlerinages, demeure lié de nos jours à des expériences de vie où les hommes renaissent à eux-mêmes.

Un tel parcours ramène indubitablement aux fonctions auxquelles répond le patrimoine culturel immatériel, y compris la mémoire collective. Ce questionnement ancien traverse plus ou moins explicitement la plupart des publications qui étudient ces expressions. Dans ses ouvrages « *Les cadres sociaux de la mémoire* » (1925) ou « *La mémoire collective* » (1950) Maurice Halbwachs explorait déjà les fonctions de la mémoire. Lorsque Paul Ricoeur (1998) évoquait le « *trop* », « *le pas assez* » ou la « *juste* » mémoire²⁶, il induisait la dimension opératoire de celle-ci à l'échelle du collectif et des individus. Le « travail de mémoire » qu'il privilégie au « devoir » renvoie au caractère potentiellement thérapeutique de la mobilisation de la mémoire. Un constat comparable peut être fait s'agissant du patrimoine culturel immatériel dont les experts n'ont de cesse de s'interroger sur ses « enjeux » (Bortolotto, 2011), au point où un récent colloque organisé à Granville (2018) par La Fabrique de patrimoines, quinze ans après l'avènement du PCI par l'Unesco, et 12 ans

²⁶ RICOEUR [1998] pp.17-31

après la signature de la convention par la France, posait encore cette lancinante et récurrente question : « *À quoi sert le patrimoine culturel immatériel ?* »

À quoi « servent » les lieux du patrimoine culturel immatériel ?

Les fonctions du patrimoine culturel immatériel peuvent être éclairées par les lieux. Au sens de la convention adoptée en 2003 par l'Unesco, le patrimoine culturel immatériel désigne (Article 2.1) « *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine.* ». Si la valeur institutionnelle de cette définition peut porter à débat, surtout concernant l'intégration de la mémoire collective dans le champ du « PCI », elle insiste sur le rôle de ses manifestations pour les groupes et les individus en termes de sauvegarde de leur sentiment d'identité et de continuité mais elle ne souligne pas leur géographicité. Les lieux participent pourtant de la transmission et de l'évolutivité des manifestations du patrimoine culturel immatériel ; la condition évolutive qui différencie ce dernier du patrimoine culturel matériel. Ils contribuent selon nous   l'intégration des transformations qui permettent aux groupes d'assurer leur continuité d'existence par-delà les mouvements du monde.

Une telle acception du patrimoine culturel immatériel s'accorde avec la notion de résilience des systèmes spatiaux. Du point de vue de la physique, la résilience « *mesure la capacité d'un objet à retrouver sa forme initiale après un choc ou une pression continue* » (A. Dauphiné, D. Provitolo, 2007). Certains auteurs précisent qu'elle désigne une aptitude à « *absorber l'énergie quand on les déforme et à la restituer* » pour retrouver leur structure antérieure (M. Lussault, 2013). Le concept de résilience n'a été incorporé dans la recherche géographique francophone qu'à partir du début des années 2000, bien après son développement en physique, en écologie,

en économie et en psychologie. Cette intégration s'est effectuée à travers une approche socio-écologique du système de relations qu'entretient l'homme avec son espace et son environnement (Achan-Leygonie, 2001). Découlant de l'écologie (Holling, 1973) selon laquelle la résilience désigne la capacité d'un système à « *intégrer dans son fonctionnement une perturbation sans perdre sa structure qualitative* »²⁷, la conception de la résilience en géographie proposée par Christina Achan-Leygonie a été définie comme la capacité d'un système spatial à intégrer les perturbations en vue d'assurer sa pérennité. Cette résilience ne suppose pas qu'un système revienne à son état après avoir fait face à un choc. Elle implique en effet qu'il réagisse de manière créatrice, l'espace jouant un rôle, de sorte que ce système se perpétue en se transformant dans un environnement dynamique.

Au regard de ces définitions un premier principe relationnel entre la résilience et le patrimoine culturel immatériel peut être énoncé. La sauvegarde – et donc l'existence – de celui-ci peut être abordée sous l'angle d'un phénomène de résilience de ses lieux d'expression. Cette sauvegarde implique la capacité du patrimoine culturel immatériel à intégrer des perturbations et, se faisant, à se transformer et à se recréer. Elle fait intervenir une dimension multiscalair puisque la perpétuation de ce patrimoine ne saurait être dissociée des individus et collectifs qui, en transmettant ses manifestations, s'emploient eux-mêmes à assurer leur pérennité.

Une clinique patrimoniale pour les lieux et les territoires

En étant à la fois chargé de recherches et acteur de la patrimonialisation, missionné par le ministère de la culture (du DPRPS, ou du service ethnologique de la DRAC) et attaché à des établissements patrimoniaux œuvrant en partenariat avec des collectivités locales et avec des associations, j'ai étudié des manifestations de l'immatérialité patrimoniale en étant en prise directe avec leurs enjeux sociaux et territoriaux. Travaillant à la patrimonialisation avec les acteurs et les institutions concernées, j'ai participé à des territorialisations ; mais je fus également investi auprès d'individus et de collectifs avec lesquels, selon leur souhait, et en répondant le plus souvent à une demande sociale, j'ai contribué à l'expression de leurs « êtres

²⁷ ASCHAN-LEYGONIE [2000] p.65

au monde ». Toutes ces démarches ont été conçues comme une clinique où le chargé de recherche, tout en agissant au nom d'instances territoriales, a pris en charge des inquiétudes ontologiques.

Dans cette fabrique du patrimoine, le géographe occupe une place singulière dans sa relation aux terrains. Bien que ceux-ci lui soient au départ étrangers, surtout quand il n'est pas maître de leur choix, ils ne peuvent rester extérieurs à lui-même. Il s'y plonge autant qu'il y est accueilli ; il est une éponge pour ceux auprès de qui il mène l'enquête ; lesquels attendent de ses investigations un résultat auréolé de la science. Je me souviens des propos d'un prier de la communauté monastique des Fraternités de Jérusalem sur le Mont Saint-Michel, qui, au moment d'accepter ma présence parmi eux, me déclara : « *Nous sommes intéressés par la façon dont notre pratique spirituelle peut être objectivée* ». Par cette remarque, on prend la mesure de la force de la démarche phénoménologique que soulignait M. Merleau-Ponty (1945) pour qui « [sa] *plus importante acquisition est (...) d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde.* »²⁸. À mon sens, les recherches du patrimoine culturel immatériel doivent s'inscrire dans cette lignée. Elles sont en cela héritières de l'expérience des ethnologues et des anthropologues dans le champ d'étude de ce qu'il était convenu d'appeler en France « le patrimoine ethnologique ». Cette approche est conditionnée par une empathie qui, loin d'être une disposition propre à l'ethnologie ou l'anthropologie, concerne la géographie dès qu'on veut bien admettre qu'une territorialisation se conçoit aussi par le soin. Il s'agit de prendre soin de l'immatérialité culturelle pour soigner les hommes.

Au fond, nous énonçons ici l'idée selon laquelle la territorialisation des lieux du patrimoine culturel immatériel procéderait d'une clinique patrimoniale. Elle participerait ainsi de résiliences de l'immatérialité culturelle, des individus et des sociétés concernées ; du local au global. Cette idée de « clinique patrimoniale » se distingue de la « fabrique du patrimoine » dans le sens où cette dernière insiste d'abord sur le fait selon lequel le patrimoine est une construction. La clinique que nous suggérons met surtout en avant une relation du patrimoine culturel immatériel avec un soin révélant un « déjà là ». Cette patrimonialisation, en tant que soin,

²⁸ MERLEAU-PONTY [1945] Avant-propos.

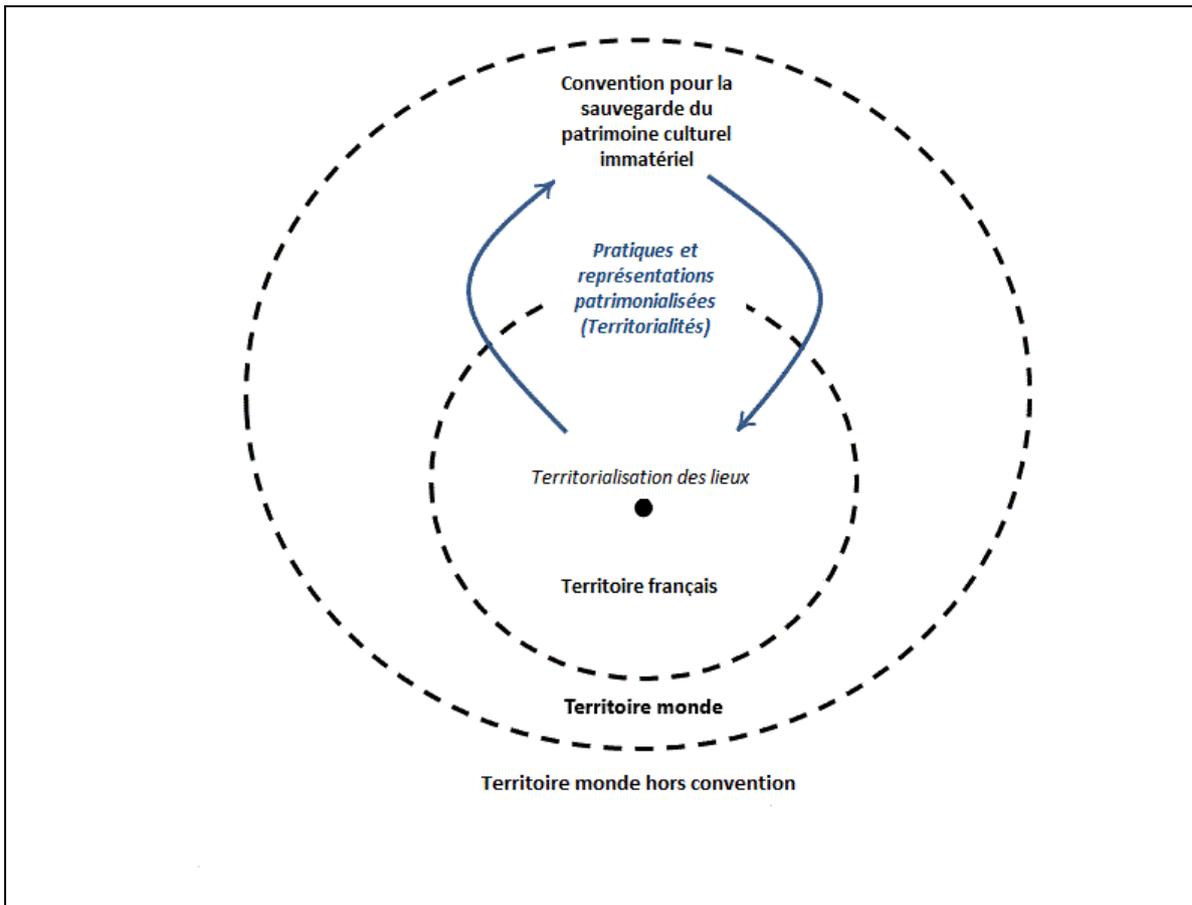
procède d'une « *responsabilité à l'égard de l'Autre* » (Paquette, Nelson, 2017). Ce soin à la fois patrimonialisant et territorialisant vise à préserver et restaurer l'existence d'autrui quand elle se trouve perturbée. Il doit déboucher, non sur une domination, mais sur l'accession à une plus grande autonomie possible.

Cette acception de la patrimonialisation de l'immatérialité culturelle en fait un ensemble d'opérations ponctuelles dans le temps. Elles peuvent d'ailleurs succéder à de précédentes patrimonialisations qui n'avaient pas été désignées ainsi. En effet, bien des manifestations sur lesquelles on travaille se transmettaient de génération en génération avant l'arrivée des experts. Du point de la vue de la géographicité et de la territorialité, la fabrique de patrimoines en résilience est toujours relative. Elle relève d'un changement d'échelles géographiques et de temps dans la prise en compte des manifestations autant que d'une mise en lumière ou une actualisation de ces expressions au regard des valeurs de la société globale du moment. Elle procède d'un travail de symbolisation où les groupes porteurs de patrimoines culturels immatériels les extériorisent dans l'espace, en des lieux, en les interprétant ou en les recréant : jamais n'importe où ni n'importe quand, mais à la faveur de perturbations et de r siliances qui impliquent le rapport des hommes à la terre.

Plan de la démonstration

Cette thèse est organisée en trois grandes parties. La première partie montre en quoi le patrimoine culturel immatériel peut être, à l'instar de ce qu'il est déjà pour d'autres disciplines telles que l'anthropologie et l'ethnologie, un objet de la géographie. Une approche multiscalaire abordant la genèse de la convention de l'Unesco et son appropriation (et parfois son rejet) dans le contexte français (*figure 3*) montre en quoi ce patrimoine surgit de dynamiques spatiales animées de tensions entre territorialités, territorialisations et territoires. Des pratiques et représentations autour de sites d'arbres remarquables étudiées au cours d'une opération d'inventaire du « PCI » en Normandie dévoilent comment les territorialisations de ces lieux participent de leur pérennité, ces lieux étant d'ailleurs tous liés à des propriétés thaumaturgiques ou de renouvellement du corps individuel et social.

Figure 3 – Un patrimoine du local au global



Ayant signé en 2006 la « convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », la France est engagée par ce traité international à conduire sur son territoire un inventaire des expressions du patrimoine culturel immatériel. Cet inventaire est coordonné par le ministère de la culture ; lequel arbitre aussi les manifestations qui sont proposées par la France en vue d'une inscription sur les listes de reconnaissance de l'Unesco. Ce rôle accordé par l'Unesco à l'État central se conjugue au foisonnement des démarches de connaissance et de valorisation des patrimoines culturels immatériels qui sont initiées aux échelles locales et régionales par des associations, des collectivités et des chercheurs.

La seconde partie vise à mettre en avant les relations qui unissent le patrimoine culturel immatériel à la résilience. Pour les géographes, l'intégration de cette notion dans leur champ de recherche s'est jusqu'ici surtout opérée à partir de travaux inspirés de l'acceptation écologique de la résilience, que ce soit en géographie des risques socio-écologiques, naturels, urbains ou industriels. Dans cette partie, il s'agit de voir en quoi la patrimonialisation de l'immatérialité culturelle peut nourrir la réflexion géographique sur la résilience ; y compris en lui adjoignant des apports d'une discipline telle que la psychologie qui a été jusqu'à présent délaissée par les géographes ayant abordé cette notion. La patrimonialisation des lieux pouvant alors

se concevoir en tant que symbolisation spatialisée, cette démonstration puise dans les résultats de recherches menées au fil de nos projets patrimoniaux à Gonfreville l'Orcher, à Évreux, dans la chambre mortuaire du CHU de Rouen ainsi qu'autour de sites d'arbres remarquables en différents endroits de Normandie.

La troisième partie approfondit l'approche des liens entre géographie, patrimoine culturel immatériel et résilience en se référant aux apports théoriques de la mésologie d'Augustin Berque. Pour développer l'idée selon laquelle le patrimoine culturel immatériel serait un patrimoine « médiateur » entre la géographicité et la territorialité, nous nous sommes appuyés sur un inventaire du « PCI » mené dans un service de cardiologie, sur le cas du savoir-faire du Point d'Alençon et sur celui des pratiques et des représentations du Mont Saint-Michel.

1. Première partie. Le patrimoine culturel immatériel, un objet géographique

« *Pour mener cette recherche, il faudrait un ethnologue* », « *Je vous présente Yann Leborgne, ethnologue* »...Ce que j'entends (quand je ne suis pas « *sociologue* ») chez mes interlocuteurs qu'ils soient experts ou profanes – avant comme pendant les inventaires du patrimoine culturel immatériel – pourrait en décourager beaucoup qui souhaiteraient investir ce domaine sans appartenir à la communauté idoine. Ce n'est pas faute à l'intérêt pour d'autres contributions de la part des acteurs concernés. Les organisations et institutions patrimoniales, au premier plan le ministère de la culture, reconnaissent que le PCI appelle à la pluridisciplinarité des apports (Hottin, 2016). Néanmoins, il est un fait que je n'ai jamais été témoin d'un « besoin de géographe » et que le dévoilement de ma spécialité provoque généralement un étonnement curieux et amusé. Il en va, probablement, d'une certaine représentation héritée de l'implication historique de l'ethnologie et de l'anthropologie dans le champ de la patrimonialité des pratiques et représentations sociales. Cette idée n'est pas à rejeter et nous allons l'argumenter : il existe un ancrage de ces disciplines sur ces sujets. Cependant, le symptôme réside aussi sans doute dans la méconnaissance de la spatialité des manifestations étudiées ; et ce, alors que les rapports des hommes à l'espace, aux lieux et aux territoires se situent au cœur de ce qu'est le patrimoine culturel immatériel et que leur étude peut participer de sa meilleure compréhension. La géographie a quelque chose à voir avec le patrimoine culturel immatériel. C'est un objet dans lequel elle peut entrer en mobilisant la notion de territorialité.

1.1. Qu'entend-on par « patrimoine culturel immatériel » ?

1.1.1. Une naissance dans un contexte de mutation mondiale

En tant que catégorie patrimoniale, le patrimoine culturel immatériel fait suite à une précédente convention Unesco, celle dite de « 1972 », dont l'objet était le patrimoine monumental et naturel. La convention de 2003 pallierait alors à certaines insuffisances de la précédente par sa prise en compte de « l'immatériel ». Toutefois, par-delà les compléments qu'elle apporte dans le champ patrimonial, cette catégorie a également progressivement mûri dans le creuset d'un contexte géopolitique en mutation. Leila Lankarani (2002) l'explique par les évolutions de l'après-guerre Froide, par la création d'États nouveaux et par la mondialisation²⁹. Le nouvel ordre qui s'instaure à partir du milieu des années 1970, indissociable de la libéralisation des économies et d'une nouvelle répartition mondiale des activités, a en effet procuré les conditions favorables à des affirmations culturelles de plus en plus vives. Elle a touché les pays émergents, mais également les anciens pays industrialisés. Elles se sont accentuées au point où celles-ci ont été beaucoup débattues dans le courant des années 1990, à une époque où la vague des recherches universitaires sur les identités territoriales a pu s'expliquer en réaction à une uniformisation économique libérale, mais aussi par la remise en cause des cadres territoriaux antérieurs. Au fond, face aux transformations globales, de nouvelles demandes de reconnaissances culturelles ont émergé dont la convention Unesco de 2003 a constitué l'un des échos.

L'essor du patrimoine culturel immatériel en tant que catégorie patrimoniale est souvent associé au contexte global d'essor du néo-libéralisme. Il procéderait de la protection des cultures minoritaires (du « sud ») vis-à-vis des cultures dominantes (du « nord ») au moment de leur ouverture « *aux bienfaits de la mondialisation* » (...) (Lankarani, 2002b)³⁰. L'avènement de la notion a en effet accompagné les affirmations identitaires de pays non-occidentaux en Asie, Afrique, dans le Pacifique, ainsi qu'en Amérique latine à fortes populations autochtones dont les patrimoines

²⁹ LANKARANI [2002] p. 624

³⁰ Ibid. p.625

étaient censés être associés, plus qu'en occident, à des pratiques et savoirs traditionnels. Dès 1973, la Bolivie avait proposé de réviser la convention universelle sur le Droit d'Auteur pour protéger le folklore. En 1982, la conférence de Mexico avait rejeté le principe de hiérarchisation des cultures. Elle a considéré que le patrimoine s'étendait aux valeurs culturelles et aux activités rendant possibles leurs transmissions. En 1989, la « *recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire* » instaura le premier instrument juridique actant le caractère patrimonial des « *créations émanant de communautés culturelles fondées sur la tradition* », comprenant les « *normes et les valeurs se transmettant oralement, par imitation ou d'autres manières* », incluant « *la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rites, les coutumes, l'architecture et d'autres arts.* » (Unesco, 1989)³¹. En 1996, le rapport « Notre diversité créatrice » a formulé la nécessité de concevoir des formes de reconnaissances adaptées à ces patrimoines.

Avant que le patrimoine culturel immatériel soit désigné comme tel, l'effort normatif de l'Unesco a donné naissance à des systèmes de reconnaissance tels que *les trésors humains vivants* (1993) ou *les chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité* (1997). Ces appellations articulaient les dimensions d'une remarquabilité matérielle, à l'instar des « trésors » ou des « chefs d'œuvres », avec celles impalpables de la créativité et du caractère vivant des manifestations patrimoniales. Cette relation des pays du Sud (« dominés ») avec l'immatérialité patrimoniale en réaction aux pays occidentaux (« dominants ») de culture matérielle a été considérée par certains auteurs comme une revanche des « *sous-cultures* » (M. Coujitou, 2014). Il est vrai que, en Europe, le patrimoine culturel immatériel s'avère parfois assimilé aux *traditions populaires*. Il est mis en opposition à un patrimoine « officiel » de l'élite dotée d'un pouvoir et de biens à transmettre. Pour autant, ainsi que le souligne Chiara Bortolotto (2013), bien que les « *mythes fondateurs* » du patrimoine culturel immatériel évoquent un rééquilibrage non-occidental de la notion de patrimoine vis-à-vis d'une convention de 1972 qui avait été soutenue par les États-Unis, c'est à partir du Japon – de la part d'un pays non occidental devenu une grande puissance économique – que d'importants efforts de reconnaissance

³¹ http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

internationale du patrimoine culturel immatériel ont été déployés. Autrement dit, cette patrimonialisation n'a pas rompu avec l'expression d'un pouvoir.

1.1.2. Le patrimoine culturel immatériel d'après l'Unesco (2003)

La dénomination « patrimoine culturel immatériel », bien qu'elle ait été déjà employée une première fois lors de la conférence de Mexico en 1982, fut adoptée par l'Unesco en 2003. Son acception institutionnelle désigne par-là « *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine.* » (Unesco, 2003, Art.2).

Plusieurs aspects doivent être retenus de cette définition. D'abord, il importe de souligner qu'elle met l'accent sur le patrimoine culturel immatériel en tant que succession de créations et créations, ce qui contredit la représentation fixiste que s'en sont forgés ses détracteurs (Bortolotto, 2013b). Les pratiques et représentations relevant de cette catégorie patrimoniale se transforment en effet au fil de leur transmission au sein des groupes qui en sont dépositaires. La notion d'authenticité s'applique donc difficilement à ce cadre, sauf si on retient l'acception étymologique qui renvoie à *l'auteur* et à *l'autorité* (Jadé, 2008) ; auquel cas chaque génération qui recrée son patrimoine est encline à devenir auteur de manifestations qui demeurent dès lors « authentiques ». Ajoutons toutefois que la créativité du patrimoine culturel immatériel est indissociable des *interactions* entre les groupes et leur milieu. Ainsi, ce patrimoine est un système ouvert de pratiques et de représentations. Il intègre des éléments non vivants de son environnement, qu'il s'agisse d'objets et d'espaces, mais aussi la société qui le produit et qui s'inscrit dans des sociétés englobantes. En tant qu'instrument de reconnaissance, la patrimonialisation de l'immatérialité culturelle

se conçoit en effet toujours par rapport à des conditions sociales et territoriales qui lui fournissent ses impulsions en réponse aux enjeux du temps présent.

Soulignons qu'au-delà de sa capacité à se recréer, un des caractères les plus marquants de ce patrimoine culturel relève de l'importance accordée dans sa définition à la dimension « immatérielle ». Cette dernière apparaissait dans la convention de 1989 s'agissant de *la culture traditionnelle et populaire* qui incluait la mention des *normes* et des *valeurs* sociales. Elle est soulignée par la convention de 2003, en participant directement de la dénomination de la catégorie patrimoniale, ainsi qu'à travers les notions de *représentations* et de *connaissances*. Pour autant cette mise en avant de *l'immatériel* dans la convention de 2003 a fait couler beaucoup d'encre dans la mesure où des acteurs du champ patrimonial y ont perçu avec perplexité l'instauration d'une dichotomie « *artificielle* » entre le matériel et l'immatériel (Bromberger, 2014). En quoi des pratiques sociales et des savoir-faire seraient-ils immatériels ? « *En quoi des arbres sont-ils immatériels ?* » m'a-t-on opposé un jour tandis que j'allais présenter en séminaire mon travail d'inventaire *des pratiques et représentations* du végétal mené en Normandie. En fait, il semble que ces critiques concernant l'immatérialité du patrimoine culturel reposent sur la crainte d'une séparation cartésienne entre le corps et l'âme, alors que la définition de l'Unesco conduit au contraire à penser l'articulation et l'imbrication de l'idéal et du matériel dans l'appréhension du patrimoine. Ayant été invité à intervenir à un colloque sur les chemins de Saint-Jacques de Compostelle (2018)³², ma surprise fut grande lorsque des gestionnaires du bien m'ont annoncé que la reconnaissance des chemins n'impliquait, à l'heure actuelle, que les aspects monumentaux et paysagers. Le travail restait à faire en vue de prendre en compte les chemins avec les marcheurs qui les empruntent dans des pérégrinations qui relèvent de démarches spirituelles non dissociables du corps, de ses souffrances et d'efforts physiques éprouvant une géographie concrète. En réalité, il apparaît que l'approche par le patrimoine culturel immatériel est englobante. Elle autorise l'appréhension d'un continuum entre le

³² « *Chemins de Saint-Jacques de Compostelle en France : patrimoine, territoires, historicité* », 25-27 octobre 2018, Université de Toulouse Jean Jaurès.

matériel et l'idéal là où, jusqu'ici, la séparation était effective. Les chemins de Saint-Jacques de Compostelle en offrent ici un exemple tout à fait significatif.

Marqué par l'historicité de ses transmissions et de ses créations, le patrimoine culturel immatériel doit être cherché dans le creuset du rapport ontologique que les hommes entretiennent avec leur milieu et leur environnement. Il procède alors d'un système de relations à l'altérité ; une altérité pouvant se référer à d'autres hommes, mais aussi à d'autres spécimens de vies, animales ou végétales, y compris le milieu non vivant dans ses consistances et dans ses formes. Sur le plan spatial, en tant que système de relations à l'altérité, ce patrimoine aurait ainsi trait aux territorialités. C'est à ce titre que sa reconnaissance repose sur les individus et les groupes « détenteurs » du patrimoine. Elle relève également par la même d'une dynamique multiscalaire du local au global. Clef de voûte de l'ensemble, la dimension participative de cette patrimonialisation, qui implique un investissement des populations concernées dans ces opérations, peut être appréhendée comme une manière de chercher à établir une continuité entre les manifestations, leurs lieux d'expression et des territoires englobants. L'Unesco y a œuvré en édifiant dans sa convention un dispositif de reconnaissance, auquel adhèrent les États signataires, que matérialisent la *liste représentative*, la *liste de sauvegarde urgente* et la *liste des bonnes pratiques de sauvegarde*.

Ce système de reconnaissance a fait l'objet d'une hostilité chez une frange des anthropologues. Ceux-ci ont critiqué une visée holistique qui occulte les réalités conflictuelles, qui enferme les groupes et les individus dans des représentations d'eux-mêmes figées et aseptisées (Bromberger, 2014b). Autrement dit, le patrimoine culturel immatériel participerait d'un contrôle social autant qu'à une essentialisation des territoires et des identités collectives. Les listes et les inventaires patrimoniaux, portés par les États signataires de la convention Unesco ne sauraient, non plus, montrer la complexité de phénomènes sociaux mouvants. On ne jettera pas ici un discrédit sur la totalité de ces objections de fond s'agissant des démarches de patrimonialisation de l'immatérialité culturelle, au regard des dérives possibles sur lesquelles nous reviendront plus tard ; néanmoins, sans remettre en question les

effets potentiellement pervers de certaines opérations, ils ne sauraient qualifier un patrimoine culturel immatériel qui a d'abord trait à la territorialité et qui, à ce titre, correspond à un système de relations et de médiations visant l'acquisition pour les individus et les groupes de « *la plus grande autonomie possible compte tenu des ressources du système* » (Raffestin, 1997)³³. La reconnaissance de pratiques transmises, évolutives, associée à celle des dimensions symboliques et imaginaires qu'elles véhiculent, si elle s'accompagne de questionnements éthiques dans ses finalités et ses méthodologies, peut être alors émancipatrice.

1.1.3. L'inscription dans une dynamique française

La France a ratifié en juillet 2006 la convention Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. L'Etat s'est alors engagé à mettre en œuvre sur son territoire des inventaires permettant « *d'identifier et de définir les différents éléments présents du patrimoine culturel immatériel* » (Art.11, 12, 13, 14, 15). Au-delà de ces inventaires qui supposent un accompagnement d'études scientifiques, techniques et artistiques et qui impliquent une mise en valeur des patrimoines identifiés, l'État allait devoir favoriser le développement d'autres mesures de sauvegarde telles que l'accompagnement éducatif, la médiation et la sensibilisation au patrimoine culturel immatériel. Tous ces travaux sont prévus reposer sur des organismes désignés par l'État qui agissent avec le souci de l'implication la plus active possible des groupes et des individus concernés. À ces fins, la convention engage la France à adopter des *mesures juridiques, financières et administratives*. Les mesures juridiques se sont notamment concrétisées en 2016 par l'inscription du patrimoine culturel immatériel dans la loi, via son intégration dans le code du patrimoine. Le « PCI » est alors entré dans la définition *canonique* du patrimoine en France (Cachat, 2017).

Si la France fut signataire de la convention en 2006, cette date ne marque cependant pas le début de la prise en compte sur son territoire de la dimension patrimoniale des pratiques et représentations sociales car, dans les faits, celle-ci s'est faite jour tout au long du XX^{ème} siècle. Elle s'est d'abord concrétisée dès avant la

³³ RAFFESTIN [1997] p.165

seconde guerre mondiale (1930) à travers la création à Paris du musée des traditions et des arts populaires. Les recherches s'étaient portées à l'époque sur les traditions et les transmissions orales menacées à la suite du développement de l'économie industrielle et de l'explosion urbaine. Elles ont surtout été le fait d'ethnologues portés vers la collecte urgente de certaines œuvres avant leur disparition. Cette posture existe encore de nos jours dans le monde des collecteurs de chants, de danses ou de musiques traditionnelles. Par la suite, les chercheurs se sont intéressés aux traditions toujours vives dans le monde contemporain où elles s'exercent. Ce fut le cas des travaux menés à partir des années 1980 au sein de la *mission du patrimoine ethnologique* mise en place par le ministère de la culture. Deux attitudes ont alors prévalu successivement tout au long de ces années : tout d'abord, une quête des survivances associée à une collecte des manifestations considérées proches de l'extinction ; puis, une appréhension des manifestations traditionnelles sous un angle dynamique où on considère que leur transmission est indissociable de l'existence contemporaine des groupes sociaux dans leurs interactions avec leur environnement. Le patrimoine culturel immatériel s'inscrit dans ce cheminement où l'on a abordé les pratiques et les représentations traditionnelles en tant que manifestations vivantes, dans leur temps, mais dont la fragilité impose un inventaire et des mesures de sauvegarde (recherches et valorisations) pour en assurer la pérennité.

La prise de l'État sur ces manifestations, effective à partir de 1980, dès la création au sein du ministère de la culture la mission du patrimoine ethnologique, s'expliquerait selon Pierre Nora (Barbe, 2008)³⁴ par une volonté de reprise de contrôle par l'État central d'un tissu associatif local qui s'était affirmé dans les régions françaises durant les années 1970 et qui y avait généré une dynamique patrimoniale particulièrement vive. Herman Lebovics (2005)³⁵ a affirmé cette idée en soulignant que c'est la crainte de mouvements régionalistes en plein essor qui avait conduit l'État central à les surveiller et, le cas échéant, à chercher à les « désarmer ». En d'autres termes, il s'agissait de sauvegarder la cohésion du territoire français face à des forces centrifuges internes considérées menaçantes. On constate d'ailleurs

³⁴ BARBE [2008] p.2

³⁵ Ibid.

aujourd'hui sur le territoire national une inégale répartition des ethnopôles et des conseillers à l'ethnologie qui mériterait en soi une analyse approfondie³⁶.

Les anthropologues se sont largement investis dans la mission du patrimoine ethnologique. Cette implication correspondait aux préconisations d'un rapport qui avait été réalisé sous la coordination de Rendjem Benzaïd, un inspecteur général des finances. Ce texte faisait de l'anthropologie une discipline devant appliquer et diffuser ses savoirs auprès du public dans le champ du patrimoine. Au regard du foisonnement des initiatives locales amateurs, il fallait lutter contre « *des collectes anarchiques et l'illusion pseudo-scientifique d'une ethnologie spontanée qu'individus et groupes pourraient pratiquer sur eux-mêmes* »³⁷. Cette posture a rencontré un écho favorable auprès du ministère de la culture dans la mesure où celui-ci pouvait s'appuyer sur la légitimité disciplinaire de l'anthropologie pour maîtriser les tentatives sauvages « *d'ethnologie de soi* » dans les régions. En l'absence d'appui législatif, qui arrivera plus tard avec la convention Unesco sur le « PCI », Noël Barbe (2008b) a souligné à quel point cette légitimité scientifique, rencontrant une visée politique en la mission du patrimoine ethnologique, a placé ethnologues et anthropologues dans la position normative de distinction des « *bonnes* » et des « *mauvaises* » manières de faire³⁸.

Cette relation entre le politique et le scientifique à travers la mission du patrimoine ethnologique a conduit, au cours des années 1980 et jusqu'au milieu des années 1990, au développement d'un réseau d'acteurs officiant sur le territoire à l'interface entre la recherche et l'action culturelle. Il s'est agi de *chargés de mission* liés à l'administration centrale du ministère de la culture, de *conseillers à l'ethnologie* en régions au sein des DRAC ou d'*ethnologues régionaux* dans le cadre d'associations (centres ethnologiques régionaux). On doit également souligner la mise en place d'un réseau d'ethnopôles³⁹. La Normandie fut un théâtre de la mise en œuvre de ces configurations à travers François Calame, en tant que conseiller à l'ethnologie pour la Haute-Normandie, et Pierre Schmit en tant qu'ethnologue régional où, sous

³⁶ Voir, figure 4 p.33.

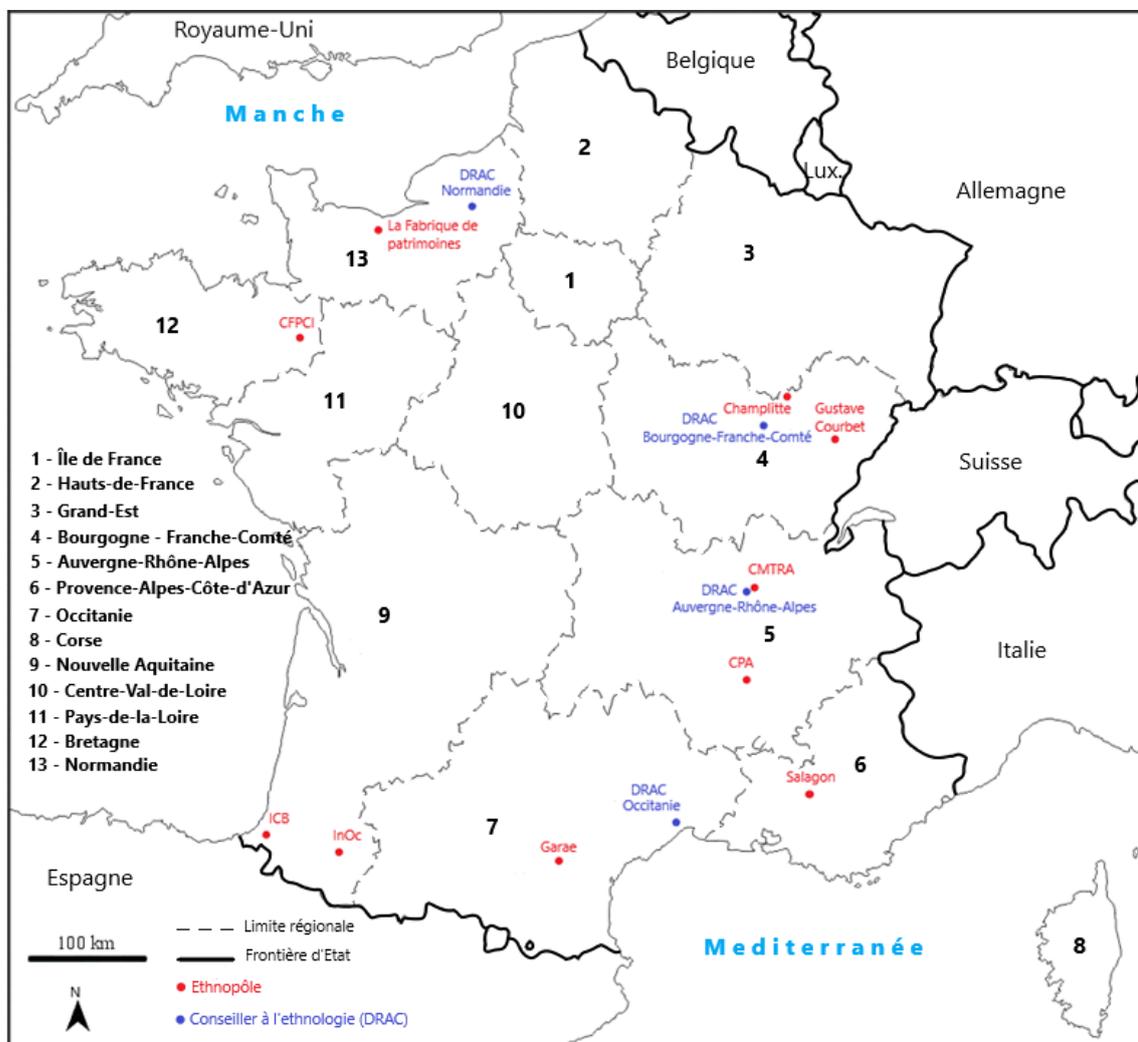
³⁷ BARBE [2008] p.5

³⁸ Ibid. p.4

³⁹ « *L'appellation ethnopôle s'attache à une institution (...) qui, en matière de recherche, d'information et d'action culturelle, œuvre à la fois au plan local et au niveau national* ». Ministère de la culture.

l'impulsion de Basse-Normandie, fut créé en 1984 le Centre Régional de Culture Ethnologique et Technique (CRÉCET). Ma première intervention en 2004-2005 en tant que chargé de mission pour le projet « Mémoire des cités » s'est d'ailleurs inscrite dans ce cadre d'un accompagnement effectué par le conseiller à l'ethnologie de la DRAC en Haute-Normandie. Elle fut significative d'une initiative locale, exprimée sur le terrain par deux bibliothécaires et une municipalité motivés par un projet mémoriel, qui s'est développée en une action de recherche répondant à des enjeux sociaux et identitaires pour le territoire et ses habitants.

Figure 4 - Ethnopôles et conseillers DRAC à l'ethnologie en 2019



On constate aujourd'hui sur le territoire de France métropolitaine une répartition inégale des ethnopôles et des conseillers DRAC à l'ethnologie. La faiblesse du maillage des conseillers DRAC est à mettre en relation avec la déperdition de la mission à l'ethnologie. Depuis quelques années, le ministère de la culture labellise des « ethnopôles » qui ancrent à nouveau en région sa présence et celle de la recherche du patrimoine culturel immatériel.

Si la rencontre entre enjeux territoriaux et enjeux de recherche a donné des résultats intéressants pour la connaissance du patrimoine ethnologique de la France, en tout cas jusque dans les années 1990, il faut toutefois souligner que cette relation s'est progressivement distendue (Hottin, 2017) (*figure 4*). On pourrait l'expliquer, en autres, par les résistances de nombre d'anthropologues à se reconnaître en tant qu'acteurs d'opérations de territorialisations via la patrimonialisation. Participant de la reprise de contrôle d'un territoire sur le motif de la lutte contre l'« ethnologie sauvage », la mission du patrimoine ethnologique a en effet vraisemblablement suscité une défiance chez une partie des chercheurs tant ses visées n'étaient pas uniquement scientifiques. Preuve en est le départ d'une partie d'entre eux vers le CNRS ou dans des laboratoires universitaires, notamment le LAHIC, pour sauvegarder une certaine hauteur critique sur les processus de patrimonialisation. Quant à ceux qui étaient demeurés liés à la mission, leurs programmes de recherche se sont éloignés de plus en plus du seul propos patrimonial pour privilégier des travaux plus spécifiquement anthropologiques (Hottin, 2017b). Autrement dit, au début des années 2000, la mission du patrimoine ethnologique était devenue une base de subvention des recherches en anthropologie. Désormais moins au service du patrimoine que de leurs propres intérêts disciplinaires, des anthropologues engagés prenaient un pouvoir sur l'institution culturelle au point où la mission du patrimoine ethnologique fut en 2003 renommée « *mission à l'ethnologie* », signifiant une appropriation disciplinaire mais aussi – soulignons-le – une émancipation certaine des perspectives patrimoniales initiales. L'explication en fut d'ailleurs donnée par Christian Bromberger (2014c) : « *Le repli patrimonial de l'ethnologie de nos sociétés me semble de mauvais augure, condamnant notre discipline à être une annexe (...) des institutions chargées de la sauvegarde des biens culturels* ». La critique aurait été louable si elle n'avait occulté que le projet patrimonial, inévitablement politique et administratif, se situait au cœur de la mission du patrimoine ethnologique et que cette dernière ne pouvait, dès lors, être le domaine réservé des seuls ethnologues. Au lieu de cela, le patrimoine ethnologique a été confondu avec le patrimoine des anthropologues...

Le dispositif du patrimoine ethnologique semble donc avoir été vulnérable par son absence d'assise juridique le laissant dépendant des scientifiques de la discipline éponyme ; lesquels, malgré les travaux en anthropologie des institutions culturelles, ont abandonné le patrimoine, domaine sur lequel ils n'avaient pas de légitimité politique, pour se dédier aux seules recherches anthropologiques. Dans ce contexte, l'avènement du patrimoine culturel immatériel au sein de l'Unesco en 2003, puis en 2006 pour le ministère de la culture à la suite de la ratification de l'État français, a soulevé un mouvement d'hostilité compréhensible. Il en allait en premier lieu de l'autorité dont est dotée la convention sur le patrimoine culturel immatériel, laquelle engage la France à l'échelle internationale. La toute nouvelle légitimité du « PCI » en tant que dispositif politique et institutionnel a pu faire craindre aux scientifiques leur soumission aux normes de l'Unesco dans un domaine où, au sein de la mission à l'ethnologie, c'étaient les anthropologues qui fixaient jusqu'ici les bonnes et mauvaises manières. C'est sous cet angle que peuvent être entendues les remarques qui ont fusé à l'époque ; d'aucuns assurant qu'ils refuseraient « *d'écouter les diktats de l'Unesco* » ou estimant qu'« *avec la formation qu [ils ont], [ils ne peuvent] pas faire n'importe quoi* » (Hottin, 2017c). Ce « *n'importe quoi* », ce n'était pas seulement cette séparation (supposée) entre le matériel et l'immatériel qu'aurait impliquée la mise en œuvre de la convention Unesco, mais aussi le risque de tordre des phénomènes sociaux dans des inventaires aux discours compatibles avec les intérêts des forces politiques et idéologiques dominantes. De ce fait, le dispositif associé au patrimoine culturel immatériel aurait participé d'une édulcoration et d'un maintien des rapports de pouvoir, tant à l'intérieur des territoires des États en tant qu'instances de référence au regard de l'Unesco, qu'aux échelles internationales dans la mesure où le « PCI » est censé, « *en favorisant le rapprochement, l'échange et la compréhension entre les êtres humains* » contribuer à la régulation des relations entre les ensembles territoriaux globaux.

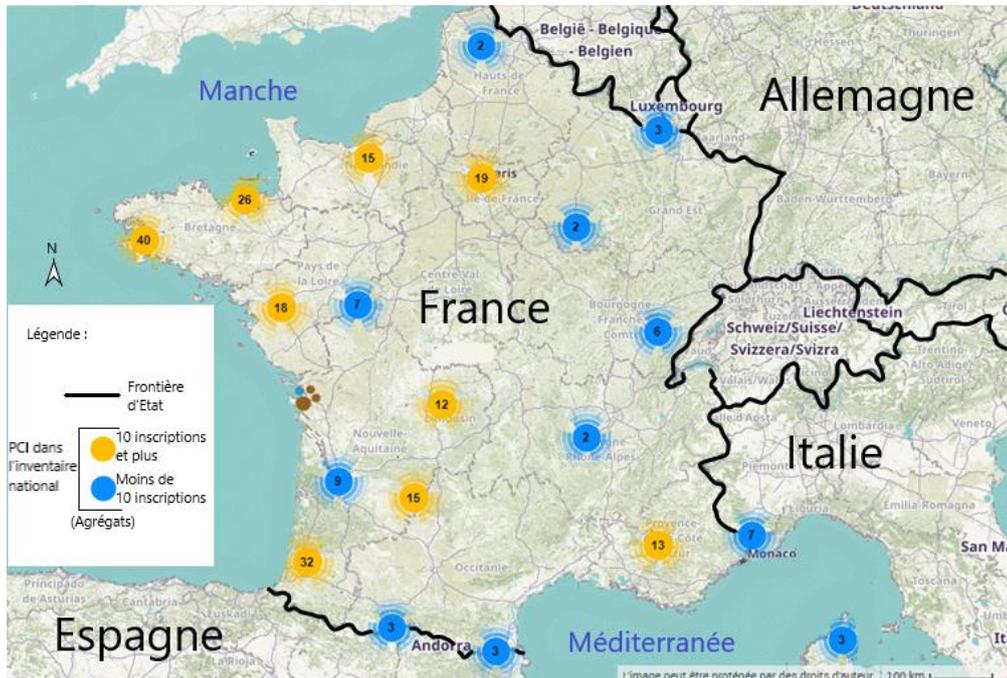
L'expérience en France du patrimoine ethnologique et sa transition vers le dispositif du patrimoine culturel immatériel ont ainsi révélé des tensions entre la dimension idéale et son cadre territorial. Les rapports de nombre d'anthropologues en tant que « fabricants de connaissances » envers les institutions ministérielle et

Unesquienne ont été marqués par des quêtes d'émancipation cependant que les institutions ont cherché, au travers des scientifiques, à prendre prise sur les manifestations culturelles et leurs significations. En ce sens, on pourrait estimer que le dispositif du patrimoine culturel immatériel a permis au territoire (l'État) de reprendre pied sur l'immatérialité culturelle par le moyen de la convention Unesco (*figure 5*). Autrement dit, là où la mission du patrimoine ethnologique s'était terminée par une perte de la relation du territoire avec les manifestations visées, le dispositif du patrimoine culturel immatériel tend à les restaurer en les actualisant. Il l'actualise en changeant la place des chercheurs qui ne sont plus qu'un maillon d'une chaîne patrimoniale au cœur de laquelle se situent les individus et groupes sociaux concernés par la patrimonialisation. De plus, il supprime toute référence disciplinaire, ouvrant la voie à une diversité conceptuelle et méthodologique. Il est significatif que ceci soit coordonné depuis 2010 par un service du ministère de la culture désormais appelé non plus « mission à l'ethnologie » mais « *Département du Pilotage de la Recherche et de la Politique Scientifique* ». La ré-articulation du territoire avec la dimension idéale (la connaissance) est ainsi apparue revendiquée.

Malgré tout, le patrimoine ethnologique n'a pas disparu du ministère de la culture entre 2010 et 2018. Il se manifeste aujourd'hui par un soutien à la recherche et aux publications en ethnologie et en anthropologie du patrimoine, cependant que le « patrimoine culturel immatériel » est assimilé au dispositif de patrimonialisation. Ainsi, non seulement se perpétue une vraie différenciation entre recherche et territorialisation, mais on remarque aussi que se cultive une distorsion entre, d'une part, la définition stricte de ce patrimoine au regard de l'Unesco, *fait de pratiques et de représentations transmises de génération en génération*, et d'autre part une acception patrimonialisante-territorialisante du côté du ministère de la culture. Pareille territorialisation de la part de l'État se comprend dans le contexte d'un territoire traversé par la montée en puissance des régionalismes, parfois teintés de nationalisme, revendiquant une autonomie vis-à-vis du pouvoir central. Le « PCI » se voit ainsi devenu un instrument du maintien de la cohésion territoriale à travers une reconnaissance des diversités culturelles ; une fonction, nous l'avons vu, qui avait été assignée au patrimoine ethnologique à la fin de la décennie 1970.

Figure 5 - Le patrimoine culturel immatériel inventorié en France métropolitaine

Source : PCI Lab – Ethnopôle InOc Aquitaine



Depuis la signature par la France de la convention Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, 430 expressions du patrimoine culturel immatériel ont été inventoriées sur l'ensemble du territoire français⁴⁰. Extraite du « PCI-Lab » mis en œuvre par l'ethnopôle InOc Aquitaine avec le soutien de la DPRPS du ministère de la culture, la carte ci-dessus indique leur localisation par agrégation en France métropolitaine. On peut observer une inégale répartition spatiale des expressions inventoriées ; le nord, l'est et le centre du pays en comptabilisant un plus faible nombre que les régions de l'ouest. Des études spécifiques seraient à mener pour comprendre ce phénomène.

Cette évolution en France tend à indiquer que la prise en compte de la patrimonialité des pratiques et représentations sociales s'est déroulée au travers d'une dynamique nourrie de tensions à différentes échelles entre territoires, territorialités et territorialisations. À l'échelle nationale, il s'est d'abord agi de sauvegarder un ensemble territorial via une territorialisation des expressions culturelles singulières qui s'y jouaient. Cette territorialisation est passée par l'intervention des anthropologues avant que ceux-ci ne se libèrent du cadre de leur mission initiale qui leur avait été assigné par l'État. Ces chercheurs s'étaient entre temps appropriés leurs terrains au point d'en faire les territoires bien défendus d'une anthropologie s'étant institutionnalisée. Bien que la *mission du patrimoine ethnologique* soit devenue une *mission à l'ethnologie* émancipée de la préoccupation

⁴⁰ État de l'inventaire au mois d'avril 2019 (source : PCI-Lab, InOc Aquitaine). <https://www.pci-lab.fr/>

patrimoniale, l'inquiétude territoriale de l'État est restée vive devant le maintien de poussées centrifuges, si bien que la ratification de la convention Unesco en 2006 a autorisé un nouveau mouvement de territorialisation usant cette fois du « patrimoine culturel immatériel ». De fait, cette territorialisation est toujours en cours ; elle passe aujourd'hui par des inventaires du « PCI » menés par un réseau d'acteurs dense et très diversifié, sur lequel nous reviendrons ; elle est théoriquement libérée de l'exclusivité disciplinaire anthropologique et repose sur un véritable investissement (autrement qualifié de « participation ») des populations concernées. Se faisant, nous pouvons considérer que la transmission des pratiques et des représentations sociales a continué de s'opérer sous des formes renouvelées, les dynamiques territoriales multiscalaires lui servant d'appui dans cette traversée du temps. Cette continuité fait dire à certains acteurs qui officient dans ce champ d'activité depuis les années 1980 que, d'après eux, « le *patrimoine ethnologique et le patrimoine culturel immatériel ne présentent aucune réelle différence* » ; qu'il s'agit avant tout de deux façons de désigner les mêmes manifestations (Schmit, 2018)⁴¹. Nous ajouterons que ces mêmes manifestations avec leurs cadres territoriaux de transmission se perpétuent en se transformant, en étant agités de mouvements d'appropriations et d'émancipations. Il est question ici de territorialités.

1.2. Un géographe en tant que « tout-terrain » ?

La place importante de l'ethnologie et l'anthropologie dans le champ du patrimoine culturel immatériel s'explique par le positionnement historique de ces disciplines sur un domaine où elles sont référentes depuis près d'une quarantaine d'années. Je puis ajouter à cela l'existence d'une forte territorialité disciplinaire dont je fus témoin à plusieurs reprises. Une frange des ethnologues et des anthropologues a semblé effectivement encline à s'approprier « ses terrains » qui ne se partagent pas sans une cooptation préalable. C'est ainsi que dès le début de mon parcours dans le métier je fus très subtilement conseillé par l'un d'entre eux – complice et bienveillant à mon égard – de taire mon identité géographique pour

⁴¹ Entretiens avec Pierre Schmit, directeur de l'EPCC La Fabrique de patrimoines en Normandie.

éviter qu'elle me desserve au contact de la communauté des chercheurs investis à l'époque dans le « patrimoine ethnologique ». Ainsi accepté par les anthropologues comme l'un des leurs, car je travaillais au fond sur des sujets proches et qu'on se fréquentait et s'appréciait lors des séminaires, jamais je ne révélai être géographe...ni même ne prétendit être ethnologue. Or, le terrain m'y poussait : les journalistes qui rendaient compte de mes interventions, les partenaires associatifs et institutionnels me présentaient en tant qu'« ethnologue » voire... en tant qu'« ethno-géographe », une appellation que j'avais prudemment suggérée un jour où j'étais lassé de me sentir « passager clandestin ». Au-delà d'une protection, *ne rien en dire* me permit pendant les enquêtes de ne pas induire chez les personnes rencontrées un questionnement inutile. Celles-ci devaient m'appréhender selon leur souhait, suivant la représentation qu'elles se faisaient de moi, sans qu'intervienne en aucune sorte une distinction disciplinaire qui n'aurait fait que brouiller leurs repères. J'étais donc finalement prêt à me parer de toutes les identités scientifiques, pourvues qu'elles soient utiles et les plus efficaces pour la conduite des enquêtes ainsi qu'à la pénétration dans des milieux sociaux extraordinairement diversifiés.

Ce masque posé sur le visage du géographe a commencé à être levé en 2013, à l'occasion de mon recrutement au CRÉCET de Basse-Normandie (Centre Régional d'Études Ethnologiques et Techniques). Un membre du jury de recrutement, la Vice-Présidente à la culture de la Région, a exprimé qu'il serait bon d'avoir un géographe en tant que « *tout-terrain* » (je cite) mobilisable partout suivant les nécessités. Pour ma part, le « patrimoine culturel immatériel », poste pour lequel j'étais recruté et qui ne comprenait plus de référence à l'ethnologie, offrait une perspective libératrice me permettant d'assumer ma singularité disciplinaire. J'allais désormais pouvoir me présenter en tant que géographe « faisant de la géographie ». Une autre étape fut franchie en 2016 à l'occasion d'un séminaire sur les inventaires du PCI à Aix-en-Provence. Tandis que j'y dévoilais mon parcours « clandestin », des mains se sont levées au bout desquelles plusieurs participants ont révélé ne pas être eux non plus anthropologues, mais historiens, sociologues, linguistes...L'époque avait changé, le patrimoine culturel immatériel permettait l'ouverture interdisciplinaire.

Cette ouverture disciplinaire du patrimoine culturel immatériel a introduit une diversité des approches dans ce domaine. Elle pousse aussi chaque discipline à devoir démontrer ce qu'elle peut y apporter de singulier, et c'est le cas pour la géographie dont l'arrivée dans ce champ de recherche, au milieu des années 2000, est très récente au regard du développement depuis près de quatre décennies des travaux anthropologiques liés à la Mission du patrimoine ethnologique. Au fond, quel peut donc être l'apport des géographes pour la connaissance du patrimoine culturel immatériel ? Ceci nous renvoie à la légitimité de la discipline qui demeure à affirmer, à l'instar de ce qu'elle était parvenue à faire à partir des années 1990 dans le fécond sillage des travaux de Guy Di Méo et de Maria Gravari-Barbas. Une autre question se pose alors : quelle peut être la singularité du patrimoine culturel immatériel vis-à-vis de la notion de patrimoine culturel telle que celle-ci est intégrée dans la littérature géographique ? Introduire la pertinence d'un regard géographique sur le PCI passe par un retour sur la façon dont la discipline appréhende le « patrimoine ».

1.2.1. Géographie et patrimoine. Patrimonialiser, à quelle fin ?

Malgré quelques tentatives au début des années 1980 qui ont eu pour objet principal le patrimoine architectural urbain, via des questionnements sur la relation entre les espaces patrimonialisés et les changements sociaux, il apparaît que les géographes ont éprouvé jusqu'au milieu des années 1990 des difficultés à trouver leur place aux côtés d'autres disciplines déjà anciennement impliquées dans les préoccupations patrimoniales telles que l'histoire, l'urbanisme ou l'architecture (Veschambre, 2007). De fait, la notion de patrimoine s'est véritablement inscrite dans la réflexion géographique à la suite des travaux de Guy Di Méo (1994), de Maria Gravari-Barbas (1996) et de Vincent Veschambre (1998) qui lui ont procuré un socle théorique à partir de la notion de territoire. Cette entrée par le territoire se trouvait indissociable d'une explosion du champ patrimonial dans les années 1990, coïncidant avec une remise en cause des territorialités étatiques (au point où certains auteurs annonçaient la *fin des territoires* (Badie, 1995)) et d'une affirmation des territoires locaux et régionaux. C'est dans ce contexte de mutations que les géographes ont entrepris d'interroger les mécanismes par lesquels les identités locales et régionales

se réinventaient à l'heure de la globalisation. Guy Di Méo (1994) publia alors un texte démontrant la proximité conceptuelle du patrimoine avec le territoire.

L'étroitesse de la relation du patrimoine et du territoire a été d'abord développée sous l'angle de son rôle dans l'ancrage spatial des communautés humaines. Le patrimoine procède en effet d'une projection ontologique d'un groupe sur des lieux auxquels sont accordés des significations mnémoniques. Cette mémoire s'inscrit dans un espace où la projection patrimoniale nourrit *une légitimité d'être et d'agir*. Se concevant lorsque des sociétés éprouvent un besoin de continuité, le patrimoine aurait alors pour fonction « *de justifier la légitimité des transformations [sur un] environnement (...) hérité.* » (Bourdin, 1984) Il serait une ressource où vont puiser des acteurs en vue d'une appropriation de l'espace et d'une action sur celui-ci. Le groupe s'ancrant sur le territoire, le patrimoine devient à son tour un transmetteur allant contribuer à la pérennité d'une société dans le temps. Dans le rapport entre territoire et patrimoine, se dégage de ce fait l'enjeu de la reproduction d'un collectif autant que sa capacité à maîtriser et transformer son environnement. Il dévoile le combat des hommes et des sociétés pour assurer leur pérennité...

Le traitement du patrimoine culturel par la géographie tient au fait que s'y joue des relations territoriales des sociétés avec l'espace. Ces relations sont territoriales (Di Méo, 1994). La patrimonialisation s'appuie sur des lieux devenus les extensions symboliques de groupes procède d'un marquage où ils s'emploient à exprimer leur identité collective et leur pouvoir. Toute patrimonialisation exprime alors un rapport de domination qu'une société s'emploie à fixer pour s'assurer du contrôle le plus durable possible d'un territoire.

Dans ce rapport entre patrimoine et territoire, coexistent deux mouvements en apparence contradictoires. D'abord, le patrimoine est une construction sociale puisque les groupes sélectionnent les éléments (lieux, traces, hommes, objets, ...) dans lesquels ils se reconnaissent. Le patrimoine n'existe donc pas *à priori* (Gravari-Barbas, 1995)⁴². Tout peut théoriquement le devenir ; ce que ne dément aucunement l'extension de ses formes entre le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle. Le patrimoine n'est plus seulement palais, châteaux, manoirs, églises, il est également devenu paysages,

⁴² GRAVARI-BARBAS [1995] p.4

usines, cités ouvrières, architectures modernes, et il comprend aussi les phénomènes culturels immatériels (pratiques et représentations sociales, mémoires collectives). Cependant, bien qu'étant une construction dotée des valeurs conférées aujourd'hui par une société donnée, le patrimoine est également indissociable d'une authenticité dont il tient son attrait et son pouvoir légitimateur. Tout se passe alors comme si, pour exister, le « construit » devait se marier avec de « l'authentique ». Comme si le territoire, pour advenir, devait se greffer à un flux d'informations continu le reliant à des origines créatrices. Il est vrai que du point de vue étymologique, *l'authentique* est de même racine que *l'auteur* et *l'autorité*. Il procède d'une relation avec un esprit et un acte créateur avec lequel on se revendique une filiation. Cette filiation autorise à agir sur l'environnement, à transformer le territoire, à y puiser des ressources...

Même dans sa plus stricte matérialité, le patrimoine est donc indéniablement une construction idéale et symbolique. Il est approprié par un collectif qui lui donne du sens et qui aspire à le transmettre pour se perpétuer, y bâtir et pérenniser son pouvoir. De ce point de vue, il a une fonction unificatrice. Le patrimoine culturel est un dispositif communicationnel inscrit dans l'espace. Il dessine un système de signes structuré en vue de délivrer un ou des messages. Il n'est d'ailleurs pas inintéressant de le comparer avec le message génétique que contient l'ADN transmis lors de la reproduction de tout organisme vivant. Pour un collectif territorialisé, c'est en effet la transmission d'un message patrimonial qui lui permet d'assurer sa continuité dans le temps par-delà les soubresauts, les chocs et les ruptures de l'histoire.

Cette analogie entre patrimoine culturel et patrimoine biologique rappelle combien le patrimoine apparaît exposé au risque de sa naturalisation. À un territoire essentialisé s'accorde la vision d'un patrimoine sécrétant la nature d'un groupe. L'authenticité se confond alors ici avec l'idée d'une origine pure, intacte et éternelle à laquelle il s'agirait de se référer. Ce patrimoine figé et circonscrit dans ses formes ne peut être discuté. Tout praticien du patrimoine peut le rencontrer au détour de son parcours, sans qu'il soit nécessaire de le trouver chez des mouvances politiques extrêmes. J'en veux pour exemple un travail que j'avais réalisé auprès d'un Parc Naturel Régional dont la direction souhaitait promouvoir sa charte du végétal auprès d'habitants du Parc. Leurs aménagements de jardins, en grande partie plantés

d'espèces allogènes au détriment des variétés autochtones, étaient jugés altérer l'identité paysagère du territoire...C'était oublier que les plantes dites « locales », admises dans la charte du Parc comme faisant naturellement partie de l'identité du territoire, n'étaient autres que des essences venues d'ailleurs qui avaient été acclimatées. De fait, la conception d'un patrimoine tourné vers un passé idéalisé et indépassable est mortifère. Il en va du caractère vivant du territoire et d'une société que souligne Guy Di Méo (1994). « *Le patrimoine territorial (...), obstinément vivant, demeure beaucoup plus projeté vers l'avenir que tourné vers le passé* »⁴³.

Dès que les géographes se sont investis dans le champ du patrimoine, ils n'ont eu de cesse de lutter contre les risques d'essentialisation et de naturalisation de cet objet. Des travaux ont démontré combien le patrimoine culturel est une construction manipulable résultant de jeux d'acteurs qui produisent du territoire dès lors qu'ils revendiquent un pouvoir ou aspirent à s'y maintenir. Au Havre, par exemple, la conquête de la municipalité par la bourgeoisie entrepreneuriale aux dépens des communistes s'est accompagnée après 1995 d'une campagne de changement de l'image de la ville qui a reposé sur un traitement très différencié de son patrimoine. Les lieux de l'identité industrialo-portuaire qui renvoyaient à la grande ville ouvrière des Trente Glorieuses furent occultés dans la communication touristique par des représentations assimilant Le Havre à une ville balnéaire et nautique Normande, en concurrence avec les stations réputées de la côte Fleurie (Deauville, Cabourg...). Les Docks du XIX^{ème} siècle ont été réhabilités pour célébrer le commerce international (Leborgne, 2001). Ces relations entre patrimoine et territoire ont été explorées par les géographes sociaux. Vincent Veschambre a montré la violence symbolique qui accompagne la patrimonialisation. Le patrimoine est un instrument de domination que la géographie permet d'appréhender. Derrière des rhétoriques holistes sur la sauvegarde de « l'ensemble » et du bien commun, il sert également des intérêts politiques, économiques et un certain ordre social.

La conception du patrimoine culturel par les géographes se partage entre, d'une part, une conception qui privilégie la fonction sociale du patrimoine, en terme d'unité, de cohésion et de pérennité d'une société sur la durée, et d'autre part, un

⁴³ DI MEO [1994] p.28

autre regard qui insiste sur les rapports de force et les conflits territoriaux manifestes ou sous-jacents liés à la patrimonialisation et traduits par ses stratégies d'acteurs. Cette posture se comprend dans la mesure où, en étant mobilisée dans des processus de territorialisations, la patrimonialisation a non seulement trait à des enjeux internes en terme de contrôle du territoire et de ses ressources mais également à des enjeux externes en terme de relations de ce territoire avec son environnement global. Dans ce contexte, d'ailleurs, le risque de tout chercheur qui investit le champ patrimonial est d'être impliqué dans un dispositif scientifique instrumentalisé par une territorialisation qui lui échappe. Considérer le patrimoine en tant que fabrication, comme le produit de rapports de force, revient ainsi pour le scientifique à prendre une distance réflexive visant à se prémunir du risque de son absorption par le territoire. La recherche sur le patrimoine ne saurait être neutre pour une science telle que la géographie dont le passé, à l'instar de celui de l'ethnologie, fut marqué par l'utilisation de ses savoirs par les pouvoirs. Briser le consensus patrimonial et sa dimension unificatrice (Veschambre, Gravari-Barbas, 2004) peut alors s'entendre dans la sauvegarde de l'éthique d'une science devant le poids du politique. Concevoir à quel point le patrimoine est le résultat de luttes pour s'approprier le territoire, qu'il n'est pas d'essence naturelle, est éminemment libérateur.

Ces questionnements apparaissent sous le feu de paradoxes difficiles à résoudre. Comment dénouer l'appréhension du patrimoine par une réflexion géographique tenaillée entre un angle qui privilégie son rôle dans la construction d'un être ensemble (son caractère holiste), et de l'autre sa fabrication par des jeux d'acteurs, les conflits et les fractures qui traversent les sociétés ? Si le patrimoine culturel devait se réduire à un usage du passé, manipulable au gré d'enjeux politiques, idéologiques et économiques, doté de ce fait d'un caractère fictif, n'en négligerait-on pas la possibilité de l'existence d'un flux patrimonial traversant les âges, vécu par les sociétés contemporaines, prenant des formes chaque fois renouvelées et recrées au grès de ses transmissions ? Ceci renvoie à la puissance, au sens d'une énergie créatrice latente, dont serait porteur ce flux que les acteurs chercheraient à capter et transformer à travers leurs stratégies de patrimonialisation – territorialisation. La volonté de se « brancher » sur une puissance *authentique* -

créatrice - expliquerait en outre ces rites officiels qui, derrière les méthodologies d'expertises, techniques et scientifiques, accompagnent les démarches de patrimonialisation. Nous en verrons quelques exemples concernant le patrimoine culturel immatériel. Le foisonnement patrimonial actuel ne saurait être dissocié d'une multiplication des revendications de pouvoir découlant de la démocratisation de nos sociétés et de l'individualisation des rapports sociaux. C'est probablement de ce fait qu'au cours du XX^{ème} siècle le courant patrimonial a quitté les seuls châteaux et édifices religieux, en tant que lieux traditionnels d'incarnation des pouvoirs souverains et d'un Esprit créateur et unificateur, pour se dilater vers des manifestations diversifiées, touchant jusqu'aux lieux et objets les plus en familiarité avec notre quotidienneté.

1.2.2. Le patrimoine culturel immatériel, objet géographique

La contribution de la géographie à la connaissance du patrimoine culturel immatériel est une préoccupation nouvelle dans la mesure où peu de chercheurs de la discipline se sont investis dans l'étude de la patrimonialité des pratiques et représentations sociales. Et pourtant, la géographie culturelle et humaniste apporte depuis longtemps à la compréhension des dimensions imaginaires et symboliques dans le fonctionnement des sociétés et de leurs rapports à l'espace et aux lieux. Joël Bonnemaïson (1981) a emprunté à l'approche anthropologique. Bernard Debarbieux (1995) a abordé le sujet à la lumière des territorialités. Christine Chivallon (1999) les a appréhendés à travers les mémoires collectives. Parmi les très rares recherches de géographes se revendiquant explicitement du patrimoine culturel immatériel, les principales contributions sont celles de Nicolas Canova. Il a questionné dès 2009 la patrimonialisation de l'immatérialité culturelle dans ses relations avec les risques socioculturels et le développement durable. En 2017, il a étudié le patrimoine culturel immatériel à l'aune de processus de territorialisations menés via des projets culturels dans des perspectives de développement territorial. Si l'on ajoute les travaux de Rémi Bénos (2009), il apparaît que les seuls géographes à avoir ouvertement travaillé sur le « PCI » l'ont fait en étudiant les stratégies des acteurs

sous l'angle d'une aide à la gestion des territoires. En fait, le patrimoine culturel immatériel ne s'est vu appréhendé qu'au travers de la patrimonialisation, c'est-à-dire par le territoire et de la territorialisation, négligeant ce qui fonde à nos yeux sa singularité ; à savoir l'expression des rapports existentiels que nouent les sociétés avec leur territoire et leur environnement. Je veux parler ici de la territorialité, laquelle nous apparaît conceptuellement beaucoup plus proche du patrimoine culturel immatériel que ce dernier ne l'est du territoire.

1.2.2.1 Patrimoine culturel immatériel et territorialité

L'approche la plus immédiate du patrimoine culturel immatériel peut passer par le territoire. En témoigne le programme « *patrimoine culturel immatériel et territoires* » dont j'ai été responsable au sein de l'EPCC « La Fabrique de patrimoines en Normandie », qui ne s'est pas appelé « *patrimoine culturel immatériel et territorialités* ». Un établissement au service d'une Région ne peut jamais se départir du pouvoir politique qui lui a donné mission et qui assure son financement. La Fabrique de patrimoines a affiché le mot « territoire » pour répondre à la volonté d'affirmation du pouvoir régional. Un exemple : sur le Mont Saint Michel, le représentant de la collectivité peut dire « *si je suis là, c'est une preuve que le Mont Saint-Michel est normand* »⁴⁴. De fait, ici le chercheur n'est pas qu'un scientifique. Il atteste d'une appartenance du Mont à la Normandie. Il assure une présence du pouvoir régional – mais aussi celui de l'État à travers le ministère de la culture – au plus près leur domaine et de ses habitants. Il est d'ailleurs déconcertant de réaliser à quel point les participants aux enquêtes entreprennent souvent, pendant des entretiens, de faire état de revendications qu'ils adressent au pouvoir politique et non au scientifique. Plus ou moins consciemment, ils considèrent que derrière le chercheur se trame un pouvoir qui observe et surveille son territoire. Or, qu'« observe » avant tout le chercheur de patrimoine culturel immatériel ? En réalité, il s'attache surtout aux pratiques et aux représentations que les individus et leurs groupes d'appartenance se transmettent, et au travers desquelles ils s'affirment vis-

⁴⁴ Témoignage direct d'un échange engagé avec des résidents au cours de l'enquête de terrain.

à-vis d'une extériorité et d'une altérité. Autrement dit, si le chercheur de patrimoine culturel immatériel peut - à une certaine échelle - incarner le territoire d'une autorité aspirant à perpétuer son pouvoir dans la durée, à l'échelle de « son » terrain le chercheur - qui est également un acteur - s'intéresse aux territorialités tout en construisant avec les territoires. D'ailleurs, « *La Fabrique de patrimoines en Normandie* », dont le nom port la marque d'un territoire régional, souligne sa fonction constructrice et créatrice. Cette institution s'identifie clairement à des dynamiques évolutives où des territorialités « fabriquent » des territoires au travers de patrimoines, via des patrimonialisations accompagnant des processus de territorialisations. C'est qu'on ne saurait ici opposer le territoire et la territorialité ; entre ce qui d'un côté serait « *la prison que les hommes se donnent* » (Raffestin, 1980)⁴⁵ et de l'autre leur émancipation. Il s'agit d'appréhender la façon dont ces dimensions s'articulent. En quoi la territorialité est-elle opérante pour étudier le patrimoine culturel immatériel ? Sous quels arguments la patrimonialisation de l'immatériel peut-elle contribuer à la réflexion des géographes à propos des rapports entre territorialisation, territoire et territorialité ?

Quand il s'agit de territorialité, mais c'est aussi valable pour le territoire, la plupart des auteurs font remarquer – et regrettent – la polysémie de cette notion (Bédard, 2017). Il est vrai que l'écart est fort entre les acceptions dérivées de l'éthologie animale du début et du milieu du XX^{ème} siècle, celles de la psychologie comportementale « behavioriste » des années 1970, le sens que lui accordent les juristes, et les interprétations qu'en livrent les géographes depuis les années 1980. Il en ressort un flou que la recherche s'emploie à clarifier depuis plus d'une trentaine d'années dans la mesure où coexistent différentes acceptions de la territorialité. Certaines nous rappellent à notre condition animale la plus archaïque, déployant des systèmes de comportements qui visent l'appropriation des ressources en vue d'une reproduction (allant parfois jusqu'à leur fournir une justification naturelle pour mieux affirmer une domination sur un territoire donné), tandis que des territorialités s'expriment par ailleurs au travers de constructions sociales et juridiques aux contours sophistiqués. Des manifestations nous renvoient aux vécus, aux imaginaires,

⁴⁵ RAFFESTIN [1980] p.129

aux relations existentielles et identitaires que nouent les hommes avec les territoires cependant que d'autres se dévoilent au travers des comportements stratégiques déployés dans un contexte d'actions politiques. La territorialité oscille entre des polarités contrastées. Elle est difficilement saisissable dans sa totalité entre l'animalité de notre condition territoriale et ses dimensions culturelles, mais aussi entre ses caractères psychiques et sociaux, aux dimensions intimes ou publiques. Pour Guy Di Méo (2016), elle serait tout cela à la fois ; elle agirait en effet principalement en termes de « *tension régulatrice des contradictions territoriales* » ; entre celles des territorialités politiques, des conventions sociales, et des territoires vécus au travers des pratiques individuelles ou collectives, de représentations et d'imaginaires.

Claude Raffestin a pris acte dans les années 1980 qu'il serait réducteur de chercher à transposer à l'homme les principes de l'éthologie animale et il s'est engagé en 1987 dans un plaidoyer pour une « *théorie de la territorialité humaine* ». Ses arguments se sont fondés sur le fait selon lequel, à travers ses pratiques, l'homme sait utiliser l'environnement pour le transformer et le modeler selon ses intérêts. Il produit pour cela des concepts qui lui permettent de saisir le monde extérieur. C'est ainsi que la territorialité humaine se nourrit de conditions matérielles autant que d'abstractions qui médiatisent la relation que les hommes entretiennent avec un environnement qu'ils s'approprient pour en faire leur territoire. Cette médiation n'a de sens qu'en rapport avec une extériorité. Dans ses manifestations matérielles et idéelles, la territorialité se confond ainsi avec une transmission de messages sous la forme « *d'instruments qui sont des signaux* ». Elle s'identifie à la construction d'un système de bornes et de limites qui, in fine, délivrent des messages et signifient une délimitation ce qui est extérieur et ce qui est intérieur. L'intérieur de cet ensemble se structure par des nœuds, un maillage et un réseau. Mais ce système, se montre évolutif. C'est-à-dire qu'il est fait d'innovations (et en conséquence d'obsolescences). Dans notre perception, la territorialité est alors rythmée par une succession de cycles de territorialisation et de déterritorialisation conduisant chaque fois vers l'expression de nouvelles territorialités. Ces cycles se conçoivent dans la mesure où, pour les hommes et leurs sociétés d'appartenance, il s'agit toujours

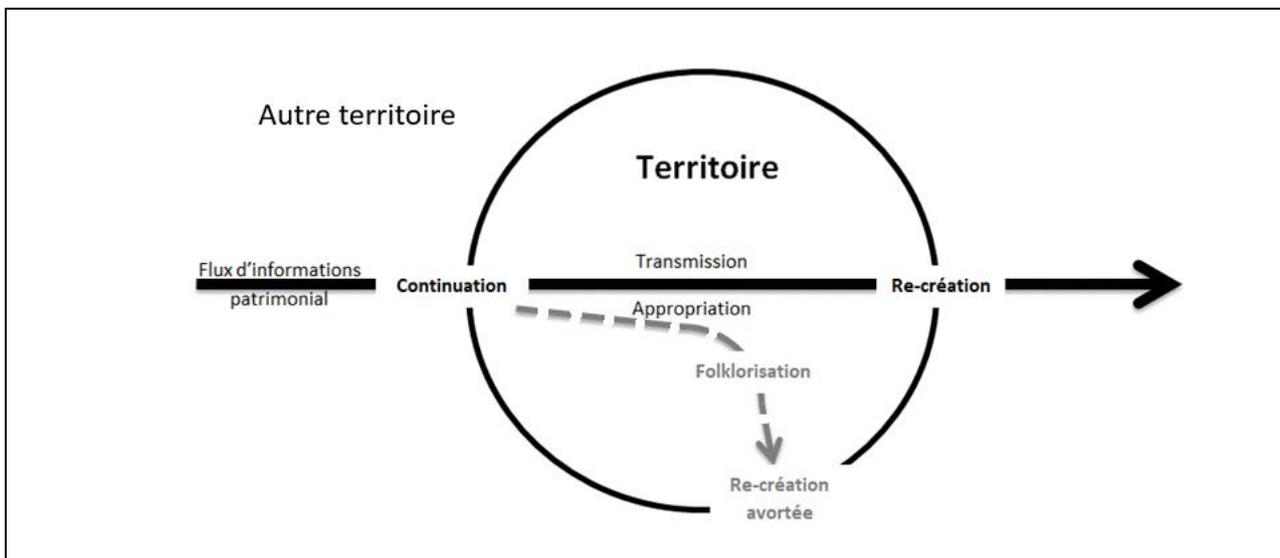
d'atteindre la plus grande autonomie possible vis-à-vis de leur milieu et leur environnement. De fait, l'apport de Claude Raffestin à cette recherche se dévoile ici sur plusieurs points. Tout d'abord, il insiste sur l'articulation du matériel et de l'idéal, la territorialité s'assimilant à un système de pratiques et de représentations qui, en s'inscrivant dans l'espace, transmettent du sens. Surtout, il en fait un phénomène évolutif nourri par ses interactions avec les environnements interne (à l'intérieur du territoire) et externe (à l'extérieur du territoire). Autrement dit, ces pratiques et ces représentations se perpétueraient en se transformant ; ces changements s'opérant de façon non linéaire, cyclique, et manifestant la propension du système territorial à accéder à la plus grande autonomie possible.

Certains auteurs détracteurs du « PCI » assimilent le patrimoine culturel immatériel à un dispositif de patrimonialisation en lui prêtant des propriétés relevant du territoire « *masquant les contradictions sociales derrière l'adhésion à une identité collective, permettant aux détenteurs du pouvoir de réguler les rapports sociaux et politiques* » (Bromberger, 2014), le patrimoine immatériel appréhendé en tant que système de pratiques et de représentations évolutif transmis de génération en génération, visant à atteindre un sentiment de continuité et d'identité, relève de la territorialité. En continuité de ces propos, les réflexions de Jean Aldhuy (2008) qui distinguent le territoire de la territorialité sont éclairantes. Si le territoire suppose l'enfermement dans un ensemble soumis au risque d'une naturalisation, cherchant à faire oublier qu'il est une construction, la territorialité est un système dynamique de communication qu'anime d'un ensemble de pratiques et de représentations visant l'émancipation. D'un côté se situe alors la figure d'une *cellule* enfermante, fixante, et de l'autre la *traversée* indiquant l'ouverture et l'évolution. Si l'on transfère cette analogie au cas du patrimoine culturel immatériel, on peut dire qu'il procède du dépassement d'un cadre où deux grands mouvements sont identifiables. D'un côté, la prise territoriale du patrimoine culturel immatériel manifeste l'appropriation de celui-ci par un territoire qui s'en nourrit et l'appréhende en tant que ressource ; de l'autre la transmission du patrimoine renvoie ce territoire à sa fonction et sa finitude. Tout se passe comme si le territoire se laissait traverser par le flux d'informations

patrimonial en mettant en œuvre des mesures pour sa transmission et sa recréation. Se dessine non une conservation à identique de ce patrimoine, mais l'injonction d'une transmission de celui-ci aux prochaines générations laissant intacte leur possibilité de se réinventer. On peut reconnaître en cela ici une certaine relation entre le « PCI » et une démarche de développement durable.

Le patrimoine culturel immatériel se lie donc au territoire par un cadre de reconnaissance et de recréation (*figure 6*). Dans ce cas, la territorialité s'exprime par le passage d'un flux d'informations patrimonial par le territoire qui le porte. L'articulation entre appropriation et transmission est traduite par la notion de « sauvegarde » (*sauve-garde*) qui s'emploie en lieu et place de la « conservation » dans le vocabulaire professionnel du « PCI ». Le passage du flux d'informations patrimonial peut aboutir à une re-création (le « PCI ») ou bien conduire au contraire à une déperdition de l'authenticité dans le cadre d'une folklorisation. Entre le territoire qui « garde » et la territorialité qui le dépasse, se dessine la figure du *seuil* ; à la fois borne et passage qui relie et différencie le dedans et le dehors.

Figure 6 - Flux d'informations patrimonial et territoire



Ce schéma montre l'importance du territoire, en termes d'appropriation et de transmission, pour la perpétuation du flux d'informations patrimonial. La trajectoire de ce flux d'informations menant à sa recréation procède du « patrimoine culturel immatériel ». Toutefois, la territorialisation peut aussi induire une folklorisation de ce patrimoine traduite par son absence de re-création et par un changement du sens de la manifestation. Dans le second cas, il y a perte d'authenticité.

1.2.2.2. Lorsque les territorialités s'expriment

Qu'en est-il de la relation entre territoire et territorialité s'agissant des manifestations du patrimoine culturel immatériel ? Le patrimoine culturel immatériel existe en dehors du cadre de l'Unesco qui l'a nommé et défini. Puisqu'il relève de pratiques et de représentations transmises de génération en génération, au sein de groupes sociaux, en vue d'assurer un sentiment d'identité et de continuité, il ne peut être confondu avec la seule catégorie Unesquienne. Il existe en dehors de l'Unesco, et donc également en dehors des reconnaissances des États qui, au nom de la convention, en réalisent des inventaires. Le patrimoine culturel immatériel préexiste à la patrimonialisation qui en est faite sous le sceau de la « nouvelle catégorie » patrimoniale. En tant que dispositif de patrimonialisation, il serait d'ailleurs souhaitable que les pratiques et représentations désignées sous ce terme survivent au « territoire PCI », la convention – et les États, à travers elle – étant censés offrir un cadre de transmission au patrimoine. Autrement dit, il existe une territorialité du patrimoine culturel immatériel se signalant par le dépassement de territoires institutionnels qui n'en sont que des porteurs plus ou moins durables.

À côté du territoire du « PCI » de l'Unesco, la patrimonialisation du patrimoine culturel immatériel relève donc, à une certaine échelle, de la territorialité. Ses manifestations les plus visibles – portées politiquement – surgissent d'affirmations identitaires que traduisent, par exemple, des démarches d'inscription sur les listes du patrimoine culturel immatériel (surtout celle censée être la plus prestigieuse d'entre elles : la « *liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité* »). Par ces initiatives, les collectifs entreprennent de légitimer leur Être au monde. Ils dévoilent leur quête d'autonomie. Ils aspirent à exister sur la carte. Ils déploient des stratégies qui, bien que s'ouvrant vers l'universalité au travers de l'Unesco, sous le motif du dialogue entre les cultures, en respectant au plus près les critères de sélection de l'institution pour accéder à la reconnaissance internationale, cherchent surtout à revendiquer des singularités les différenciant d'autres groupes. L'exemple du Fest-Noz est à ce propos édifiant (M. Chavanon, 2015) tant la candidature qui fut soumise à l'Unesco, portée par la France, soutenue par la Région

Bretagne par un actif réseau associatif, a évoqué l'ambition « *d'améliorer la place de la culture régionale [Bretonne, ndlr] dans les médias dominants, notamment les médias publics* » (sous-entendu « français »). Mais on pourrait également évoquer l'exemple du « *repas gastronomique des français* » dont la candidature, qui était initialement centrée sur la gastronomie, dû être finalement réorientée vers le repas en tant que pratique sociale ; ceci pour prévenir des revendications qui n'auraient pas manqué de se faire jour chez d'autres traditions culinaires nationales. Un conflit entre les cuisines du monde ne devait pas éclater au nom du patrimoine.

Toutes les expressions du patrimoine culturel immatériel ne font cependant pas l'objet de revendications manifestes de la part de groupes sociaux-spatiaux. L'idée parfois véhiculée par des approches « participatives » selon lesquelles ce patrimoine devrait être désigné comme tel par des collectifs pour être reconnu relève du tabou contemporain d'une patrimonialisation qui serait conduite par les « savants », chercheurs et experts à l'insu des concernés. Cette idée ne résiste pas à l'épreuve du terrain tant sont le plus souvent observés des patrimoines culturels immatériels qui ne sont aucunement brandis par des communautés. D'ailleurs, si l'on ne s'en tenait qu'au critère d'une revendication patrimoniale, ne serait-ce pas une façon de considérer qu'il ne peut exister de patrimoine culturel immatériel sans une reconnaissance expresse d'autorités tutélaires, des institutions, dans leur façon de d'accueillir ces « demandes sociales » qui « remontent »... et ce, alors que la transmission du patrimoine peut s'effectuer depuis longtemps en dehors de toute action de ces autorités ? Le risque ne serait-il pas que le patrimoine culturel immatériel ne soit que trop approprié – territorialisé – par les institutions culturelles qui se réclament de son inventaire et de sa sauvegarde ? Le « PCI » en deviendrait alors, hélas, le patrimoine de la technostructure qui le prend en charge.

Les sites visités au cours de l'inventaire des pratiques et représentations liées aux arbres en Normandie (Leborgne, 2009) vont dans le sens de ces démonstrations. Les manifestations étudiées n'ont fait l'objet d'aucune revendication, ce sujet de recherche ayant été proposé au ministère de la culture par le conseiller à l'ethnologie de la DRAC de Normandie et non par une « communauté détentrice ». Malgré tout, les phénomènes inventoriés dévoilent la subtilité des relations qui peuvent exister, à

l'échelle locale de sociétés de bases (villages, communes...), entre des patrimoines culturels immatériels, des territoires, et des expressions de territorialités.

- Le cas du chêne saint Méen (Pré d'Auge, Calvados)

Photographie 1 - Le chêne saint Méen, au Pré-d'Auge

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2009



Cerné par un enclos qui le met à l'écart des animaux occupant régulièrement ce pré, le chêne pousse à flanc de vallon, à proximité d'une source.

Figure 7 - Le site du chêne saint Méen

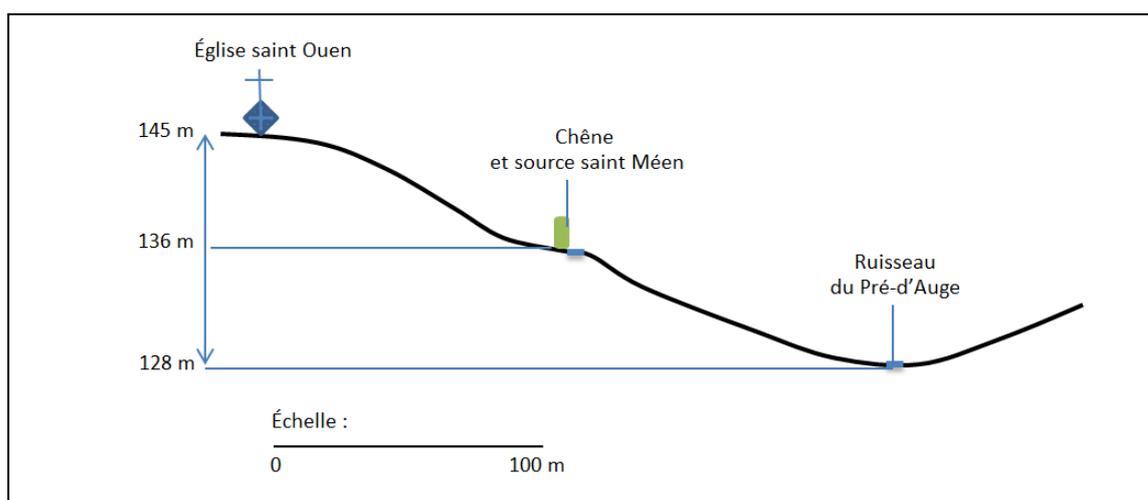


Image aérienne IGN – Géoportail – échelle : 1cm = 25m

Localisation : 1 : chêne saint Méen ; 2 : Source saint Méen ; 3 : église paroissiale ; 4 : château ; tracé en pointillés : parcours de pèlerinage.

On remarque l'association de quatre grands éléments : l'arbre, l'eau, l'église (le pouvoir spirituel) et le château (le pouvoir temporel).

Figure 8 - Le Pré-d'Auge, croquis topographique



Le chêne saint Méen, près de Lisieux, pousse à l'écart du bourg du Pré d'Auge au milieu d'une pâture à flanc de coteau (*figure 8*) auprès de deux autres chênes plus jeunes que lui. Une source jaillit à son pied en un ruisseau qui s'écoule vers une rivière en contrebas du vallon. À plus vaste échelle, le site se compose de trois principaux éléments. Outre les trois chênes, il s'agit de l'église paroissiale saint Ouen (associée au cimetière) qui se dresse au sommet du coteau et d'un château qui appartient à la descendance des comtes de la rivière Pré-d'Auge. Ces éléments ont en commun d'être chacun reliés à saint Méen : le chêne abrite une réplique du buste du saint, dans le château est conservé le buste original, et sa statue complète est exposée dans l'église. Là, des pratiques rituelles et cultuelles qui se transmettent de génération en génération s'associent à une configuration géographique. Dans l'église, au pied de la statue du saint, les fidèles notent des prières et des requêtes concernant des sollicitations de guérison de maladies de peau. C'est l'aspect spirituel chrétien qui domine. Mais près du chêne s'exécute un rituel soustractif. Après avoir trempé un tissu (gants de toilette, linges divers) à l'eau de la source et l'avoir frotté sur leur partie de peau malade, nombreux sont les pèlerins accrochent des loques à l'écorce de l'arbre. Ce geste associé au chêne et à la source est doté de propriétés magiques. Les pratiquants cherchent à se libérer de leur mal en transférant celui-ci vers l'arbre qui via, saint Méen, doit médier une relation au divin.

Ces manifestations s'adosent sur un conte qui relate le passage de saint Méen au Pré-d'Auge. Elle nous a été narrée par le propriétaire et gardien du site, qui est aussi l'actuel héritier du château proche : « *Saint Méen était un moine d'origine Irlandaise qui vivait en Bretagne à la fin du VIème siècle. C'était un grand voyageur qui sillonnait le pays pour évangéliser les populations. Un jour, se rendant à Rouen pour aller voir saint Ouen, passant par le Pré-d'Auge il s'y reposa. Deux jeunes filles remontaient de l'eau du fond du vallon – la rivière étant en dessous – et il leur demanda à boire. L'une d'entre elles, peu charitable, lui répliqua d'aller en chercher lui-même car il était rude de la remonter. Mais la seconde, plus généreuse, accepta de le désaltérer. Pour remercier cette dernière il fit jaillir à cet endroit une source d'eau pure afin de lui faciliter sa corvée quotidienne. Quant à toi, dit-il à la première, tu seras couverte de pustules et tu seras obligée de venir te laver là, en priant pour demander ta guérison, ce qui te rappellera ton manque de charité ! »*

Ce récit met en scène l'épisode de l'évangélisation de la contrée. L'existence de la source au pied du chêne est censée attester du passage du saint, tout comme le miracle prouverait la puissance de la nouvelle spiritualité qu'il diffusait. Cela dit, l'interprétation du récit légendaire ne saurait s'arrêter là. Dans cette histoire, saint Méen est un voyageur qui rencontre deux femmes autochtones. Sont donc ici mises en avant deux altérités. L'*altérité territoriale*, puisqu'un étranger (l'évangéliste chrétien) arrive en terre païenne (à conquérir). L'*altérité sexuelle* est également présente puisque saint Méen est un homme venu au-devant de deux jeunes femmes. À partir de cette situation, deux attitudes sont révélées : la première est un refus d'accueillir (de désaltérer) l'homme étranger (et ce refus est sanctionné) ; la seconde est l'acceptation de l'homme qui conduit au jaillissement d'une source. De fait, le rapport à l'altérité est un élément central d'interprétation du conte de saint Méen au Pré-d'Auge. Cette symbolique est exprimée par le rituel de guérison puisque celui-ci concerne les maladies de *peau* – l'organe assurant le contact et la limite avec ce qui nous environne. De surcroît, ce rituel fait intervenir l'*écorce* du chêne ; une écorce qui cette fois n'exprime plus la limite d'un corps individuel, mais celle d'un territoire

dans son envergure collective, l'arbre traduisant la pérennité territoriale de la communauté « autochtone » qui a finalement accepté le christianisme.

Photographie 2 - Les loques sur le chêne saint Méen

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Les « loques », des vêtements et des sous-vêtements, sont accrochées à l'arbre par les pèlerins qui se rendent sur ce site en espérant la guérison de leurs maladies de peau par l'intercession de saint Méen.

Au-delà de cette acceptation de l'altérité, c'est *la fécondité de la relation à l'autre* que rappelle ce conte. De la rencontre entre un homme et une femme serait née une source (une nouvelle vie) ; et cette relation du saint avec l'autochtone aurait créé sur ce site sacré un renouveau religieux. Cela dit, c'est également parce que la nouvelle religion fut acceptée que le territoire autochtone pu être sauvegardé. Un repli et un rejet de l'Autre aurait au contraire provoqué une sanction divine (*la maladie de peau, la maladie des limites*). Au Pré-d'Auge, la légende et le rituel de saint Méen porteraient ainsi le sens de la pérennité d'un territoire.

La pérennité du territoire est une préoccupation des propriétaires du site, héritiers des comtes de la Rivière Pré-d'Auge. Ce sont eux qui conservent au château une statue originale du buste de saint Méen. Ils entretiennent le site du chêne de génération en génération, non seulement en le nettoyant de l'accumulation des loques, mais aussi en plantant régulièrement un nouvel arbre pour s'assurer de la continuité des pratiques sur ce lieu. C'est ainsi que le vieux chêne, aujourd'hui en voie de dépérissement, devrait être bientôt remplacé par un autre arbre planté au début du XXème siècle par un parent des châtelains actuels. Le buste du saint sera transféré vers le nouveau chêne saint Méen qui en supportera le culte ; jusqu'à sa

mort où il sera remplacé par le plus jeune arbre récemment planté. Au-delà de la famille de châtelains qui s'assure de la continuité de son domaine, ce sont plus globalement les villageois du Pré d'Auge qui sont investis par la charge patrimoniale. Le cantonnier communal joue auprès des pèlerins un rôle d'accompagnateur officieux du rituel. Certains habitants affirment, en outre, continuer de boire l'eau de la source sans être malades, tandis que les étrangers s'y refusent en craignant une contamination. Différenciant symboliquement le « nous » des « autres », ce site est ainsi un marqueur silencieux d'une affirmation identitaire locale.

Cet exemple dévoile l'articulation entre un lieu symbolique, le chêne Saint-Méen, et un territoire. Le chêne attire un grand nombre de pratiquants de la région qui exécutent discrètement un rituel se perpétuant de génération en génération, lequel repose un récit rappelant l'évangélisation de cette contrée. Ce rituel est lié à la guérison de maladies de peaux, lesquelles renvoient dans le conte au renouvellement du territoire à la suite d'une acceptation de l'altérité. Ce territoire est individuel, le corps de chacun, mais il est aussi collectif car les pèlerins affluent vers l'arbre et déposent leurs loques sur l'écorce d'un même tronc. Ce rituel est censé évacuer le mal par l'intercession du divin dans lequel le chêne et le saint jouent une fonction médiatrice entre les hommes et la puissance céleste. Entre ces polarités de la terre et du ciel, le châtelain du Pré d'Auge occupe un rôle important dans la pérennité du rituel. Sa famille entretient le site et plante régulièrement au fil des générations un nouvel arbre qui servira de support à la perpétuation des pratiques.

- La chapelle perchée du Bas-Caumont (Eure)

Dans le pays du Roumois, au nord de l'Eure, sur le flanc d'un coteau en bord de Seine, une chapelle est bâtie autour d'un chêne. Sa construction s'adosse à une histoire selon laquelle le châtelain de la contrée, aïeul de l'actuel, aurait intimé l'ordre à des bucherons de couper ce chêne. L'un des hommes ayant aperçu une statue de la Vierge perchée sur l'une de ses branches, ne souhaitant pas couper ce spécimen avec la Vierge dessus, l'aurait retirée pour la déposer au pied de l'arbre. Mais au moment où ils allaient accomplir l'abattage, la nuit les aurait surpris. Quand

les bûcherons revinrent le lendemain pour terminer leur ouvrage, ils virent que la Vierge était revenue sur la branche. Ce miracle aurait conduit à l'édification de la chapelle perchée où se joue chaque année une procession des villageois.

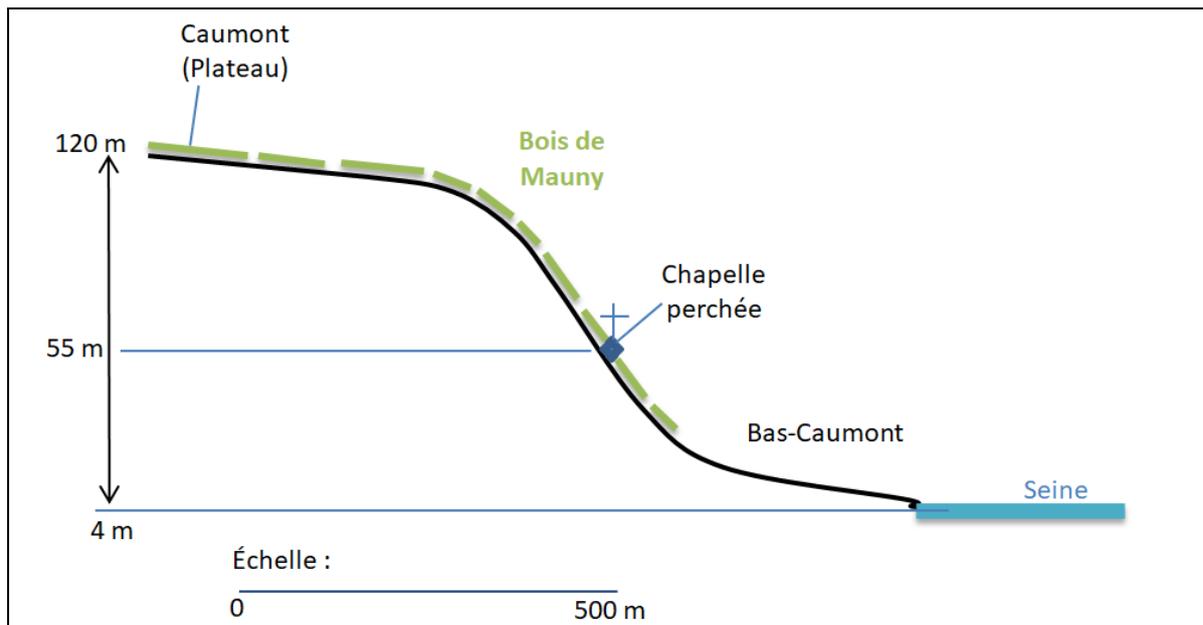
Figure 9 - Site de la chapelle perchée du Bas-Caumont



Image aérienne IGN – Géoportail – échelle : 1cm = 200m

Localisation : 1 : chapelle perchée ; 2 : Château de la Ronce ; 3 : village de Caumont ; Tracé en trait plein : trajet en voiture ; tracé en pointillés : parcours pédestre

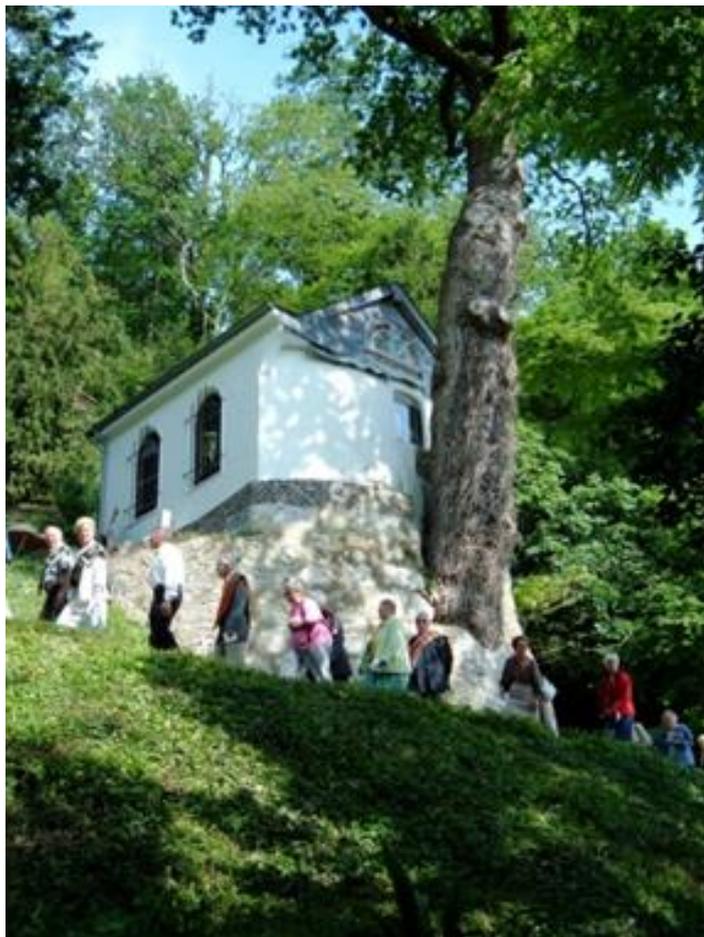
Figure 10 - Site de Caumont, profil topographique



Dans le conte de la chapelle perchée, on distingue l'acte de territorialité que constitua, pour les bûcherons, l'ordre du châtelain d'abattre l'arbre. Son ordre fut toutefois contrarié par des manifestations divines qui ont dissuadé les hommes de le détruire : la venue de la nuit, comme métaphore d'une possible sanction céleste (un retrait de la lumière, le « divin » renvoyant étymologiquement à la « lumière du ciel ») a précédé le retour invisible et « miraculeux » de la vierge sur sa branche. Ainsi, le conte pourrait signifier la supériorité de ce pouvoir d'ordre universel (de nature « divine ») sur la volonté des hommes. Dans le même temps, en décidant de bâtir cette chapelle autour de l'arbre, le châtelain de la contrée est également parvenu à relier symboliquement son pouvoir à cette territorialité supérieure.

Photographie 3 - Pèlerinage de la chapelle perchée

Crédit : Michèle Lesage ©



Photographie 4 - Vue intérieure de la chapelle perchée

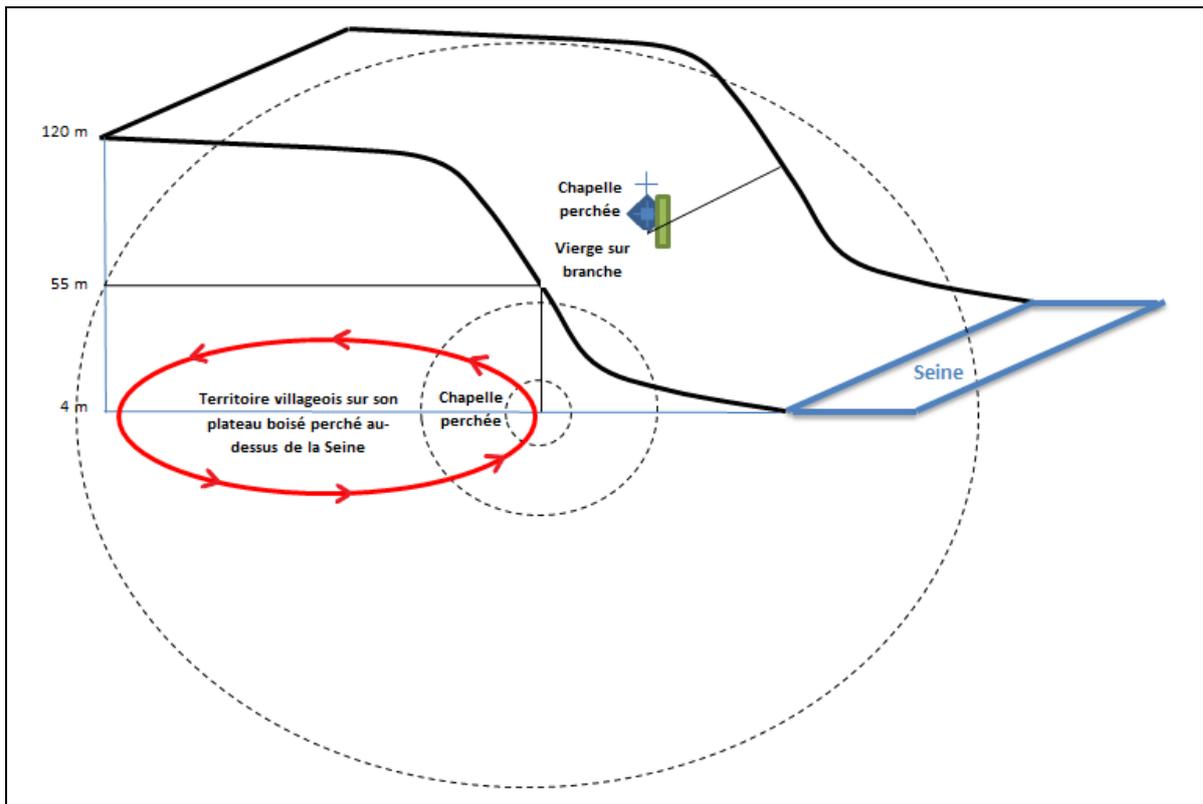
Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Une ouverture de l'édifice laisse apercevoir le tronc du chêne derrière la Vierge. Ainsi, la chapelle apparaît englober ce lieu initial du miracle, comme l'arbre à l'extérieur est englobé par la chapelle

La chapelle perchée peut être abordée comme un développement de la statue de la vierge perchée sur sa branche, tant ce lieu « perché » sur le coteau apparaît se déployer en changeant d'échelle (*figure 11*). La procession qui chaque année anime ce site descend du plateau jusqu'en bord de Seine puis remonte en direction de la chapelle pour y accomplir un office religieux. Elle reproduit ainsi à une certaine échelle, reprenant un cheminement haut-bas-haut, la trajectoire qui avait été miraculeusement effectuée par la statue de la Vierge au moment de l'épisode des « bûcherons » (*Figures 10 et 11*). Le village de Caumont, à travers cette procession, semble se connecter à une puissance universelle dans une manifestation renvoyant à une symbolique de renouvellement et de croissance (*Figure 11*). La procession met d'ailleurs à l'honneur les enfants du territoire et s'organise un jour de semaine où ils peuvent suivre la marche aux côtés des générations plus anciennes ; c'était autrefois le jeudi et désormais un mercredi au milieu du printemps.

Figure 11 – De la Vierge sur sa branche vers un territoire perché



La procession de la chapelle perchée du Bas-Caumont et la légende et les rites associés au chêne saint Méen rendent bien compte de la proximité entre territorialité et patrimoine culturel immatériel. Bien qu'aucune de ces manifestations ne fasse l'objet de revendications, elles s'expriment au travers de pratiques qui transmettent de génération en génération le rapport existentiel que des groupes entretiennent avec un territoire. Dans les deux cas, elles mettent également en exergue une mise en relation des hommes avec une puissance d'ordre universelle. Celle-ci se joue dans des lieux, par des pratiques culturelles collectives (chapelle perchée) ou personnelles et discrètes (le chêne saint Méen). Ces pratiques patrimoniales relient des puissances territoriales (via la figure du châtelain) à une puissance idéale (le divin).

Les manifestations présentées, à la fois patrimoines culturels immatériels et expressions de territorialités, puisent dans le passé mais ne peuvent être dissociées des transformations contemporaines des territoires concernés. Le pèlerinage de la chapelle perchée procède d'une réactivation en 2009, à l'initiative de villageois,

d'une manifestation qui s'était éteinte dans le courant des années 1970. L'ancrage sur ce territoire d'une nouvelle population résidente a vraisemblablement conduit à la re-création de cette pratique qui avait été abandonnée. Au cours de la même session d'enquête, c'est ce que nous avons pu également observer dans le proche village de Bouquetot. Dans cette localité, une fête organisée le 15 août autour d'une aubépine âgée d'environ 800 ans prend désormais pour thème les automobiles anciennes et non plus les traditionnelles moissons. Ce thème renvoie à l'importance de ce mode de transport pour des nouveaux rurbains qui habitent Bouquetot tout en travaillant dans l'agglomération Rouennaise. En outre, au cours de cette fête, une dégustation de crêpes parfumées du nectar des fleurs de l'aubépine met en scène une ingestion de « la sève » de Bouquetot. Ce rituel d'absorption, qui n'avait eu jamais cours jusqu'alors, traduit aujourd'hui l'intégration symbolique de chacun dans le territoire. L'ingestion du nectar procède d'une territorialité ritualisée ; ce qui a d'autant plus de signification que les aubépines étaient autrefois en Normandie des arbustes couramment utilisés pour le bornage des propriétés terriennes.

Photographie 5 - L'aubépine de Bouquetot

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Autrement appelée « La belle épine », elle pousse au seuil des enceintes de l'église paroissiale, du cimetière et du presbytère.

Plusieurs idées doivent être retenues à la suite de ces exemples. La première renvoie à l'identification de ces manifestations du patrimoine culturel immatériel à des expressions de territorialités indissociables de l'inscription dans une filiation. À Bouquetot, capter et se nourrir de la sève de l'aubépine pluri-centenaire constitue pour ses habitants une manière de s'affilier au territoire et en devenir, de ce fait, des acteurs légitimes. La réactivation du pèlerinage de la chapelle perchée participe du même processus concernant la localité de Caumont. Cette filiation n'est pas d'ailleurs seulement horizontale, se référant à d'autres êtres humains, elle est aussi verticale dans la mesure où elle se lie également à l'univers environnant dans ses formes vivantes naturelles (les arbres) ou surnaturelles (la puissance céleste).

Ces inscriptions dans les filiations sont indissociables d'évènements induisant des changements. Ils sont présents dans les contes et légendes. Saint Méen aurait fait jaillir une nouvelle source près de l'arbre suite à son passage et son accueil par une femme autochtone. Le châtelain de Caumont a fait édifier une chapelle pour célébrer le miracle de la Vierge perchée sur le chêne. La plantation de l'aubépine de Bouquetot se réfère légendairement à la célébration de l'intégration du duché de Normandie au sein du royaume de France. En outre, les manifestations festives et rituelles contemporaines sur ces sites ont pu elles-mêmes se réactiver à la suite de changements intervenants sur ces territoires, tels que par exemple l'arrivée d'une population rurale à Caumont comme à Bouquetot. Par ailleurs, évolutions et créations accompagnent ces expressions de territorialités. Elles sont évidentes à Bouquetot par l'instauration d'un nouveau rituel d'absorption et d'une fête de l'automobile. Au Bas-Caumont, le pèlerinage qui avait disparu a été réactivé, et son parcours modifié pour s'adapter aux conditions du temps présent.

Ceci rappelle que le patrimoine immatériel ne se perpétue pas à l'identique. Ceci vaut sur le plan spatial, car les territorialités qui procèdent d'expressions identitaires s'ajustent aux transformations territoriales. Cela vaut également un point de vue temporel puisque les générations qui s'approprient les manifestations traditionnelles à la fois s'affilient et se distinguent de celles qui les ont précédées en réinterprétant ces mêmes manifestations. Le patrimoine culturel immatériel agit ainsi

également comme une coupure, ou comme une « *origine à quitter* », pour reprendre l'expression du psychanalyste Daniel Sibony. Ceci n'est pas sans renvoyer à des cérémonies, courantes jusqu'au début du XX^{ème} siècle dans certains villages normands tels qu'Allouville-Bellefosse ou La Lande-Patry, lorsque les curés faisaient entrer les enfants des villages dans le creux d'arbres vénérables avant de les en faire sortir. Ainsi s'employaient-ils à les marquer du sceau de la localité pour faire en sorte que, dans leur existence future, quand ils s'en iraient construire leur vie ailleurs, ils se souviendraient être d'ici. Ils n'étaient plus alors « enracinés » dans la localité, ils devenaient capables de la quitter pour s'aventurer ou *s'ancrer au-delà* (pour reprendre la métaphore de Bernard Debarbieux (2014)). Ces rituels liés aux arbres marquaient une transformation de l'immobilité vers la mobilité.

Photographie 6 - Le chêne d'Allouville, vue générale

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Bien qu'il n'existe plus aujourd'hui de pratiques spécifiques, en dehors d'une importante fréquentation touristique, cet arbre symbolise encore de nos jours la communauté villageoise d'Allouville au regard de ceux qui s'en revendiquent gardiens.

Même s'ils ne peuvent évidemment prétendre « parler » au nom de la grande diversité des manifestations de patrimoines culturels immatériels, ces exemples de rites et croyances liés aux arbres tendent à démontrer que des manifestations de l'immatérialité patrimoniale peuvent être abordées en tant qu'objets géographiques.

On se rend compte ici de l'importance des lieux, en tant que *lieux symboliques* « dotés d'un emplacement, de formes, de pratiques de ces formes, et de pratiques de cet emplacement », ainsi que d'une dimension signifiante (Debarbieux, 2014). Ces lieux que sont le chêne saint Méen, la chapelle perchée ou l'aubépine de Bouquetot, symbolisent des individus et des groupes dans leur relation au territoire. Ils font l'objet de territorialisations permettant, au fil des générations, une perpétuation sur la longue durée (ici indatable) de leur qualité symbolique – et ce, même si on ne peut exclure quelques périodes inactives précédant des réactivations.

L'immatérialité patrimoniale procède donc d'abord ici de la valeur symbolique accordée à des lieux, laquelle génère des pratiques qui, à leur tour, perpétuent leurs valeurs et participent de la continuité des manifestations observées. Ces valeurs ne sont pas dissociables des fonctions assurées par les lieux. Le chêne saint Méen est associé à des propriétés thaumaturgiques, invoquées sur le plan intime, tout en ayant une dimension identitaire collective pour le village du Pré d'Auge, mais il a aussi une valeur familiale pour les châtelains qui se lient à ce lieu dans la perpétuation de leur lignée et de leur ancrage territorial. Le cas de la chapelle perchée n'est pas si éloigné tant ce lieu est celui de l'expression de l'unité d'un ensemble villageois cheminant en harmonie au cours d'une procession, faisant corps avec son territoire, et le point d'ancrage de la famille aristocratique dont d'aïeul avait ordonné de bâtir une chapelle en témoignage d'un miracle marial. Tout ceci s'accorde avec des enjeux contemporains où des rurbains cultivent l'appartenance à leur village de résidence, vivant l'ici par-delà leur métropolisation. Ainsi, ces manifestations de l'immatérialité patrimoniale mobilisent des jeux échelles. Nous faisons également face à travers elles, pour reprendre les termes de Guy Di Méo (1993), à « *des créations territoriales qui s'appuient sur le patrimoine dont elles ont hérité.* »

Ces exemples témoignent des relations entre territoire et territorialité. Les manifestations patrimoniales qui ont été étudiées surgissent de cette articulation. Leur transmission, leur capacité à traverser l'histoire sur la durée, repose sur des territorialisations et des patrimonialisations successives lors desquelles des individus et des collectifs s'inscrivent dans une filiation à la fois sociale et territoriale traduisant

l'expression d'une relation existentielle nouée avec l'espace et ses lieux. Ils cherchent ainsi à marquer une différence entre une intériorité et une extériorité et à s'assurer de la plus grande autonomie possible vis-à-vis d'un environnement et un milieu mouvants et évolutifs. Il s'agit dans ce cas d'un schéma multiscalair. Les sites d'arbres remarquables dévoilent des manifestations localisées inscrites dans les territoires englobants. On parle de villages ou encore de pays tels que le Roumois ou le pays de Caux, mais on doit aussi mentionner le territoire régional (la Normandie) et national (la France) tant ces rites et croyances ont été reconnus et territorialisés par des institutions régionale (le CRÉCET) et nationale (ministère de la culture) du fait des « inventaires » menés au nom de l'application de la convention l'Unesco. De fait, on perçoit là un certain continuum entre le patrimoine culturel immatériel, conçu en tant qu'ensemble de pratiques et de représentations transmises de génération en génération, et les territorialités que traduisent les dispositifs patrimoniaux.

Conclusion de la première partie

Nous avons cherché à insérer le patrimoine culturel immatériel dans le champ d'une réflexion géographique. Pour se faire, nous avons commencé par répondre à la question suivante : *qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ?* N'est-il qu'un dispositif de patrimonialisation, mu par une très grande diversité d'acteurs, à toutes échelles, qu'encadre une convention Unesco ratifiée par 178 États ? Désigne-t-il les pratiques et les représentations que des individus et groupes se transmettent de génération en génération ? Est-il une catégorie patrimoniale, donc politique, ou une notion scientifiquement opératoire relevant d'un registre de connaissance ? Au fond, il apparaît que le « PCI » est tout cela, à la fois, à condition de chercher à penser les interactions entre ces dimensions. Dans cette perspective l'usage des notions de territoire et de territorialité nous est apparu prometteur. C'est probablement parce qu'il se situe à un point de rencontre du territoire, de la territorialité et de la territorialisation que le patrimoine culturel immatériel peut être reconnu en tant qu'objet de la géographie.

En tant qu'objet géographique, le patrimoine culturel immatériel s'identifie à un ensemble de signes qui, se déployant dans l'espace et ses lieux, sont émis par des individus et des groupes qui témoignent à travers lui de leur existence et de leur rapport à l'altérité. Cette acception le rend conceptuellement très proche de la territorialité, quoiqu'il soit également un flux d'informations reçu en héritage dont la transmission implique son appropriation par des individus et des groupes qui en deviennent à leur tour porteurs, interprètes et re-créateurs. Autrement dit, aucune circulation dans le temps de ce système symbolique qu'est l'immatérialité culturelle ne saurait s'effectuer sans une succession de « prises territoriales ». Ses expressions sont en effet chaque fois territorialisées par des cadres territoriaux leur servant de relais. Dans ce mouvement, si le rapport immédiat que tissent les hommes avec l'espace tend à relier des lieux à leur univers idéal, symbolique et imaginaire ; aux échelles supérieures, la patrimonialisation de l'immatériel dévoile une alliance du territorial et du cognitif et celle du politique avec le champ scientifique.

Quels sont les ressorts de la circulation de ce flux patrimonial ? Deux grandes voies peuvent entrer en concurrence. Ou bien il s'agit de s'attacher à une acception « holiste » selon laquelle le patrimoine culturel immatériel « *procure* [aux hommes] *un sentiment d'identité et de continuité* » ; ou bien on peut considérer qu'il participe de rapports de domination, ses propriétés unificatrices procédant dans ce cas de fictions territorialisantes. Ce débat autour du « PCI » rappelle celui qui a autrefois divisé la géographie du patrimoine ; à savoir le partage entre d'un côté une démarche culturelle et de l'autre l'appréhension du phénomène à travers des enjeux d'appropriation de l'espace. L'approche géographique du patrimoine culturel immatériel serait clivée entre territorialité et territoire alors que l'intérêt scientifique appelle au dépassement de cette bipolarisation. C'est pourquoi dans la prochaine partie nous allons nous engager dans une voie médiane. Nous utiliserons pour cela la notion de résilience. Le patrimoine culturel immatériel sera considéré sous l'angle selon lequel ses manifestations participeraient de la capacité d'individus et de groupes territorialisés à assurer leur pérennité en intégrant les perturbations dans leur fonctionnement.

2. Seconde partie. Patrimoine culturel immatériel : une inscription spatiale de la résilience ?

La première partie a montré la proximité conceptuelle du patrimoine culturel immatériel avec la territorialité, prise dans une dynamique sous tension avec les territoires et la territorialisation. Cette proximité se double d'un rapport des pratiques et représentations étudiées avec des propriétés soignantes, concernant tant les corps individuels que les territoires dans leurs dimensions collectives. Ceci nous met sur la voie d'une immatérialité patrimoniale pouvant être rapprochée de la notion de résilience.

Le patrimoine culturel immatériel est ici appréhendé sous l'angle du rapport existentiel que les individus et les groupes entretiennent avec leur territoire et leur environnement. L'étude de ses relations avec la résilience se distingue du cadre de la résilience des systèmes spatiaux issue de l'écologie telle qu'elle a été conçue par les géographes au début des années 2000. Elle s'appuie sur des notions empruntées à la psychologie et la psychanalyse telles que le sentiment de continuité d'existence, la mentalisation et la symbolisation, tout en ambitionnant d'adapter celles-ci à un questionnement plus spécifiquement géographique.

2.1. Recourir à la résilience

La résilience est parfois encline à susciter de la méfiance dans le monde de la recherche tant ce concept serait censé être « à la mode » (Manciaux, 2001). Le piège tendu dépend néanmoins de la façon dont on l'utilise. S'il la résilience est perçue comme une clef d'invulnérabilité, ou au titre d'une qualité distinctive par laquelle l'on induit une hiérarchie de valeur entre ce qui est ou n'est pas résilient, ou s'il s'agit par ailleurs de faire accepter un ordre du monde qu'on ne saurait rêver de changer, son usage peut sécréter des effets pervers. On se doit d'y être attentif tant elle est aujourd'hui une préoccupation des acteurs territoriaux ; en témoigne les réflexions en cours sur les « résiliences urbaines » face aux chocs que constituent des incidents

industriels, des attaques terroristes, ou devant des évolutions à long terme visant à se préparer aux effets attendus des changements climatiques. L'engouement autour de la résilience est un miroir des vulnérabilités de nos sociétés. Dans ce mouvement, la géographie n'est pas en reste tant elle a beaucoup investi ce concept dans ses contributions à la gestion des risques. L'aide à la décision se nourrit de la résilience qui est devenue une qualité recherchée par les décideurs autant qu'une manière d'appréhender l'univers mouvant qui nous entoure. Pour notre part, il semble que l'approche géographique du patrimoine culturel immatériel puisse s'en saisir.

Initialement étudiée en physique, la résilience « *mesure la capacité d'un objet à retrouver sa forme initiale après un choc ou une pression continue* » (A. Dauphiné, D. Provitolo, 2007). Certains auteurs précisent, en outre, qu'elle désigne une aptitude à « *absorber l'énergie quand on les déforme et à la restituer* » pour retrouver leur structure antérieure (M. Lussault, 2013). Introduite dans les sciences humaines la résilience est d'abord, selon Jean-Marcel Koffi⁴⁶, un construit social qui ne peut être compris sans revenir sur ses conditions d'émergence dans les années 1970 et 1980 : celles d'un monde où la libéralisation économique, la globalisation des échanges et l'abaissement des frontières, ayant pour corollaire la dérèglementation et la perte de puissance des États, se sont traduits par une succession de chocs aux effets parfois dévastateurs : désindustrialisation, chômage et perte de protection de la part des anciens États-Providences se sont accompagnés pour de nombreux territoires d'une disparition des repères et de l'accroissement d'une insécurité ontologique. L'essor de la résilience serait à trouver dans ce monde en transition où l'on s'est interrogé sur la possibilité de rebondir vers de nouvelles conditions d'existence socialement viables. On s'est parallèlement rendu compte que certains territoires y parvenaient tandis que d'autres ne se relevaient pas et restaient durablement en difficulté.

Au cours de cette période d'émergence de la résilience, le développement de ce concept s'est orienté dans plusieurs directions. La branche écologique, intimement liée à la prise de conscience environnementale de la fin de la période industrielle fordiste (marquée par les chocs pétroliers), a débouché sur des approches socio-

⁴⁶ KOFFI [2014] p.3-4

écologiques dans la lignée desquelles se situe la conception géographique de la résilience issue des travaux de Christina Achan-Leygonie (1999,2001). Ces études socio-écologiques ont intégré l'action anthropique dans leur champ de réflexion, et notamment l'intentionnalité dans l'évolution des écosystèmes et des territoires. Parallèlement, des travaux se sont déployés qui ont abordé la résilience humaine en tant que phénomène psychosocial où la reconstruction de soi relève de dynamiques individuelles et collectives qui n'obéissent pas uniquement à des schémas conscients. Ces études, particulièrement en psychologie, ont insisté sur l'importance du lien social dans le « raccommodement des déchirures » (Cyrulnik, 2003)⁴⁷.

Dans la recherche géographique francophone, le concept de résilience n'a été pleinement incorporé qu'à partir du début des années 2000, bien après son développement en physique, en écologie, en économie et en psychologie. Cette intégration s'est effectuée à travers une approche socio-écologique du système de relations qu'entretient l'homme avec son espace et son environnement (Achan-Leygonie, 2001). Découlant de l'écologie (Holling, 1973) selon laquelle la résilience désigne la capacité d'un système à « *conserver sa structure qualitative en intégrant une perturbation dans son fonctionnement* », la conception de la résilience en géographie qui été proposée par Christina Achan-Leygonie fut définie comme la capacité d'un système spatial à intégrer les perturbations en vue d'assurer sa pérennité. À la grande différence de la physique des matériaux, cette acception de la résilience issue de l'écologie ne suppose pas que le système concerné revienne à son état initial après avoir fait face à un choc, mais qu'il réagisse de manière créatrice de sorte qu'il se perpétue en évoluant et en se transformant⁴⁸. La résilience conçue dans le champ d'étude de la géographie implique ainsi l'hypothèse selon laquelle les rapports que tissent les sociétés avec leur espace et leur environnement joueraient un rôle significatif dans leur dynamique et processus de résilience.

⁴⁷ Op.cit. KOFFI [2014] p.6

⁴⁸ ASCHAN-LEYGONIE [2000] p.65

2.2. Patrimoine culturel immatériel et résilience

Il est possible de dégager quelques principes relationnels entre la résilience et le patrimoine culturel immatériel. Un premier principe tient au fait que ce patrimoine est transformé et recréé en permanence par les hommes et les groupes en interaction avec leur environnement. Il peut ainsi être appréhendé en tant que système de pratiques et de représentations s'ajustant de façon créatrice en intégrant les perturbations dans son fonctionnement. Le patrimoine culturel immatériel serait alors doté d'une certaine proximité conceptuelle avec la résilience.

Cette relation s'affirme dans la mesure où le « PCI » contribue à procurer aux hommes « *un sentiment d'identité et de continuité* ». Autrement dit, la résilience du patrimoine culturel immatériel ne saurait être dissociée d'autres résiliences, celles des collectifs pour lesquels il exerce une fonction existentielle. Le sentiment de continuité relève d'une sécurité ontologique intérieure procédant de l'idée d'être toujours « *le même* » malgré des changements internes et externes (Pireyre, 2011)⁴⁹. Cette notion va plus loin si on y intègre les apports du psychanalyste Donald Winnicott (1969)⁵⁰ pour qui le « *sentiment de continuité d'existence* » se construit à partir d'interactions ritualisées avec l'environnement (lesquelles relèvent d'abord, concernant les enfants, de la relation d'attachement avec leur mère), permettant de sortir d'une situation de dépendance pour accéder à une autonomie plus grande. Ce sentiment de continuité va de pair, pour l'être, avec la construction d'une limite entre son univers intérieur et son univers extérieur. Il a ainsi également à voir avec la construction d'un sentiment d'identité correspondant à l'appartenance à un ensemble social. Si l'on suit ces réflexions en les adaptant au patrimoine culturel immatériel, il apparaît que ses manifestations permettraient de raccommoder les déchirures du temps (la continuité temporelle) et de l'espace (la relation que les hommes entretiennent avec leur territoire et leur environnement) tenant compte des perturbations provoquées par les mouvements du monde. Il en irait de la sauvegarde d'une sécurité ontologique, mais aussi de l'accession à une autonomie la

⁴⁹ PIREYRE [2011] p.55

⁵⁰ FEDON [2017] p.8-9

plus grande possible. On rejoint ici la question de la territorialité...Une territorialité qui pourrait alors aussi se définir à travers la qualité de l'attachement que les hommes et les groupes entretiennent avec leur espace et ses lieux ; qualité empreinte des valeurs que les hommes se reconnaissent à eux-mêmes.

Le patrimoine culturel immatériel et la résilience peuvent être appréhendés à deux échelles majeures. Il y a, d'abord, le patrimoine culturel immatériel animé de dynamiques de transmissions au cours desquelles il se recrée. Ses re-crétions sont fonction des réappropriations successives faites d'intégrations de nouveaux éléments qui actualisent son existence dans le monde contemporain. Cependant, elles sont indissociables de ce que ce flux patrimonial procure aux sociétés territorialisées en termes de sentiment d'identité et de continuité. C'est-à-dire que le « PCI » participe de leur capacité à assurer leur pérennité par-delà des changements internes ou externes mettant en danger leur sécurité ontologique. Les expressions du patrimoine culturel immatériel mettraient ainsi en jeu des résiliences emboîtées ; celles des individus et de leurs sociétés d'appartenances inscrits dans un territoire.

Ce premier regard sur la résilience du patrimoine culturel immatériel modère l'idée selon laquelle il ne serait qu'une construction (si ce n'est qu'une fiction) sociale ne traduisant que des rapports de pouvoir et visant l'appropriation et le contrôle des ressources d'un territoire. Il peut en effet également procéder d'un flux symbolique existant qui se voit réapproprié, réélaboré par les territorialités qui s'en nourrissent successivement, qui le réinterprètent et l'actualisent en relation étroite avec les enjeux du moment. Ces actualisations sont gages de la vitalité du patrimoine dans la mesure où celui-ci est enclin à s'enrichir d'éléments nouveaux, dans le respect de son identité, autrement dit « sans perdre sa structure qualitative ». De ce point de vue, le patrimoine culturel immatériel ne nous apparaît pas réductible au produit d'enjeux territoriaux conjoncturels. Il semble aussi doté d'une réelle puissance symbolique que les territoires chercheraient à capter dans leur incessante quête de légitimité, et ce, en même temps qu'ils en assurent la transmission et l'actualisation.

2.2.1. Exemples de patrimonialisations mémorielles

Des exemples de patrimonialisations mémorielles, bien que n'entrant pas en compte dans la définition canonique du patrimoine culturel immatériel selon l'Unesco, offrent un intérêt certain compte tenu de l'importance qu'ils revêtent dans nombre de démarches patrimoniales se réclamant de « l'immatériel ». Car si la mémoire est si fréquemment patrimonialisée, c'est vraisemblablement parce que, pour reprendre les mots de John Locke⁵¹, elle concourt à l'expérience d'être « *une même chose en différent temps et lieux* » et participe de ce fait de la pérennité de l'être individuel et collectif. Elle n'est pas un accès direct au passé, mais une représentation du passé qui peut être appréhendée comme un produit de l'imaginaire. Elle agit en termes de symbolisation – et ainsi d'intégration et de dépassement - de perturbations actuelles et passées. Les cas des projets « Mémoire des cités » et « Evreux, année zéro » témoignent des relations qui peuvent être établies entre des patrimonialisations mémorielles et des résiliences individuelles et collectives mobilisant l'espace et le territoire.

2.2.1.1. « La mémoire des cités » : restaurer un sentiment de continuité d'existence.

Le projet « Mémoire des cités provisoires de Gonfreville l'Orcher » entre dans le champ des travaux mémoriels menés auprès de collectifs blessés. Christine Chivallon (1999) a montré ces propriétés de la mémoire lors de ses travaux autour de l'esclavage aux Antilles ; là où le défi posé a trait à la réparation d'une dépossession de soi et de l'arrachement à une terre, l'Afrique, il y a plusieurs siècles, dont les effets se font encore sentir jusqu'aujourd'hui. À Gonfreville l'Orcher, l'approche mémorielle des cités provisoires (Barzman et alii, 2005) a visé à reconstituer, par la parole, des lieux qui avaient abrité pendant près de trois décennies (1946-1975) près de 4000 sinistrés des bombardements ayant frappé Le Havre en 1944. Cette reconstruction symbolique des cités n'a pas consisté à faire revenir ce qui ne pourrait plus être – les lieux détruits au cours de années 1970 ayant fait place à un habitat collectif – mais à

⁵¹ Op.cit. BARASH [2007]

verbaliser une expérience qui avait marqué une population ayant vécu un double traumatisme : le rejet de l'extérieur dont elle avait fait l'objet en habitant dans des baraquements perçus par les citadins havrais comme des bidonvilles, puis leur destruction alors que ces familles s'y étaient attachées. Il faut dire que les familles concernées avaient refait leur vie dans ces cités ; elles y avaient connu la solidarité et la débrouille pour faire face à l'adversité. Pour beaucoup d'entre elles, elles étaient restées vivre à Gonfreville l'Orcher après leurs destructions. Compte tenu de ces circonstances, parce que les souvenirs de cette époque n'avaient été jusqu'alors réservés qu'aux échanges entre familiers, qu'on ne parlait des cités qu'entre soi, à ses familiers et ses enfants, et parce que les anciens habitants avaient intériorisé une honte d'avoir vécu dans de prétendus « bidonvilles », le travail de mémoire initié par la collectivité ne fut investi par ces Gonfrevillais qu'après une période de résistance. Ce projet fut ensuite perçu par eux comme l'occasion de réhabiliter leurs anciens lieux de vie. En contribuant à élever les cités disparues au rang de patrimoine, avec le partenariat d'une équipe de chercheurs de l'université et de leur municipalité, ils allaient reconstruire l'estime d'eux-mêmes. Ce travail mémoriel fut alors approprié localement pour cicatriser une blessure territoriale non encore refermée.

Figure 12 - Plan de l'ancien camp militaire américain Philip Morris (1946)



Yann Leborgne, CIRTAI –FRE IDEES, Université du Havre, 2005, d'après cliché aérien IGN (1946)

L'ancien camp Philip Morris est ici représenté d'après une photographie aérienne de 1946. Il a laissé une cicatrice sur le territoire de Gonfreville l'Orcher. Aujourd'hui encore, sur certaines rares portions non urbanisées (ancienne cité provisoire Marcel Gondouin), un soleil rasant fait apparaître ses traces dans la micro-topographie des champs. Le chiffre « 3 » figure l'emplacement de la cité Arthur Fleury (figure 13).

Figure 13 – Une cité provisoire de Gonfreville l’Orcher, Arthur Fleury (1964)



Pôle image de Haute-Normandie, Film 16mm, 1964, réalisateur inconnu

Photographie de l’ancienne cité Arthur Fleury, localisée « 3 » sur la figure 12.

Photographie 7 - Appel à témoignages du projet "mémoire des cités"

Crédit : Barzman J. et allii, 2005

AVIS DE RECHERCHE

Vous êtes nés ou vous avez vécu dans les « CAMPS » à Gonfreville l'Orcher, venez nous faire partager vos souvenirs.

Nous avons besoin de vous pour faire revivre cette époque et la faire connaître aux jeunes générations.

Votre histoire nous intéresse.



Contactez Armelle ou Jean-Daniel à la médiathèque municipale de Gonfreville l'Orcher au 02 35 13 16 63 ou au 02 35 13 16 67

Placardé en 2004 en divers lieux du territoire communal, cet appel à témoignages fut également diffusé par voie de presse.

Cette mémoire dont sont porteurs les anciens habitants des cités provisoires – en attestent les discussions quotidiennes au sein la sociabilité Gonfrevillaise – n’a été patrimonialisée qu’à la faveur de conditions propices (Leborgne, 2005). Ce fut d’abord l’arrivée dans la commune de Gonfreville de deux « horsains⁵² » qui, nouvellement employés au sein de la médiathèque municipale et se sentant exclus

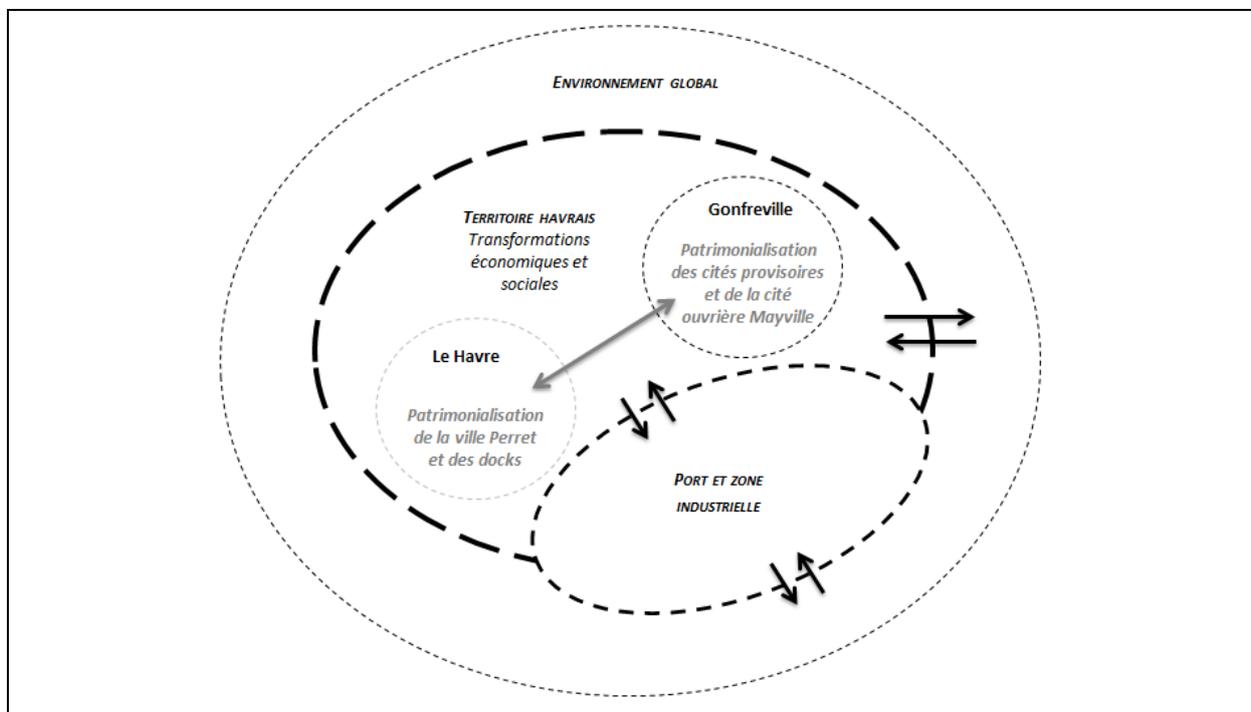
⁵² Terme usuel pour désigner « l’étranger » en Normandie, et notamment dans le pays de Caux.

des échanges quotidiens entre Gonfrevillais, ont entrepris d'investir la sociabilité locale en s'appuyant sur un projet culturel. C'est leur désir d'intégration dans l'ensemble Gonfrevillais qui les a poussés à proposer à la municipalité un projet de mémoire orale reposant sur la participation de la population. Pour sa mise en œuvre, ils reçurent un soutien politique décisif dans la mesure où les cités provisoires occupaient depuis quatre décennies une position privilégiée dans l'idéologie territoriale du pouvoir local. La municipalité avait en effet contribué dans les années 1950 et 1960 à l'amélioration du sort des habitants des cités provisoires, tant par la création d'équipements collectifs (profitant de l'imposition des industries qui s'implantaient dans l'estuaire) que grâce au solide encadrement socio-éducatif du communisme municipal. En 2004, dans le contexte de la création de la communauté d'agglomération du Havre, au moment où les décideurs municipaux havrais patrimonialisaient l'architecture de la reconstruction d'Auguste Perret au seuil de sa reconnaissance par l'Unesco (2005), à Gonfreville la mémoire des cités fondée sur une participation de ses habitants devait affirmer une identité Gonfrevillaise clairement distincte de celle de la ville centre.

La genèse de ce projet mémoriel a procédé d'une dynamique qui paraît avoir impliqué plusieurs échelles entrant en résonance. Il y eut d'abord bien sûr l'échelle des anciens habitants des cités provisoires, pour lesquels l'expression de leur mémoire a procédé d'un dépassement de ce qui les avait longtemps conduits à garder le silence : la stigmatisation. C'est compte tenu de cette stigmatisation qu'ils avaient intériorisée, alors qu'ils assuraient n'avoir été « *ni violents, ni incestueux* », que ces anciens avaient à cœur une restauration de la valeur des cités. L'équipe universitaire investie dans le projet a donc entendu cette demande en veillant à ce que ces préoccupations ne se transforment pas en une idéalisation de la vie en ces lieux. Mais le travail de mémoire n'aurait pas été initié sans l'intervention de deux « étrangers », employés de la médiathèque, qui ont eux-mêmes œuvré à leur propre assimilation par la société Gonfrevillaise. Ce fut une réussite car, à l'issue du projet, des anciens des cités leur parlaient comme s'ils avaient habité les lieux alors qu'ils étaient nouveaux sur la commune et que leur âge le rendait impossible.

Pour la municipalité, l'intégration de Gonfreville l'Orcher au sein de la nouvelle communauté d'agglomération a offert un contexte favorable à l'expression de cette mémoire locale en permettant le positionnement de ses valeurs territoriales dans l'ensemble Havrais. La solidarité et l'action sociale mises en avant par la mémoire des Gonfrevillais venaient en contrepoint des valeurs concurrentielles et entrepreneuriales privilégiées par les décideurs municipaux du Havre. Entre temps, ceux-ci avaient d'ailleurs réhabilités d'anciens docks célébrant le patrimoine négociant. Ainsi, la patrimonialisation de la mémoire des cités apparaît avoir été rendue possible par un jeu d'intégrations et de dépassements à plusieurs échelles. Ceux-ci ont été mus par les enjeux du présent qui ont agi comme autant de perturbations externes (*cf. figure 14*), mais également par une dynamique interne de transmission, et probablement par le fait que 30 ans après la disparition des cités il devenait possible d'en parler. Cette mémoire jusqu'ici enfouie dans l'intimité d'un groupe social, et qui prenait source dans le vécu de périodes traumatisantes, s'avéra ainsi elle-même symbolisée par sa patrimonialisation.

Figure 14 - Une patrimonialisation faisant système



Les transformations économiques et sociales se sont traduites au cours des années 2000 par une dynamique de patrimonialisation au sein du territoire havrais concernant ses structures matérielles (en ville centre) et mémorielles (la mémoire populaire et ouvrière en périphérie Est).

Cette patrimonialisation de la mémoire des cités provisoires pose d'abord la question du sens donné à ce qui a été vécu. La primauté dans cette démarche accordée à l'oralité, le projet ayant été voulu comme un travail de « mémoire orale », ne reposait pas seulement sur le fait qu'il s'agissait de faire participer la population à travers un recueil de témoignages en respect d'une démocratie culturelle. Bien que cet aspect n'ait pas été consciemment explicité à l'époque, la parole des habitants a été mobilisée parce qu'elle procédait aussi d'une symbolisation permettant aux Gouffroyens de dépasser les affects liés à la perte des cités et à la stigmatisation qu'ils avaient endurés. Dans ce contexte, le rôle de l'équipe de chercheurs ne fut pas uniquement de collecter des propos et les analyser en les mettant en rapport avec des archives pour « écrire l'histoire ». Il a été de construire un cadre permettant la verbalisation ; ce qui fut réalisé en optant pour des séries d'entretiens ouverts : nous nous devons surtout être à l'écoute.

Photographie 8 - La cité de l'hôpital vers 1953

Crédit : Barzman J. et alii, 2005



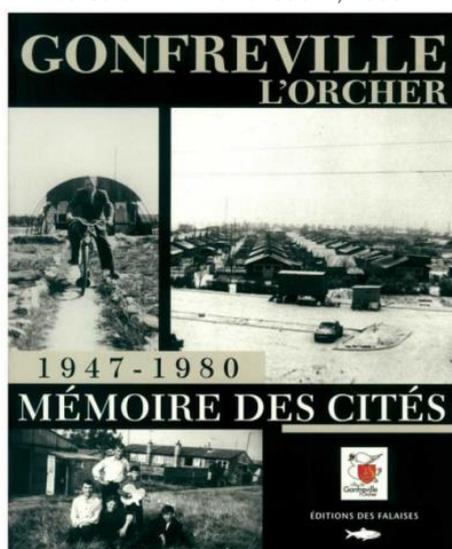
De nombreux clichés, conservés par les familles, ont été apportés par d'anciens habitants des cités au cours de leur contribution à l'enquête.

Plusieurs éléments doivent être retenus. D'abord, la patrimonialisation de la mémoire des cités provisoires peut être assimilée à la territorialisation d'un flux patrimonial immatériel préexistant, déjà transmis depuis deux générations au sein des familles et entre amis. Cette population s'était identifiée à son territoire disparu et nourrissait envers lui une forte nostalgie. Les anciens regrettaient la vie collective,

la richesse des sociabilités, surtout en comparaison de l'individualisme actuel qu'ils déploraient. En fait, une idéalisation des cités provisoires coexistait avec un souvenir vif et douloureux de leur stigmatisation au point où la mémoire de leurs anciens habitants était restée - du fait d'une honte intériorisée - cantonnée à leur cercle d'interconnaissances. À ce titre, nous pouvons dire que la patrimonialisation de cette mémoire a conduit les anciens des cités, non seulement au dépassement de leur cadre familial dans la narration de leur vécu, mais aussi à sortir d'un enfermement de leur mémoire hérité de la ghettoïsation qu'ils avaient subis. Ce travail avec les chercheurs leur a également permis de donner sens à la disparition des cités provisoires, ce que la nostalgie ne pouvait autoriser. Symbolisant leur expérience difficile, ce projet a participé de la réparation de blessures ontologiques. Un ouvrage fut pour cela édité, nourri par les participants à l'enquête. Oubliant leurs réticences initiales envers cette démarche qui n'était pas de leur initiative, leur engouement a débouché sur la création d'une « Association des amis des cités provisoires » se donnant pour objectif la réhabilitation en espace muséal des deux baraquements subsistants. Leur projet ayant vu le jour en 2015, la mémoire des cités s'est ancrée dans les ultimes traces matérielles de leur existence sur le territoire.

Photographie 9 - L'ouvrage "Gonfreville l'Orcher, mémoire des cités"

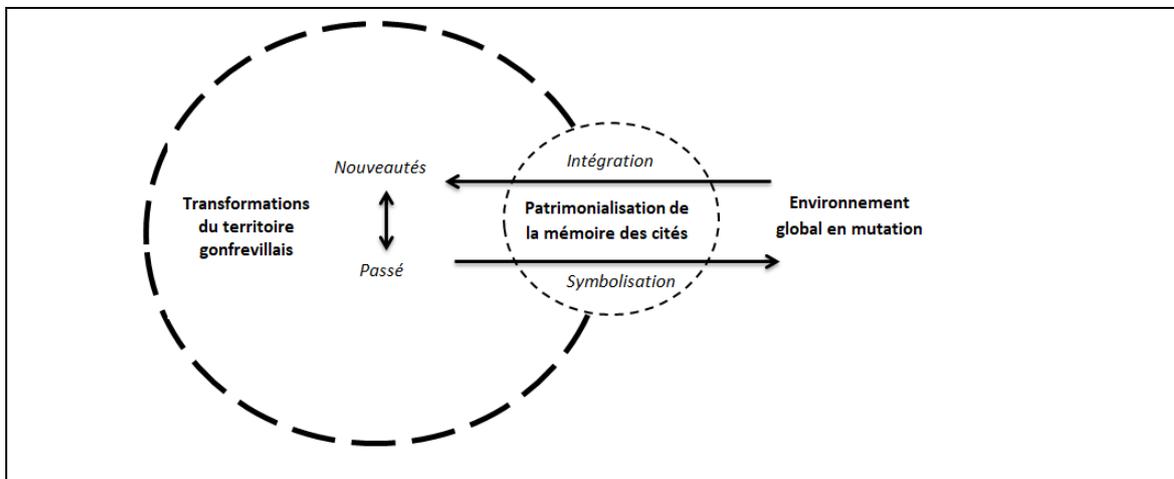
Crédit : Barzman J. et allii, 2005



Couverture de l'ouvrage ayant servi de cadre à la démarche mémorielle concernant les cités provisoires de Gonfreville l'Orcher.

L'étude du cas Gonfrevillais témoigne de la relation entre l'immatérialité patrimoniale et la résilience. Un premier aspect renvoie au double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation. L'intériorisation ramène d'abord à l'expérience vécue par les anciens des cités qui s'est ensuite extériorisée à travers un projet de patrimonialisation de leur mémoire. La mémoire en fut transformée par un processus de symbolisation – lui donnant sens – au cours duquel cette population put enfin dépasser la perte de son ancien territoire et (autant que possible) en abandonner sa nostalgie. Toutefois, si ces cités autrefois dénigrées sont devenues un témoignage valorisé du patrimoine local, c'est parce que le pouvoir municipal Gonfrevillais a choisi d'anticiper au milieu des années 2000 l'intégration de son territoire au sein de la nouvelle communauté d'agglomération Havraise. Ainsi, cette patrimonialisation a manifesté l'expression de la territorialité Gonfrevillaise au sein du territoire englobant (*Figure 15*). Le patrimoine mémoriel, nourri des témoignages de habitants, a permis au pouvoir municipal communiste d'affirmer et de sauvegarder l'identité de sa commune et sa capacité d'agir au sein du nouvel ensemble.

Figure 15 - La patrimonialisation de la mémoire des cités, une résilience



À Gonfreville l'Orcher, la patrimonialisation s'est nourrie du passé des cités provisoires pour symboliser les mutations en cours et, ainsi, assurer la pérennité du territoire.

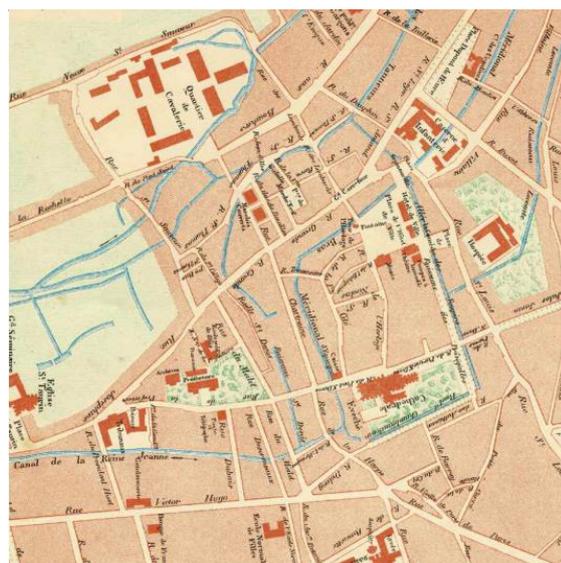
Dans ce cas, la résilience est à la fois un processus psychosocial (Koffi, 2010) et socio-territorial ; c'est-à-dire qu'elle se réalise sur un plan individuel à travers l'autre et le lien social, ainsi qu'à travers un lien aux lieux et aux territoires tant les rapports à l'espace occupent un rôle important dans l'expression du patrimoine culturel

immatériel. Ainsi, la relation entre patrimoine culturel immatériel et résilience aurait quelque chose à voir avec une psychogéographie, non au sens que lui ont accordé les situationnistes des années 1950 (Muis, 2016), mais dans la mesure où les territoires, leurs lieux, leur organisation et la matérialité des formes dans l'espace sont mobilisés dans la capacité des individus et des groupes sociaux à se « reconstruire ».

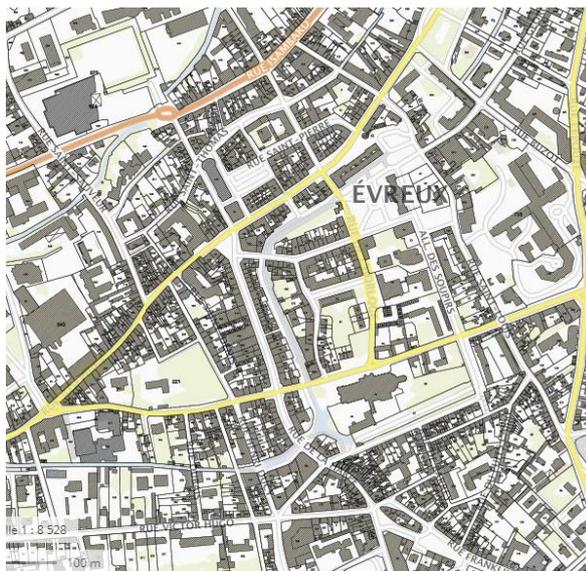
2.2.1.2. Le projet « Évreux, année zéro » : Symbolisation des lieux par l'imaginaire.

Initié au début 2016 par le musée d'Art, d'Histoire et d'Archéologie d'Évreux, le projet « Evreux année zéro », a eu pour objet la patrimonialisation d'un imaginaire reposant sur un travail de la mémoire orale locale concernant la destruction et de la reconstruction de cette ville. La mémoire n'y a pas été appréhendée comme une voie d'accès à un passé déformé par les subjectivités individuelles, en tant que simple représentation, mais en tant que produit d'un imaginaire procédant du processus de symbolisation par lequel des individus surmontent des expériences menaçantes. Autrement dit, la mémoire devait permettre d'accéder aux ressorts de la résilience d'une population ayant vécu les bombardements et l'occupation d'Évreux.

Figure 16 - Trame urbaine d'Évreux à la fin XIX^{ème} du siècle (p.82) et après-reconstruction (p.83)



Source : archives municipales d'Évreux – Echelle : 1cm pour 100m (Nord pointant vers le haut de page)



Source : Géoportail IGN – Echelle : 1cm pour 100m (Nord pointant vers le haut de page)

À la différence d'autres villes, telles que Le Havre, à Evreux la trame urbaine d'avant-guerre a été très largement conservée lors de la reconstruction de la ville. S'agissant du bâti, les choix se sont portés vers une architecture néo-régionale. Des bras de l'Iton qui serpentaient dans le centre ancien ont été couverts par la nouvelle voirie.

Cette période du passé de la ville n'avait étonnamment jamais encore été étudiée. Jamais, à Evreux, la césure qui avait été occasionnée par la guerre n'avait été reconnue alors que son centre avait été rasé et reconstruit, induisant l'édification d'un espace radicalement nouveau. Et pour cause, depuis 60 ans, l'imaginaire local était resté fixé sur l'idée d'une « reconstruction douce ». Une part de l'identité de la reconstruction d'Évreux s'était conçue en refus de la radicalité adoptée ailleurs. C'est ce qu'indiquaient à ce propos de son architecte en chef, Paul Danger, lorsque celui-ci exprimait à l'époque son souhait que « les aménagements projetés garderont à la « cité jolie » son charme tranquille et paysager et qu'ils éviteront que ce soit une ville standard dont le souvenir ne laisse à l'habitant et au touriste qu'une image falote et sans intérêt. »⁵³. Une démarche que ne contredit pas la chercheuse du service de l'inventaire général de Normandie, Marie-Claude Buxtorf (2006), lorsqu'elle souligne à quel point la reconstruction d'Évreux serait parvenue à conserver le « génie du lieu ». L'opération n'aurait pas bouleversé les Ebroïciens qui auraient « retrouvé leur ville » dans les années d'après-guerre. Encore récemment, à l'occasion d'une

⁵³ BUXTORF [2006]

exposition présentée par les Archives Municipales, il était toujours possible de voir Évreux affichée tant que « ville résiliente » (2015).

L'absence totale de la ville reconstruite dans les représentations urbaines contemporaines, son centre ni assumé ni approprié, la mémoire jamais verbalisée des années de guerre et de reconstruction, n'étaient pas sans poser question. Elle semblait trahir une période qui n'avait pas été encore collectivement dépassée. C'est d'ailleurs de cette manière que se comprend le titre choisi par la conservatrice du musée d'Évreux, inspiré du film de Rossellini « *Allemagne, année zéro* » (1945) ayant pour scène le Berlin anéanti de la fin de la 2^{ème} guerre mondiale. « Évreux année zéro » a posé le sujet d'une ville dont le cœur a été reconstruit. Mais il rappelait la radicalité et la brutalité d'une césure là où jusqu'alors avait prévalu l'idée de la continuité. C'est dans ce contexte qu'un travail reposant sur le recueil de la parole des témoins a fait se plonger les chercheurs dans des récits dévoilant le vécu de ces bouleversements. Le travail de la mémoire a montré comment le traumatisme de la guerre avait pu être individuellement symbolisé. Ces témoignages des anciens ébroïcien(ne)s sont ensuite entrés dans le musée via une grande exposition qui donna à leurs expériences personnelles l'envergure d'un récit collectif.

Photographie 10 - Le centre-ville d'Évreux à la suite du bombardement de 1940

Crédit : Bernard Curé, 1940



La place du Grand Carrefour, à l'image du centre d'Évreux, a été rasée le 9 juin 1940

Photographie 11 - architecture néo-régionale du centre-ville d'Évreux

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2016



Les formes urbaines de la reconstruction d'Évreux comme les matériaux utilisés ont cultivé l'inscription de cette ville dans son environnement local et régional.

L'articulation des dimensions individuelles et collectives peut conduire à l'utilisation de notions de la psychologie, telles que la mentalisation, pour des phénomènes ne relevant pas à proprement parler du psychisme mais de processus sociaux et territoriaux. Ce continuum entre l'individuel, voire l'intime, et le collectif, renvoie au fait que « *l'identité collective s'élabore par projection des attributs généraux de l'individu et des lieux auxquels il s'identifie* » (Di Méo, 2007)⁵⁴, de même que l'identité individuelle se construit en intériorisant les constructions dans lesquelles elle baigne. Il résulte de cette identification une personification des territoires. Tout individu volontaire pour participer à ces opérations patrimoniales se place dans une perspective d'ouverture visant à partager le vécu dont il est porteur. Il participe à une « collecte » en estimant que son expérience propre peut faire sens pour le collectif auquel il appartient. Dans le même temps, il accepte l'intervention de chercheurs et que son expression devienne publique. Il en devient porteur d'une part du patrimoine commun. Il semble que le travail de symbolisation patrimonial se niche dans cette dynamique qui se crée entre des intériorités individuelles et l'extériorité sociale et territoriale.

⁵⁴ DI MEO [2007] p.4

De tels récits pourraient être considérés comme des tentatives des individus qui participent à ces démarches de donner une image positive d'eux-mêmes, protégeant leur être en difficulté, dans la mesure où le réel leur serait insupportable. Ces distorsions des représentations par un jeu de sélections plus ou moins conscient rejoindraient ce qu'on observe souvent dans les discours officiels des collectivités locales. Pour autant, ces témoignages ne sauraient être appréhendés qu'en termes d'images valorisantes car ce serait négliger leur apport pour accéder à l'imaginaire. Ceci explique le sens du projet « Évreux année zéro ». Les récits abordés en tant que productions de l'imaginaire, constituant un ensemble de « *rêves et de fantasmes (...)* permettant de ne pas se sentir écrasé par une action trop intrusive » (Bergeret, 1991, in De Tychev, 2001)⁵⁵, peuvent être appréhendés sous le prisme de la mentalisation ; un processus qui, selon les psychologues, autorise la symbolisation, c'est-à-dire la « *transformation des excitations en images et représentations partageables* »⁵⁶. Il s'est agi de faire émerger le sens donné par ces habitants aux événements traumatiques. Le souvenir d'une survivante des bombardements d'Évreux de juillet 1944, préludes à la libération de la ville, en fournit un exemple.

Citation 1 - Un souvenir du bombardement d'Évreux en juillet 1944

« À 2h00 du matin, il y a eu les fusées, et ça n'a pas demandé longtemps pour que les bombes tombent ! Tout le monde debout, vite vers la tranchée... ! Nous couchions au premier étage alors nous sommes descendus. Le ciel était déjà rouge. (...) Nous avons descendu l'escalier, nous avons traversé un petit coin de la cuisine. Il y avait un compteur électrique. Mon père est sorti par la porte, ma mère également. [D'un coup mon père] a été éjecté, (il a été grièvement blessé), et moi je n'ai pas eu le temps de sortir. Je suis restée le long du mur. Quand la bombe est tombée sur le coin de la maison, ça m'a englouti tout le corps. J'ai vomi des morceaux de plâtres...etc...mais ma tête n'a rien pris. Je suis tombée sur le dos. Au-dessus de ma tête, il y avait un lit-cage resté en suspens. Une grosse poutre de la maison était tombée sur ma jambe. Il m'était impossible de sortir (...) Mon père avait été éjecté. Mon frère sortait de la tranchée pour essayer de me déblayer et de soulever cette poutre. (...) Mai j'étais entièrement couverte [par les décombres]. Je voyais ce lit-cage en suspens au-dessus de ma tête. Et je me disais : « Si celui-là il tombe [je suis morte] ... » ...Je

⁵⁵ DE TYCHEV [2001] p. 54

⁵⁶ Ibid. p.58

réalisais [parfaitement la situation]. Je n'étais pas assommée. Je ne pleurais même pas et j'avais mon frère qui s'occupait de moi. (...) Je me sens encore tomber à la renverse. C'est impossible d'oublier. (...) Il a fallu [que mon frère] attende les secours. [Le lendemain] Il est allé appeler les voisins (...) mais le monsieur était mort sous les décombres. C'est Roland Plaisance, l'ancien maire d'Évreux, qui habitait à trois maisons de chez moi, qui est venu avec d'autres (...) Ce sont eux qui m'ont sorti de là, avec mon frère. (...) »

Témoignage recueilli en 2016, par Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie

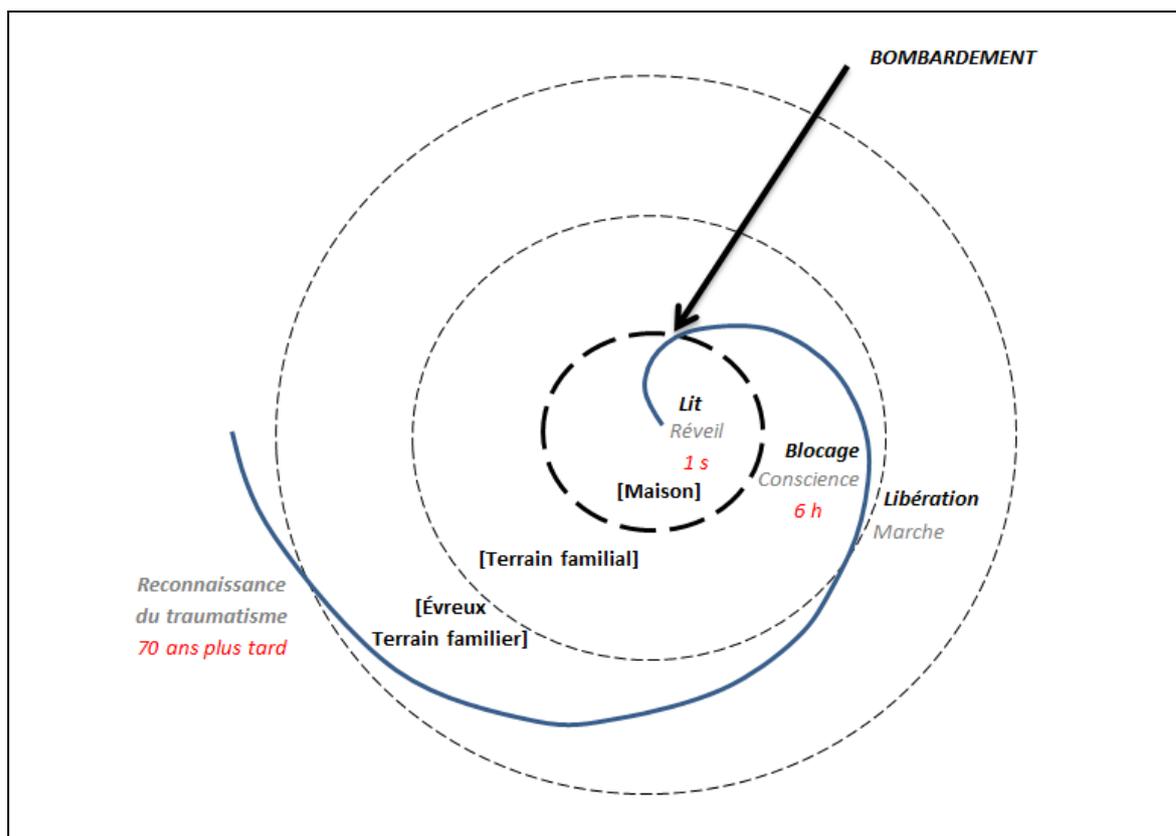
L'histoire ici racontée est relativement simple. Le bombardement d'Évreux de juillet 1944 est dépeint sous le regard d'une jeune fille qui, sortie de son sommeil par les premières bombes, tandis qu'elle allait s'abriter dans une tranchée avec sa famille, fut à demi-ensevelie par un mur de sa maison soufflé par une explosion. Retenue immobile sur le dos, éveillée dans l'atmosphère cataclysmique du pilonnage de son quartier par des forces aériennes, simplement aidée par son frère qui tentait à chaque accalmie de venir retirer quelques gravats pour la soulager, elle ne put être finalement sauvée que le lendemain par un groupe d'hommes qui réussit à l'extraire des décombres dont elle avait été prisonnière ; blessée mais en vie.

Ce récit mémoriel est l'expression d'un imaginaire et procède, en tant que tel, d'un travail psychique ayant recomposé le passé pour lui donner sens. Son contenu manifeste semble sécréter un contenu latent doté d'une grande force symbolique. L'histoire débute en effet par un éveil et une sortie du lit (la fin du sommeil et de la position allongée) suivis, au moment-même où elle sortait de la maison, d'un nouvel engloutissement ; non plus par le sommeil et son lit, mais par le mur de son habitation familiale. Ce passage eut pour incidence une période d'immobilité totale, sur le dos, où l'existence de la jeune fille (allongée mais cette fois éveillée) devint idéale (sa conscience). Elle regardait un lit « cage » en suspension qui, s'il basculait, risquait de la tuer. Il fallut l'intervention de son frère pour essayer de briser son isolement, mais ce furent finalement d'autres hommes plus grands et plus forts (dont un futur maire d'Évreux) qui lui permirent de se libérer et se relever.

Cette histoire fait cheminer du lit vers le seuil de la maison familiale, puis (à travers les hommes qui aidèrent cette jeune fille) il ouvre vers la ville. Ainsi, il fait

progresser du sommeil vers l'éveil, et du coucher vers le lever, de l'intériorité vers l'extériorité. Il signifie l'ouverture. Mais, à travers le soutien de son frère puis des hommes qui lui permirent de sortir de l'isolement puis des décombres, et plus tard grâce au médecin qui soigna sa jambe blessée, il dépeint surtout la traversée d'un bombardement ayant abouti à la renaissance d'une enfant marquée par cette expérience (cf. figure 17). Dans le contexte de l'opération « Evreux année zéro », ce témoignage est entré en résonance avec la remémoration de la libération de la ville qui, ayant subi des bombardements et s'étant relevée de ses gravats, a aussi connu une période reconstruction. Près de 70 ans plus tard, cette femme s'était saisie du travail sur l'imaginaire de la guerre pour faire reconnaître sa blessure. Ce fut également le cas de la ville d'Évreux à travers le projet patrimonial de son musée.

Figure 17 - Se relever du bombardement



Ce récit, au-delà de son caractère bouleversant, souligne l'importance de ceux qui sont venus en aide au témoin : son jeune frère qui, pendant le pilonnage de la ville, a permis à sa sœur de garder un lien avec l'humanité et une conscience de son corps vivant sous les gravats, les ruines et les cendres ; mais aussi les hommes qui

l'ont relevée des décombres. C'est bien une métaphore de ceux qui « *tendent la main* », des « *tuteurs de résilience* » de Boris Cyrulnik (Koffi, 2010), rappelant le caractère social de la résilience. Celle-ci est le fruit d'une mentalisation, individuelle, intrapsychique. Mais la construction du récit est marquée par des effets d'échelle de l'intime vers le collectif, ainsi que par des échelles géographiques d'une chambre d'enfant vers la maison familiale et la ville. Ceci montre le caractère spatial de la résilience. Dans ce prolongement, le projet « Évreux année zéro », a lui-même relevé du soin d'une ville. Au travers de l'action de la direction du musée et d'une opération culturelle ayant conjugué une recherche et une création artistique, il a fait appel à des ressources internes au territoire ébroïcien (le vécu) et, se faisant, il a conduit les anciens qui ont connu la guerre à devenir des « témoins » qui dépassent leurs expériences intimes et individuelles. La symbolisation n'a donc pas été le fait du seul processus psychique, elle s'est aussi trouvée relayée et extériorisée par un projet patrimonial ayant participé d'une résilience à l'échelle d'une ville.

Photographie 12 - L'imaginaire au musée d'Évreux

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2016



L'imaginaire des ébroïcien est entré au musée, marquant le dépassement collectif de la guerre à Évreux. Scénographie par l'artiste plasticien Samuel Buckman.

Photographie 13 - Catalogue d'exposition "Évreux, année zéro"

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2016



Direction de la publication : Florence Calame-Levert, conservatrice du musée d'Art, d'Histoire et d'Archéologie d'Évreux.

2.2.1.3. L'auto-estime ; une des propriétés soignantes de la territorialité

Les projets mémoriels, à Évreux comme à Gonfreville l'Orcher, renvoient à l'importance des territorialités dans la façon dont les collectifs ont intégré les destructions de leur ville et de leurs cités. On peut s'interroger sur ce qui a généré à Evreux l'imaginaire de la continuité qui a si longtemps masqué la césure de la guerre et de la reconstruction. D'après nos investigations en 2016, ce serait la puissance de la territorialité des commerçants du centre-ville. Ces derniers, dans l'immédiat après-guerre, ont en effet su faire valoir leurs intérêts pour qu'un tracé identique des rues, la position de leurs commerces et de leurs propriétés, des maisons individuelles mitoyennes à deux étages, soient respectés par les urbanistes et les architectes de la reconstruction. Les ébroïciens ont alors « *trouvé leur ville* » sans développer de nostalgie envers celle d'avant-guerre. Il leur fut d'autant plus difficile de reconnaître la singularité de la ville nouvelle que n'a été loué que ce qui l'accordait avec la ville passée et son identité régionale (forme du bâti, construction reprenant les principaux éléments des constructions locales). À Évreux, une certaine frange de la population a

donc été en capacité de faire valoir son poids politique et économique pour restaurer son territoire perdu. La cassure des bombardements à a été occultée par la volonté farouche de la population commerçante à retrouver ce qu'elle possédait avant les destructions de la ville. Il en va différemment pour les Gonfrevillais. Malgré les difficultés endurées, la disparition des cités provisoires fut pour eux d'autant plus traumatisante qu'ils ont été privés d'un espace où ils avaient su retrouver un « chez eux », où ils s'étaient reconstruits et qu'ils s'étaient appropriés après avoir perdu leurs biens dans les bombardements de la guerre. À Gonfreville, le long silence autour des cités a pu s'expliquer par l'impossibilité complète de cette population à patrimonialiser son territoire. Sa patrimonialisation tardive, via la mémoire orale, fut donc réparatrice de cette blessure tout aussi vive qu'inconsciente.

Ces patrimonialisations à Évreux et à Gonfreville se sont manifestées par des répétitions symboliques du passé mobilisant plusieurs échelles géographiques. La patrimonialisation de la mémoire des cités provisoires à Gonfreville l'Orcher peut être mise en regard avec celle de la ville reconstruite par Auguste Perret qui s'est opérée dans la même période. Ces lieux sont historiquement liés puisque les cités ont relogé des familles havraises ayant autrefois habité dans le centre-ville détruit. À la fin du XXème siècle, les décideurs du Havre, souhaitant transformer l'image de leur ville reconstruite pour y attirer une population de cadres et d'entrepreneurs, et voir les havrais s'approprier la reconstruction, ont axé leur récit patrimonial sur la matérialité, l'esthétique, et la qualité architecturale de l'œuvre de Perret. À Gonfreville, les décideurs ont mis en avant les valeurs sociales, immatérielles, de cités qui n'avaient plus d'existence que dans la mémoire populaire. Au Havre, il s'est agi de surmonter la perte du centre historique pour que les havrais redeviennent (selon le slogan de la municipalité) « *fiers d'être havrais* ». L'enjeu était de mettre un terme au dénigrement des habitants envers leur territoire ; la démarche de reconnaissance Unesco s'est inscrite dans ce registre. À Gonfreville, il s'est agi de restaurer l'auto-estime d'un groupe social qui a été mis au ban de la ville centre lors de la reconstruction du Havre. À Évreux, il fut surtout question de mettre en évidence la

blessure urbaine de la guerre pour enfin la reconnaître et la dépasser. Le sous-titre du projet patrimonial était d'ailleurs « *Reconstruire une ville meurtrie* ».

Photographie 14 - Dessins d'une ébroïcienne

Dessin : Marylène Rousseau-Thoreux, confié pour le projet « Evreux année zéro »
Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2016



Dessins d'une habitante d'Évreux d'après des photos de famille et sa mémoire du centre-ville dans l'immédiat après-guerre. On y distingue ruines, baraquements provisoires et devantures de magasins. La dessinatrice s'est représentée avec son frère et sa mère.

Ces projets renvoient la question de l'auto-estime et de la dévalorisation d'un groupe (Croizet, Martinot, 2003). Le fait de devenir « fier d'être havrais » ou « d'être gonfrevillais » se conçoit au regard d'une honte liée à l'appartenance à ces territoires. Il renvoie à la qualité de l'attachement qui unit les populations à ces territoires ; qualité que leurs acteurs ambitionnent de changer parce qu'elle entraverait leurs possibilités de redéveloppement. Cela souligne le rôle fondamental de l'attachement (Manciaux, 2001) qu'ont depuis longtemps étudié les psychologues pour qui la résilience peut être définie en tant que « *ressort moral, qualité d'une personne qui ne se décourage pas, qui ne se laisse pas abattre* » (Bowlby, 1992)⁵⁷. Dans ce contexte, on peut comprendre la fonction qu'a pu occuper le travail de mémoire à Gonfreville l'Orcher auprès d'une population qui avait su faire face dans les cités provisoires à des conditions d'existence extrêmement difficiles. En ancrant la mémoire des cités

⁵⁷ Op.cit. MANCIAUX [2001]

sur ce territoire, il s'est agi de donner une signification positive à ce dernier et, partant, à ses habitants qui – bien qu'affrontant désormais une crise économique et ses effets – n'en sont pas moins dépositaires d'un passé revalorisé. En ces lieux, hommes, femmes et enfants ont su surmonter les épreuves de l'Histoire. Le projet « Evreux, Année zéro » porte un message comparable. Les témoignages concernant l'exode, notamment, ont exprimé à quel point celui-ci ne devait pas être conçu tel une fuite (honteuse) mais comme une volonté de rester sur le territoire contrôlé par l'armée française à mesure de l'avancée des allemands.

Le caractère multiscalair de ces dynamiques à l'œuvre interroge sur leurs ressorts. Toute résilience est à mettre en rapport avec les perturbations en jeu. Pour ce qui concerne le projet « Évreux, année zéro », plusieurs éléments sont à prendre en compte. Sur le plan interne à la population mobilisée, l'âge avancé des témoins et l'importante distance temporelle existant désormais avec les événements traumatiques de la guerre paraissent avoir généré un désir urgent de transmission de la mémoire. La transmission du vécu permet effectivement de dépasser la finitude d'existences individuelles. Trois d'entre eux sont décédés l'année suivante. Mais au-delà de ces anciens, il nous apparaît probable qu'une amorce de découverte par la population ébroïcienne de son centre-ville reconstruit a pu jouer un rôle en dans le dépassement de la ville d'avant-guerre. D'ailleurs, l'exposition sur le thème de la reconstruction, réalisée en 2015 par les archives municipales de la ville, antérieure au projet porté par le musée (2016), met sur la voie d'une telle explication. Autrement dit, les regards s'ouvrant peu à peu sur l'architecture reconstruite d'Évreux, faisant progressivement tomber l'illusion du maintien de la ville d'avant-guerre, pourraient avoir généré une quête de sens au sujet d'un espace quotidiennement vécu mais encore étonnamment étranger. Cette hypothèse n'est pas contradictoire avec l'expression de l'ambition des décideurs politiques locaux à revendiquer pour leur ville une place dans une identité régionale normande, laquelle est constellée de lieux portant mémoire de la seconde guerre mondiale, des bombardements et des traumatismes liés à la Libération et aux reconstructions de l'après-conflit.

Cet exemple montre qu'un projet patrimonial autour de l'imaginaire peut procéder de résiliences multiples qui, à un moment donné, bien qu'elles aient trait à des échelles et des temporalités différentes, se rencontrent et se nourrissent les unes les autres pour se réaliser. L'intégration de « perturbations » de natures différentes n'en demeure pas moins un déclencheur pour chacune. Du côté des témoins de la guerre, la conscience de la finitude de leur existence les a placés devant une limite biologique, individuellement infranchissable, dont le dépassement a semblé pouvoir s'accomplir collectivement à travers une mémoire dont la patrimonialisation doit assurer la perpétuation. S'agissant des générations suivantes, la mémoire de la guerre est encline faire exister un centre reconstruit qui, jusqu'alors, ne pouvait prendre sens dans les représentations des ébroïciens. Ainsi, le projet « Evreux année zéro », en intégrant dans les représentations la césure des bombardements, accompagne une acceptation et une appropriation de la reconstruction du centre-ville. Pour les décideurs municipaux d'Évreux, à l'heure de l'unification Normande, tout en assumant le fait de « soigner »⁵⁸ une ville qui fut meurtrie par la seconde guerre mondiale, ce projet a probablement fait écho à des enjeux contemporains d'affirmation identitaire d'un territoire revendiqué vis-à-vis de la proche mégalopole francilienne en tant que « porte de la Normandie ».

La relation entre l'immatérialité patrimoniale et la résilience pourrait être qualifiée de concomitante. Les productions mémorielles abordées ci-dessus ont en effet été impliquées dans la capacité d'individus et de groupes à surmonter des épreuves ayant mis en danger, sinon leur existence en tant qu'êtres biologiques, en tout cas leurs sentiments d'identité et de continuité. Issues de la psychologie, les notions de mentalisation et de symbolisation ont été mobilisées en ce sens. La mentalisation, qui précède la symbolisation, désigne la capacité des individus « à de donner un sens à ce qui [les] habite ou habite autrui, à [leur] comportement et à celui des autres, à [leurs] relations – bref, au monde qui [les] entoure- en s'attribuant et en attribuant aux autres des états mentaux » (Domont-Archambault, 2014)⁵⁹. On comprend dès lors l'intérêt de sa prise en compte pour saisir le patrimoine culturel

⁵⁸ Entretien réalisé en juillet 2016 auprès du maire d'Évreux, par ailleurs médecin de formation.

⁵⁹ DOMONT-ARCHAMBAULT [2014] p 18-19.

immatériel dans son rapport à la territorialité et à la résilience. Il interviendrait dans la capacité des hommes à signifier leur monde intérieur et extérieur et, de ce fait, à établir des limites. Avec la symbolisation qu'il autorise, le patrimoine culturel immatériel est au cœur d'une réflexion sur des propriétés soignantes de la territorialité. Ce que confirme l'exemple suivant : l'inventaire du patrimoine immatériel dans les hôpitaux universitaires.

2.2.2. Quand la résilience fait patrimoine. L'exemple d'une chambre mortuaire

Le CHU de Rouen s'est engagé en 2013 dans un inventaire de son patrimoine culturel immatériel. Initié par la délégation à la culture de l'établissement, sous les conseils de la DRAC de Haute-Normandie, ce travail n'a pas été conçu comme une stricte opération culturelle de sauvegarde et de valorisation d'éléments constitutifs de l'identité d'une communauté hospitalière. Reposant sur la participation volontaire des agents, il répondait à une quête existentielle autour des significations de leurs pratiques. Appréhendé en tant que moyen d'introspection et de reconnaissance, à l'heure où des changements la conduisaient à s'interroger en profondeur sur ses fondements et valeurs, cet inventaire s'est trouvé investi par cette communauté hospitalière afin de l'aider à surmonter l'un de ses motifs de souffrance.

Au regard des manifestations couramment concernées par des opérations d'inventaire du « PCI », recouvrant principalement des pratiques traditionnelles, il peut sembler surprenant qu'un établissement hospitalier universitaire s'engage dans pareille entreprise. Ces territoires sont communément assimilés à la rationalité scientifique, aux pratiques médicales et paramédicales de pointe, sans oublier le réalisme très cadré de leur administration. Pourtant, il faut également se rappeler que les hôpitaux sont des communautés d'hommes et de femmes qui œuvrent à l'accueil des souffrants. Ils accompagnent des êtres à des étapes fondamentales de leur existence, qu'il s'agisse de la traversée d'une maladie jusqu'à sa guérison, de la naissance ou lors de la mort. Ainsi, la prise en charge hospitalière est porteuse d'une chaîne signifiante où l'humanité, dans ce qu'elle a de plus vulnérable, questionne

incessamment ses limites. D'ailleurs, les hôpitaux éprouvent eux-mêmes sans cesse leurs limites. Ils s'inscrivent dans des territorialités régionales, nationales et mêmes internationales dans la mesure où ils sont insérés dans des réseaux de recherche. Les centres hospitalo-universitaires se localisent dans les espaces urbains de villes capitales. Ils sont liés à l'expression du pouvoir sur un territoire. Mais surtout, ces établissements sont organisés pour répondre à la demande de soins de la société qui leur confie ce rôle. Ils s'adaptent inévitablement à ses évolutions et mutations. L'identité hospitalière se renouvelle ainsi au rythme des transformations de son environnement global.

La période actuelle est l'un de ces moments où se produisent d'importantes transformations. Dans un contexte financier très contraignant, la réorganisation des hôpitaux publics en pôles et la disparition des anciens services accompagnent une mutation économique (traduite par la loi instaurant la tarification à l'acte⁶⁰) qui conduit ces établissements à adopter un modèle de fonctionnement plus libéral. Ce mouvement se conjugue avec un changement des relations qu'entretiennent les patients et les soignants. Tandis que les « usagers » se perçoivent en effet de plus en plus souvent comme des « clients » des hôpitaux, du côté des soignants l'image du « professionnel exerçant un métier » tend à supplanter celle de l'agent public. Une individualisation des rapports sociaux, doublée d'une appréhension consummatoire de l'hôpital, semble progresser en ces lieux dédiés aux soins de tous⁶¹. Ces évolutions ne sont pas sans provoquer des troubles chez les hospitaliers, qu'ils soient médicaux, paramédicaux, administratifs ou techniques. Les agents déplorent un émiettement des relations socioprofessionnelles ainsi qu'une dévalorisation de leur travail. Ils craignent la disparition de l'identité publique de leurs établissements. En somme, ils expriment une souffrance ; ce dont témoigne la fréquence de l'absentéisme et des mouvements sociaux. C'est cette souffrance qui a interpellé la délégation culturelle

⁶⁰ La loi sur la tarification à l'activité (dite « T2A ») a transformé depuis le milieu des années 2000 le mode de financement des hôpitaux en les rémunérant sur la base des actes effectués sur les patients.

⁶¹ Constat exprimé par les professionnels hospitaliers au cours des réunions préparatoires au projet patrimonial.

du CHU de Rouen et c'est pour y répondre qu'elle énonça auprès de la DRAC le souhait d'interroger et mettre en valeur les métiers hospitaliers.

Présentée comme un projet à fois culturel et social, la démarche de cette délégation fut d'emblée orientée vers l'intérieur comme vers l'extérieur du CHU. Vers l'intérieur, il s'agissait d'interroger ce qui unifie en ces lieux un ensemble humain aussi vaste et diversifié. Il semblait qu'une réponse à la dévalorisation et au manque de reconnaissance des hospitaliers ne pouvait faire l'économie d'un processus introspectif. Il viserait une re-connaissance, au sens de la production d'un nouveau savoir du collectif sur ce qu'il est et sur ses valeurs. Ce questionnement ne devait pas induire de repli dans l'« entre soi ». C'est la raison pour laquelle la délégation culturelle sollicita l'intervention d'un chercheur extérieur au monde hospitalier. En direction de l'extérieur, il y eut une ambition communicationnelle, en vue de faire comprendre au public ce qu'est un hôpital par-delà les représentations qu'il peut se forger en tant qu'utilisateur. Il s'agissait aussi de mettre en avant les valeurs de l'hôpital public face à ses concurrentes toutes désignées que sont les cliniques privées qui répondent, quant à elles, à des principes commerciaux.

Cette quête identitaire autour des métiers hospitaliers a été formulée par la délégation culturelle du CHU sous l'angle d'une « *collecte de la mémoire vivante* ». Toutefois, des entretiens préalables engagés auprès de ces délégués ont révélé que cette formulation ne correspondait pas à leur désir. Les hospitaliers ne souhaitaient pas mettre en lumière le récit d'un passé « historique » porteur de message, d'un enseignement des « anciens » adressé pour le présent et l'avenir de la communauté. Ils appelaient « mémoire » une substance immatérielle, reçue et transmise, qui « donne vie » aux pratiques et aux savoir-faire hospitaliers contemporains. Leur demande se portait sur l'exploration du présent. Interroger les pratiques actuelles signifiait à la recherche des registres symboliques et imaginaires intemporels, intangibles, hérités, qui donnent sens au travail des hospitaliers. Se plaçant au-delà du « faire » et de la matérialité des actes soignants, sur les conseils de la DRAC, ils ont choisi d'orienter leur démarche vers un inventaire du patrimoine culturel immatériel.

Un inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalier représente un défi dans la mesure où il ne saurait reposer sur une description de pratiques tant celles-ci se révèlent d'une extrême évolutivité. La recherche s'est donc fondée sur l'hypothèse selon laquelle ces pratiques hospitalières se transforment tout en sauvegardant une chaîne signifiante constituant leur immatérialité patrimoniale. Il s'agit par exemple de ce que d'aucuns appellent *l'humanité du soin*, dont il est toujours craint qu'elle soit transgressée, comme si un hôpital luttait sans cesse contre le risque de sa propre déshumanisation. Sur cette base, ce travail devait contribuer à mettre en lumière un ordre symbolique lié à la « sauvegarde de l'humanité du soin » épousant au sein de l'hôpital la rationalité des exercices professionnels. Chaque professionnel serait en principe détenteur d'une partie de cet ordre symbolique à reconnaître.

L'approche territoriale a été choisie comme pierre angulaire du déroulement de cette recherche⁶². L'ancien doyen de la faculté de médecine de Rouen, le Pr. Lauret, le suggérait déjà. Pour lui « *un hôpital, c'est d'abord un territoire* » ; un territoire qui englobe d'autres territoires : les corps souffrants des patients. Il est vrai que la tradition européenne exprime un rapport étroit entre le soin et le territoire. Déjà on prêtait aux rois thaumaturges⁶³, ces souverains d'Ancien Régime, le pouvoir de guérir les écrouelles par le toucher. Ces croyances plaçaient le roi dans un rôle privilégié d'intercesseur auprès de la puissance céleste, d'ordre divin (Dieu, d'où il légitimait son autorité). Elles traduisaient un transfert de territorialité des sujets vers leur souverain. En lui confiant rituellement leur corps, les sujets reconnaissaient au roi son pouvoir d'opérer, de pénétrer leur territoire pour les libérer de leurs souffrances. Ce signifié territorial ne s'est pas éteint avec la chute de la monarchie de droit divin. Ainsi l'image des « médecins-rois » est assez répandue en milieu hospitalier⁶⁴. Mais au-delà, dès lors qu'ils se confient à une communauté hospitalière, les patients ne s'appartiennent plus tout à fait. Ils sont dépossédés d'une part de leur

⁶² Ce travail se révèle comme un prolongement d'une approche plus spécifiquement mémorielle qui avait été engagée par Anne Monjaret et Marie-Christine Pouchelle [1999] dans trois hôpitaux parisiens (Boucicaut, Laennec et Broussais). Lire à ce propos MONJARET, Anne. « Fermeture et transfert de trois hôpitaux parisiens. L'ethnologue, accompagnateur social ». *Ethnologie française*. « Terrains minés », 2001, no1, p. 103-115.

⁶³ Voir BLOCH, Marc. *Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* [1924]. Paris : Gallimard, 1983

⁶⁴ Des médecins et chirurgiens attachés à leur autorité comme à l'apparat d'un pouvoir de guérir

autorité naturelle sur leur « corps-territoire », car c'est aussi de la dépossession induite par la prise en charge survient la délivrance de la guérison.

L'idée selon laquelle les hôpitaux seraient des territoires de délivrance, qui incorporent en leur sein des patients pour les libérer de ce qui les étroit, n'est pas une spécificité des établissements publics. Elle est vraie aussi pour le secteur privé. Cependant, « l'accueil de tous » est une dimension clairement revendiquée et constitutive de leur identité. Elle implique que ces hôpitaux réinscrivent les patients dans une territorialité globale et qu'ils incluent tous les hommes dans un même ensemble. Apparaît ici un caractère religieux où on entrevoit un héritage de l'époque où les hôpitaux relevaient de la charité chrétienne. Ils manifestaient un soin accordé à tous, jusqu'aux plus pauvres. C'est à travers ce prisme que l'on mesure l'importance considérable que ces établissements accordent encore au respect de ce principe, à l'heure où le flux des malades et les contraintes financières pourraient les conduire à y renoncer. On observe qu'un hôpital n'est pas seulement le lieu d'une guerre⁶⁵ contre la maladie, dont l'unique finalité serait la guérison organique. Il est aussi celui d'une lutte pour sauvegarder un ordre fragile où la prise en charge de l'autre revient à lui reconnaître son appartenance à la communauté des hommes.

Cette reconnaissance du patient ne réside pas uniquement dans l'expression d'une appartenance à une communauté globale. S'il est clair qu'en étant pris en charge à l'hôpital le patient se voit resitué dans un grand ensemble, un autre enjeu réside aussi dans la préservation de sa singularité. La signature de communication du CHU de Rouen illustre parfaitement ce propos : « *L'excellence au service de chacun* » répond en tous points aux attentes d'une société libérale où les malades aspirent à la personnalisation de leurs soins. Cependant, ce « *chacun* » constitue un rappel pour des hospitaliers enclins à effacer les individualités au profit d'une globalité. Ainsi, au sein d'un territoire hospitalo-universitaire qui universalise, tandis que le patient pourrait devenir un objet indifférencié, l'hôpital promet une « excellence » qui, en s'adressant à tous, ambitionne en même temps de respecter le sujet⁶⁶.

⁶⁵ Nous reprenons ici la métaphore guerrière employée par Marie-Christine Pouchelle, dans Ed. L'Hôpital ou le théâtre des opérations. Paris : Seli Arslan, 2008.

⁶⁶ Les lois de 2002 relatives à la qualité du système de santé et au droit des malades replacent d'ailleurs le patient au centre du dispositif et lui reconnaissent des droits fondamentaux.

À travers cette ambition de respecter la singularité, les pratiques hospitalières sont liées à un bornage entre ce qui est intérieur et extérieur à un « corps-territoire ». Le territoire d'un être souffrant, dès qu'il devient un patient, transfère vers la communauté soignante une part de l'autorité qu'il exerce sur son territoire intime ; son corps. Par ce transfert de territorialité que les soignants reçoivent le pouvoir d'intervenir sur ce patient. À partir de là, la limite de son corps-territoire peut être traversée sans être transgressée ; une pénétration majeure qu'autorise par exemple l'anesthésie au cours d'une opération chirurgicale. La traversée consentie, physique (au cours d'une opération ou d'un soin), ou psychique (via l'empathie, notamment) fait partie de l'identité hospitalière dès lors que cet acte qui touche au corps et à son intériorité vise la libération par la guérison du souffrant.

La préparation des corps dans la chambre révèle combien l'hôpital est un lieu où se perpétuent des rituels qui marquent les bornes du vivant, où sont questionnées la puissance et l'impuissance soignante, mais aussi la matérialité et l'immatérialité de l'existence humaine. Elle est aussi un lieu de résilience.

Dans un univers hospitalier tout entier tourné vers la sauvegarde de la vie, le service de la chambre mortuaire occupe une place très singulière. C'est le lieu par lequel transitent les patients qui n'ont pu être sauvés, ceux pour qui, malgré leur lutte et la qualité de la médecine prodiguée, le combat s'est achevé par le décès. Après que la mort est survenue dans le service de soins, après qu'une dernière toilette y a été dispensée, le corps du défunt est transféré dans cette autre chambre afin d'y être préparé puis présenté à la famille. Ainsi, la chambre mortuaire matérialise le seuil du territoire hospitalier avant l'inhumation.

Au premier abord, la seule mention de ce lieu évoque un résultat funeste, en contradiction avec les attentes que nourrit la prise en charge hospitalière. Pourtant, elle ne saurait être confondue avec le lieu clos de la mort. À l'instar de ce qui se joue dans les autres parties de l'hôpital, ces pratiques dans la chambre mortuaire montrent qu'elles sont dirigées vers une sauvegarde de la vie humaine. Au-delà : un apparent paradoxe. Dans cet endroit associé à la mort on se soucie tout autant de la vie, au point que ce service au CHU de Rouen a été placé sous l'égide de la direction

des soins. Le témoignage de son responsable (*citation 2*) est à cet égard éloquent. À travers la notion de « patient décédé », il s'agit d'affirmer une continuité d'appartenance de la chambre mortuaire au territoire hospitalier. Le défunt est ainsi toujours considéré comme un souffrant que l'on soigne.

Citation 2 - La notion de "patient décédé"

« Moi je parle de « patient décédé ». Notre philosophie, c'est que l'on est dans un dernier soin au patient qu'on a pris en charge et que, malheureusement, on n'a pas pu guérir. Je suis soignante, je suis infirmière. [...] Je suis dans le soin, je suis cadre de santé. Je suis infirmière et puéricultrice, donc je suis dans le soin. La philosophie que nous avons ici, c'est donc un soin qu'on offre au patient et à sa famille pour lui laisser faire son deuil de façon sereine. Dans les services [...], ils ont vu le patient souffrir, avec le visage crispé par la douleur, la peur, la souffrance. Ici, ils doivent avoir une image apaisée de leur membre de famille. Pour moi, c'est le dernier soin que l'hôpital offre : le patient apaisé. »

Témoignage d'une cadre de santé, responsable de la chambre mortuaire, CHU de Rouen., recueilli en 2013, par Yann Leborgne, Office du Patrimoine Culturel Immatériel

De l'aveu du personnel, le premier soin délivré dans la chambre mortuaire vise à « apaiser » le patient décédé dont le corps (on n'emploie jamais le mot « cadavre ») est souvent marqué par la souffrance tandis qu'il porte les crispations des ultimes douleurs ou stigmates de sa lutte contre la maladie. C'est la raison pour laquelle les préparateurs du service s'occupent immédiatement (si cela n'a pas déjà été fait dans le secteur de soins) de refermer sa bouche et ses yeux. L'apparence du sommeil doit supplanter la fixité de la mort. L'apaisement met un terme aux tourments dont le patient était la proie. Les agents, en parlant de soin donné à un décédé, introduisent incidemment l'idée selon laquelle leur pratique libèrerait de ses douleurs une instance immatérielle qu'on pourrait désigner comme étant « l'âme » de ce patient. Pour autant, il leur importe également d'adoucir le choc émotionnel que provoque au sein d'une famille la disparition d'un proche. Le soin exercé sur le corps du défunt est alors dirigé vers cette communauté familiale, débutant son deuil, à laquelle il sera présenté.

Les préparateurs de la chambre mortuaire considèrent ne pas travailler sur de la matière morte. Ils œuvrent avant tout sur ce qui continue de vivre, même s'il s'agit d'une forme d'existence différente de la précédente. S'agissant du défunt, son existence est désormais idéale. Elle se présente sous la forme de souvenirs dans la mémoire de ses proches. Les actes réalisés sur ce patient par les agents hospitaliers visent alors à lui assurer le meilleur transit d'une vie incarnée vers une vie désincarnée. Le souci qu'ils accordent au réaménagement de sa superficialité corporelle relève d'un rituel de passage manifestant un processus spirituel. Il s'agit de médiatiser une traversée s'opérant de l'intériorité vers l'extériorité de son corps-territoire. Cette traversée se traduit par une étonnante restauration du patient décédé. En effaçant les marques de la maladie et de la mort sur le corps, en lui procurant l'apaisement du sommeil, puis en le maquillant avec une adresse, les préparateurs s'emploient à lui donner une « *bonne mine* » comme s'il s'agissait d'une guérison (*citation 3*).

Citation 3 - Donner "une bonne mine" au patient décédé

« Le maquillage on peut le faire à la demande de la famille. Parce que nous, on ne connaît pas les gens. On est plus coutumier du fait qu'une femme se maquille, plutôt qu'une petite grand-mère. Mais des fois, il y a des grand-mères qui se maquillent jusqu'à l'âge de 90 ans avec un petit peu de rouge à lèvres... Donc, la famille nous le demande. [...] On communique [avec elle]. On leur demande de nous ramener une photo et s'ils peuvent [aussi apporter] le maquillage avec lequel elle se maquillait. Pour qu'on soit au maximum fidèle aux couleurs et à l'harmonie de la personne. [...] [Pour ça] j'ai une expression : [c'est] un maquillage « bonne mine », avec un peu de fard à joue pour faire croire qu'elle a un peu picolé ! [Rire] Enfin voilà, il faut harmoniser. Il ne faut pas travailler [...] en prenant un pot de peinture. Il faut travailler avec du bon sens. Vous n'allez pas maquiller un homme à chaque fois. [...]. Il vaut mieux ne pas mettre assez de maquillage et en rajouter plutôt qu'en mettre trop. [...] [Il vaut mieux dire] : « ramenez-moi la photo de la dernière cérémonie [...]. [Parce que] la dernière fois qu'il était en cérémonie, ils se sont amusés et ils l'ont vu sourire. »

Témoignage d'un agent de la chambre mortuaire, CHU de Rouen., recueilli en 2013, par Yann Leborgne, Office du Patrimoine Culturel Immatériel

Du point de vue du rapport entre souffrance et lieu, cette transformation du corps par les préparateurs signifie d'abord une disparition de la douleur, une ultime libération. Les préparateurs font disparaître les souffrances terrestres du patient décédé et l'ouvrent vers une existence au-delà du corps. Pour la famille, c'est le début du deuil, le commencement de la résolution de la douleur liée à la perte. Il s'agit d'une première étape vers la dissipation de la peine éprouvée. Cette transformation secrète toutefois une autre intention. Il importe de veiller à la sauvegarde de l'identité du défunt. C'est pourquoi les agents de la chambre mortuaire œuvrent à rester au plus près de ce qu'il était de son vivant. Pour ce faire, puisqu'ils ne le connaissaient pas, ils sollicitent la famille en lui demandant des photos de fêtes où ils étaient ensemble et heureux. Ce patient est ainsi non seulement réinscrit dans une existence sereine, il est restauré dans sa filiation et sa vie sociale d'avant son décès. Sa mort organique qui avait fait brutalement irruption à l'hôpital est reléguée à distance respectable.

Personne ne cherche à nier que le corps est sans vie. Sa dégradation organique se rappelle à tout moment aux préparateurs. Les agents se montrent soucieux des risques d'écoulements par le nez ou des plaies héritées d'anciennes perfusions. Ils installent des mèches. Les fortes températures de l'été accélèrent naturellement le phénomène de putréfaction et peuvent favoriser les odeurs inopportunes que les préparateurs jugulent. Symboliquement, leurs actes ont pour but d'éviter que l'intériorité corporelle du patient, entamant sa décomposition, ne déborde vers l'extériorité et vienne s'imposer au regard de la famille. Il importe aussi de parer au danger d'une transgression : celle de l'irruption du territoire de la mort dans celui de la vie, celle de l'interpénétration de ces deux mondes (on reconnaît une analogie avec le mythe du mort-vivant). La scène monstrueuse qui en découlerait serait un échec pour les préparateurs dont l'effort consiste à sauvegarder l'humanité du défunt décédé (*citation 4*).

Citation 4 - Empêcher la déshumanisation du patient décédé

« [Quand le corps arrive] il est enveloppé dans des draps. On enlève le drap du dessus. En fonction du service d'où il vient, on a déjà une petite idée [de ce qu'il faudra faire].

[On regarde alors] s'il a eu des perfusions et des pansements, et on les rend étanches. Parce que, derrière ça, on l'habille ; et une fois que la personne est habillée avec ses vêtements définitifs, il ne faut surtout pas que ça coule... [Bien sûr], il y a déjà une préparation qui a été faite dans le service [de soins], mais entre ce service et nous il y a un transfert qui est fait en véhicule. Les corps sont donc secoués, et si c'est mal méché, ça coule. [Alors, nous] on refait tout cela, car il est hors de question de présenter un corps à la famille dans des draps souillés. [...] Il ne faut pas qu'il y ait d'odeur [...], un risque d'écoulement du nez ou de la bouche... »

Témoignage d'un agent de la chambre mortuaire, CHU de Rouen., recueilli en 2013, par Yann Leborgne, Office du Patrimoine Culturel Immatériel

Dans une perspective de résilience, la sauvegarde d'une identité humaine se révèle être un impératif absolu, « sacré », des agents de la chambre mortuaire. Un corps figé et recroquevillé ne sera jamais exposé tel quel dans le cercueil. Il sera toujours redressé en rusant avec des draps ou en utilisant des techniques dont les préparateurs détiennent le secret. De toute manière, ces opérations devront toujours s'effectuer sans porter atteinte à l'intégrité du défunt car, insistent-ils : « *on ne casse jamais un membre* ». Ce redressement physique auquel s'emploient les hospitaliers n'a pas la finalité esthétique d'un paraître. Il relève d'un redressement symbolique de l'être décédé (*citation 5*). Cette pratique s'exerce par opposition à une dégradation, au sens d'un état qui marquerait l'emprise de la maladie, de la douleur puis de la mort, une emprise qui tendrait à faire du défunt un être dé-gradé, déshumanisé.

Citation 5 - Redresser le patient décédé

« Il y a des pathologies où une personne âgée est recroquevillée... Si elle est – pardonnez-moi l'expression – « sur le flanc », je ne vais pas la présenter sur le flanc ! Je vais mettre des draps en dessous pour la rehausser, la remettre droite, pour que les gens l'aient de face. Mais après, ça se discute avec la famille : si la famille a toujours connu cette petite grand-mère là dans le lit, impotente et sur le flanc, je vais d'abord leur poser la question [avant éventuellement de la redresser]. »

Témoignage d'un agent de la chambre mortuaire, CHU de Rouen., recueilli en 2013, par Yann Leborgne, Office du Patrimoine Culturel Immatériel

Cette lutte où l'on s'efforce de sauvegarder l'appartenance des défunts à la communauté humaine explique l'attention particulière que déploient les agents de la chambre mortuaire à l'endroit des indigents. La famille ne saurait en effet se restreindre à la parenté directe devant laquelle un corps est habituellement présenté. Sur le plan signifiant elle désigne également la grande famille des Hommes, laquelle ne saurait être hantée par un abandon de ses défunts. Car, dans ce cas, elle en verrait son humanité dégradée (*citation 6*).

Citation 6 - Garder le défunt dans la communauté humaine

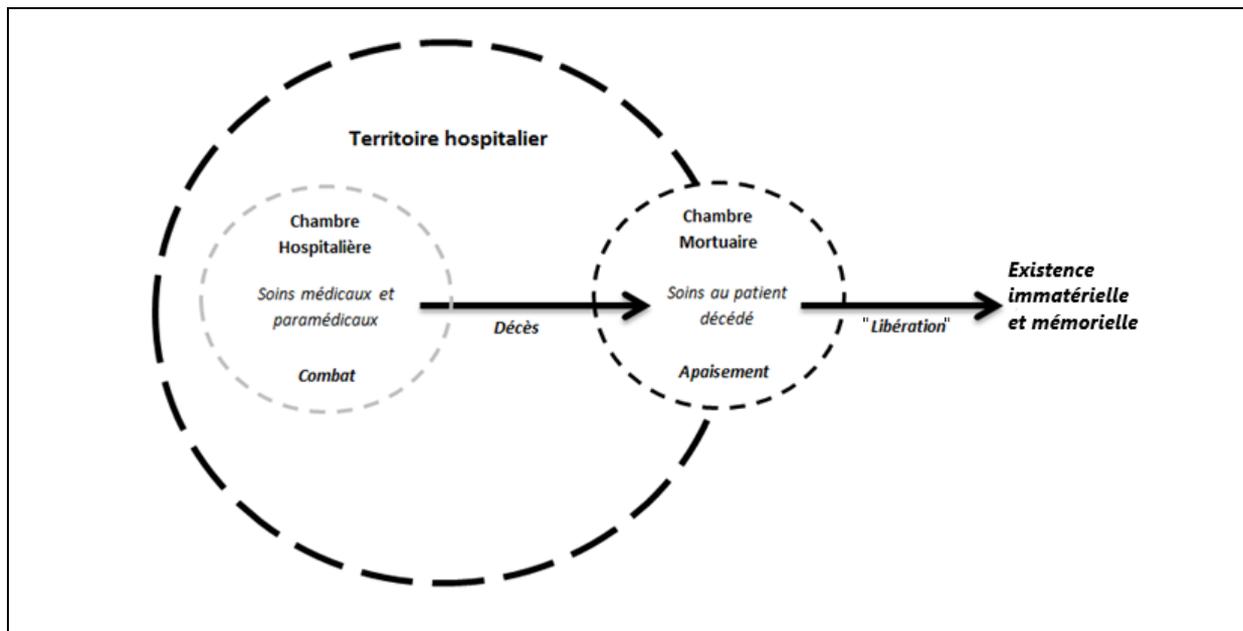
« [Un défunt] c'est comme le nôtre. C'est comme si c'était l'un des miens. Que ce soit un enfant ou une personne âgée. Je ne sais pas d'où ils viennent, je ne sais pas leur histoire, mais je les ai en charge. Et ma mission, c'est de les préparer. Je n'ai pas à savoir ce qu'il a fait ; s'il a été criminel, pédophile ; s'il était alcoolique, SDF...[...] On reste toujours dans un esprit de neutralité. Le jour où je ne suis plus neutre ici, ça ne sert à rien que je continue mon boulot. Le jour où [arrivera un] détenu de la maison d'arrêt de Rouen, pédophile, et que je me dirai « bah tant pis... », il faudra que je change de métier. Un indigent ici, il ne repartira jamais nu. Il est enveloppé dans des draps, il a une casaque de l'hôpital, mais il ne me viendrait jamais à l'esprit de le laisser partir nu. »

Témoignage d'un agent de la chambre mortuaire, CHU de Rouen., recueilli en 2013, par Yann Leborgne, Office du Patrimoine Culturel Immatériel

Ce souci de l'accueil de tous rejoint la figure ancienne de l'ecclésiastique qui « abrite l'assemblée des hommes ». Il s'agit de valeurs hospitalières qui s'expriment avec force. Tandis que le cœur du territoire hospitalier est tourné vers la sauvegarde de la vie, les pratiques dans la chambre mortuaire ne se distinguent guère de ce combat. Pour les agents, même dans la mort le défunt reste un patient inscrit dans une même filiation à la fois proche et globale. À ce titre il est soigné et ce soin traduit le devoir de le garder au sein de la communauté. Ces pratiques rappellent certaines références villageoises d'autrefois ; lorsque les cimetières autour des églises maintenaient les morts à l'intérieur de l'ensemble religieux de la communauté. (« religieux » est entendu ici au sens du latin « religare », « ce qui relie ».). En œuvrant aux marges du territoire hospitalier, les agents de la chambre mortuaire mettent en œuvre une

transition vers l'ailleurs qui ne se réduit pas à des techniques de conservation à seule fin d'exposer un corps. La préparation du patient décédé est la ritualisation d'un passage vers une forme d'existence libérée de la souffrance. Il s'agit d'un départ vers une vie désincarnée, idéelle et mémorielle, apaisée au regard de la communauté des hommes, et à distance respectable des vivants. En étant demeuré humain, le corps sans vie pourra quitter l'ecclisia des vivants pour être inhumé (*figure 18*).

Figure 18 - Territorialité de la préparation du patient décédé



Plusieurs conclusions peuvent être tirées de cet exemple hospitalier. La recherche patrimoniale est intervenue dans un contexte de mutations qui a provoqué chez les professionnels une perte de repères générant des souffrances au travail. Ils percevaient un hôpital en train de disparaître, illisible et incompréhensible dans ses valeurs, au point où les hauts cadres de l'administration se demandaient s'ils n'allaient pas assister à la mort de cet hôpital public. Dans ce contexte, au-delà des ajustements financiers et organisationnels douloureux pour faire face aux nouvelles contraintes de l'époque, les décideurs du CHU ont décidé de s'engager dans un projet de recherche de l'immatérialité patrimoniale hospitalière. De fait, celui-ci peut être abordé comme relevant d'une mentalisation à l'échelle de cet ensemble humain. Tout en participant de l'inscription de l'hôpital dans l'environnement socio-

économique du moment, il exprime la capacité de cet ensemble à redonner du sens à son expérience interne (ses pratiques quotidiennes) tout en mobilisant l'opération dans un dispositif communicationnel adressé autant à l'intériorité (les agents) qu'à l'extériorité (le public). Cette manifestation de territorialité, à travers un projet patrimonial, a visé à redéfinir les bornes entre le dedans et le dehors afin d'assurer la pérennité du territoire hospitalier ; et au demeurant, faire en sorte que la disparition (« la mort » inévitable) de « l'ancien hôpital » puisse être dépassée. Il y eut œuvre de résilience.

Ce projet patrimonial de l'hôpital est une manifestation de territorialité. Il procède du dépassement d'un territoire antérieur. Il se traduit par un processus de symbolisation de l'hôpital qui s'observe également à l'échelle des pratiques soignantes à l'intérieur même du territoire hospitalier. C'est particulièrement le cas quand elles prennent un caractère rituel tel qu'on le rencontre dans la chambre mortuaire où la dimension symbolique se marie aux gestes techniques. Les agents qui préparent le corps d'un défunt aménagent sa surface corporelle – les limites de son « corps territoire » – et, se faisant, ils manifestent le passage de son existence incarnée vers une existence désincarnée et idéale. Par les actes accomplis sur les limites corporelles du défunt, ce dépassement se traduit aussi par un apaisement du patient décédé (l'effacement de son visage des stigmates de la guerre qu'il a mené contre la maladie), par son « redressement » (en lui ôtant sa prostration découlant des douleurs endurées), et par une réintégration dans une vie sociale et familiale (par la préparation de son retour vers sa famille et ses amis). Cette sorte de guérison post-mortem avant la sortie de l'hôpital, même si elle précède l'inhumation, se révèle ainsi comme une résilience du défunt par-delà son décès. Cette résilience est aussi celle de ses proches qui pourront commencer leur deuil et mieux accepter la perte. Et plus généralement, elle est celle d'une humanité qui parvient à se préserver parce qu'elle continue incessamment de prendre soin de ses morts. Ces derniers restent humains malgré leur décès, même s'ils doivent être placés à distance des vivants.

Un certain continuum s'établit entre, d'une part, des pratiques rituelles au sein de l'hôpital, et d'autre part le projet patrimonial de l'hôpital lui-même. Ces deux échelles dévoilent des manifestations de territorialité procédant de symbolisations.

Elles incarnent le dépassement des limites entre des dimensions différentes ; entre le matériel et idéal, l'humain et l'inhumain, la vie et la mort. Face à ces discontinuités majeures, les hommes se montrent créateurs de rituels et de pratiques patrimoniales prenant un caractère rituel. L'exposition *Contre Orcus* qui a présenté le patrimoine culturel immatériel hospitalier des CHU de Caen et de Rouen en 2018 (clichés 15, 16) traduit clairement ce mouvement. Prenant source au CHU, présentant une création artistique issue des témoignages des hospitaliers, elle a traversé symboliquement l'enceinte de l'hôpital pour être accueillie dans l'artothèque au centre de la ville. De ce point de vue, le patrimoine culturel immatériel peut être regardé comme un bornage producteur de limites qui en deviennent franchissables. Il sépare autant qu'il met en relation. Ce patrimoine culturel immatériel procède de territorialités qui participent d'un soin des territoires, à différentes échelles : celle des individus, dans leur corps, jusqu'aux collectifs dans l'espace et les territoires qu'ils se sont appropriés. Les franchissements d'échelles, localisés en des lieux, s'accompagnent de créations qui peuvent être aussi artistiques, scientifiques.

Photographie 15 - Exposition "Contre Orcus" au CHU de Caen (2018)

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2018



Résultat d'une résidence artistique et scientifique faisant se rencontrer une recherche patrimoniale et une création artistique, les photographies de Christophe Halais ont contribué à l'étude du patrimoine culturel immatériel hospitalier. Les lieux de l'exposition, au CHU de Caen (photo 15) et au sein de l'artothèque, espace d'Art Contemporain de Caen (photo 16) ont articulé les figures du mur et du passage.

Photographie 16 - L'exposition "Contre Orcus" dans l'artothèque de Caen

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2018



2.2.3. La résilience par des lieux : rites et croyances liés aux arbres en Normandie

La relation entre le patrimoine culturel immatériel et la résilience s'opère en des lieux qui sont à fois des points de franchissements et de re-création. Le franchissement est d'abord celui des perturbations qui sont intériorisées puis dépassées sous l'effet de symbolisations. Ce dépassement peut se traduire par la patrimonialisation de la mémoire, comme à Gonfreville l'Orcher ou à Évreux, ou par celles de pratiques de soins ritualisées dans la chambre mortuaire d'un CHU. Dès lors qu'ils traversent le temps, ces flux patrimoniaux se voient transformés et recréés par les patrimonialisations contemporaines qui mobilisent aussi bien des chercheurs et des artistes, des organismes culturels et muséaux, des institutions et des collectivités territoriales. Cela implique des territorialisations croisées. À cet égard, des indices anciens de telles transmissions peuvent être également identifiés. Ainsi en est-il des rites et croyances associés aux arbres qui nous instruisent sur les rapports étroits que nourrissent certaines manifestations de résilience avec les lieux.

Dans le conte de l'arbre à loques de saint Méen, au Pré d'Auge, le passage de l'évangéliste dans la contrée peut tenir lieu de « perturbation » au regard du territoire autochtone que symbolisent les deux jeunes femmes que croise saint Méen. Tandis que la première a refusé d'aller lui chercher de l'eau dans le ruisseau en bas du vallon, provoquant sur elle la sanction de l'évangéliste et l'irruption de pustules sur sa peau, la seconde a accepté de le désaltérer (indiquant l'intégration symbolique de l'autre) et s'est vue gratifiée d'une création : le jaillissement d'une source qui pris en même temps le nom de saint Méen. Tandis que la première autochtone a signifié la résistance du territoire, à travers le refoulement du saint évangéliste, dont a découlé sa « maladie des limites », la seconde symbolise la fécondité d'un franchissement et l'ouverture de territoire à l'altérité. À travers l'intégration de la perturbation, et sa conversion à la puissance attestée par les pouvoirs du saint, le territoire autochtone a pu sauvegarder ses limites et assurer sa pérennité. En ce sens, le récit contient le signifié d'une résilience.

Photographie 17 - Buste de saint Méen dans le creux du chêne éponyme

Crédit : Yann Leborgne, CréCET de Basse-Normandie, 2009



À l'instar de ce qu'on observe en d'autres sites où les arbres sont creux, comme à Allouville ou à La Haye-de-Routot, l'arbre du Pré d'Auge est habité par une figure sainte (ici, saint Méen).

Le conte de la chapelle perchée du Bas-Caumont prolonge ce propos. Dans ce récit, une statue de la Vierge installée sur la branche d'un chêne s'est vue déposée au pied de cet arbre par des bûcherons qui souhaitaient l'abattre. Ces hommes ne

pouvaient se résoudre à détruire ce spécimen sacré. Cependant, après avoir dégagé la Vierge de l'arbre, la nuit les a dissuadés de poursuivre leur travail de destruction ; d'autant plus qu'en revenant le lendemain ils ont constaté que la statue était de nouveau perchée sur sa branche. Ce mouvement « miraculeux » de la Vierge entre la branche et le pied de l'arbre apparaît comme une réaction à la perturbation provoquée par les bûcherons. La désacralisation du chêne qu'ils recherchaient en déposant la Vierge, rendant possible l'abattage, a échoué car la nuit est tombée (métaphore d'une sanction par soustraction de la lumière, retrait symbolique du divin) et du fait que la statue a été de retour sur la branche le jour suivant. Marquant une résistance divine en réaction à la profanation, ce retour qui a aurait conduit les hommes à se soumettre en installant sur cet arbre une chapelle ; l'édifice reproduisant alors la symbolique de la statue perchée sur sa branche.

Photographie 18 - La chapelle perchée sur l'arbre, développe la Vierge sur sa branche

Crédit : Yann Leborgne, CréCET de Basse-Normandie, 2009



Le récit du chêne d'Allouville (*citation 7*) met aussi en scène une menace d'abattage. Le gros chêne s'est trouvé en danger face à des révolutionnaires soucieux d'en finir avec ce symbole religieux. Selon ce récit transmis jusqu'à nos jours parmi les villageois, la sauvegarde de l'arbre pendant ces troubles aurait été liée à la transformation fictive de sa chapelle dédiée à la Vierge en temple de la Raison. Cette

apparente conversion aurait eu pour incidence d'arrêter et de repousser les « *barbares* » dans l'œuvre destructrice qu'ils allaient commettre. Le risque imminent d'un abattage mortel aurait conduit la communauté villageoise à inventer une ruse pour plaquer sur cet arbre auquel elle s'identifie les atours du nouveau culte révolutionnaire. En transformant son spécimen végétal, le collectif villageois serait parvenu à dépasser la perturbation qui aurait pu lui être fatale. Le cœur du noyau identitaire de la localité fut sauvé, assurant la continuité de l'ensemble, au prix de l'abandon temporaire et fictif de son caractère catholique (la pancarte qui indiquait la dédicace de la chapelle à la Vierge Marie aurait été retirée à la hâte).

Citation 7 - Le conte du chêne d'Allouville

« J'ai recueilli la narration suivante de la bouche d'un véridique témoin des scènes atroces dont Allouville fut le théâtre en ces tristes jours. Les arbres du presbytère venaient de tomber et d'être livrés aux flammes comme complices du crime exorbitant d'aristocratie, et notre vieux Chêne allait subir le même sort. Les frères et amis de la commune, renforcés par ceux des environs, au sortir du bûcher du presbytère, ivres d'alcool et de fureur démagogique, avaient soif encore d'une destruction nouvelle. Une voix s'écrie : « Au Gros Chêne, allons brûler sa niche d'oraisons ! » Et les barbares de se diriger vers le pauvre arbre promis au sacrifice. À ce moment, un brave et honnête habitant, dont le nom vit encore dans la mémoire du pays (Monsieur Jean-Baptiste Bonheur, instituteur), eut l'heureuse inspiration d'appliquer sur la paroi la plus apparente du Chêne, un large écriteau portant ces mots : « Temple de la Raison », paroles qui produisirent leur effet ; une fraude pieuse avait sauvé la victime en arrêtant la rage du flot populaire. On rapporte par ailleurs que les révolutionnaires arrivés près du Chêne auraient trouvé à qui parler et que le courage et la vaillance de quelques robustes défenseurs du vieil arbre les forcèrent à prendre la fuite. »

Propos attribués au docteur Cornu (1914)

Tandis que le récit d'Allouville indique une modification temporaire du chêne (en temple de la Raison) avant son retour à son état antérieur (de chêne chapelle), celui du Pré d'Auge exprime une transformation durable consécutive à la conversion du lieu. Le cas de la chapelle perchée nous mène plus loin. Dans ce récit, le

mouvement de la statue déposée au pied de l'arbre puis remontant sur sa branche, poussant à la proclamation d'un miracle, a affirmé à la relation de ce lieu avec la puissance céleste ; d'où la construction d'une chapelle là où ne siégeait auparavant qu'une statue de la Vierge. Ce mouvement cyclique de la statue (du haut vers le bas, et du bas vers le haut), induit par une résistance, a traduit l'intégration de la perturbation et son dépassement par la création d'un lieu développant l'ancien.

Les sites d'Allouville, du Pré-d'Auge et de la chapelle Perchée du Bas-Caumont expriment en creux différents traits du processus de résilience, depuis l'intégration de la perturbation, la résistance et la transformation créatrice. Ces récits, bien qu'indatables faute de sources fiables, se sont transmis de génération en génération sur une longue durée. Le Pré-d'Auge renvoie à la perturbation de l'évangélisation chrétienne dont on sait, d'après Jacques Le Goff, qu'elle a tantôt détruit, oblitéré ou dénaturé les schémas religieux païens préexistants (Boglioni, 2008). Le Pré d'Auge porte l'empreinte d'une territorialisation-oblitération chrétienne qui met en scène sa puissance fondatrice du lieu sacré. Le conte d'Allouville s'en distingue dans la mesure où il est question de « révolutionnaires » qui ne purent parvenir à leurs fins destructrices. Ici, la perturbation a trait au signifié de la « révolution » sans que l'on soit certain qu'il s'agisse de celle de 1789. Comme dans le cas de la chapelle perchée, le signifié de « l'arbre menacé d'être abattu » pourrait correspondre à la trace mnésique d'une très lointaine tentative de désacralisation qui se serait déplacée sur le signifié « révolutionnaire » comme sur celui des « bucherons », tel un rappel des hommes qui ont cherché à détruire les symboles du pouvoir ancien pour installer le leur. Pour preuve, l'association spatiale systématique de ces arbres vénérables aux chapelles et églises chrétiennes. Il ne s'agit pas dans ce cas de spécimens datant de l'évangélisation, ce qui porterait leur âge à des niveaux qu'ils ne peuvent atteindre, mais sans doute d'arbres qui leur ont succédé au fil des siècles lorsque les hommes, dans leurs territorialisations successives, se sont nourris de leur sacralité dans ce qu'elle traduisait en termes de filiation et de rapport durable à la terre. Le site du chêne saint Méen nous en donne un exemple concret à travers la présence de plusieurs chênes dont la plantation régulière, par les châtelains qui se succèdent au

Pré d'Auge, vise autant à assurer la pérennité de la sacralité du lieu qu'à affirmer la continuité de leur ancrage territorial à travers les générations (*cliché 19*).

Photographie 19 - La future relève du chêne saint Méen

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



La relève du chêne saint Méen sera assurée dans le futur par deux prochains spécimens. Le plus jeune a été planté il y a quelques années par Dominique de Russé, châtelain du Pré d'Auge, successeur des comtes de la Rivière Pré d'auge.

Photographie 20 - L'habillage chrétien du chêne d'Allouville est, peut-être, ce qui aurait permis de sauver l'un de ses prédécesseurs

Crédit : Roger Devaux, 2009



Ces cas montrent combien, face à des menaces ontologiques, la symbolisation a œuvré dans le dépassement de perturbations par la production de représentations sous la forme de contes et de pratiques ritualisées en des lieux où ils se sont fixés. À travers cette territorialisation des lieux, le rapport à l'espace joue un rôle important dans des processus de résilience qui, dans ces exemples, se matérialisent sur des arbres que l'on cherche à sauvegarder parce qu'ils signifient l'ancrage des hommes dans leur terre. La place qu'occupe dans ces récits la représentation d'une possible perte de ces arbres procède vraisemblablement du souvenir de résistances qui ont accompagné l'évangélisation de ces contrées, lorsque les autorités chrétiennes ont cherché, sans toujours y parvenir, à détruire les spécimens auxquels se vouaient les communautés autochtones. Toutefois, ces expressions « d'arbres abattus » peuvent s'appréhender du point de vue de leur fonction symbolique ; c'est-à-dire sous l'angle de la manifestation d'une rupture ritualisée, sans laquelle il ne saurait justement exister de sentiment de continuité d'existence. L'exemple de la fête de la saint Clair à La Haye-de-Routot est à cet égard très instructif.

La Haye-de-Routot est une localité du Nord Roumois, située en lisière Sud de la forêt de Brotonne. Elle est le siège d'un patrimoine culturel immatériel caractérisé par un système de pratiques se manifestant autour d'un lieu où poussent deux ifs millénaires. Ces deux ifs communs (*taxus baccata*) aux troncs creux poussent au centre du bourg, dans le cimetière, entre l'église Paroissiale Notre-Dame et de la grand-rue du village (*figure 19*). Ils ont été aménagés au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, pour l'un en chapelle, pour l'autre en oratoire. Leur âge est estimé entre 1400 et 1600 ans ; mais c'est depuis 1866 qu'une chapelle Sainte-Anne est installée dans l'if à l'Est du couple d'arbres. Accessible aux visiteurs le dimanche matin, elle ne fait plus aujourd'hui l'objet de pratiques culturelles directes, à la différence de l'if-Ouest où fut aménagé en 1897 un oratoire dédié à Notre-Dame de Lourdes. Il est vrai que la cavité du tronc de cet arbre, générée par son vieillissement

naturel et les destructions d'une tempête en 1832, s'apparente à une petite grotte. Les cierges déposés sur l'autel y signalent la persistance d'un culte marial.

Figure 19 – La procession de la saint-Clair à La Haye-de-Routot

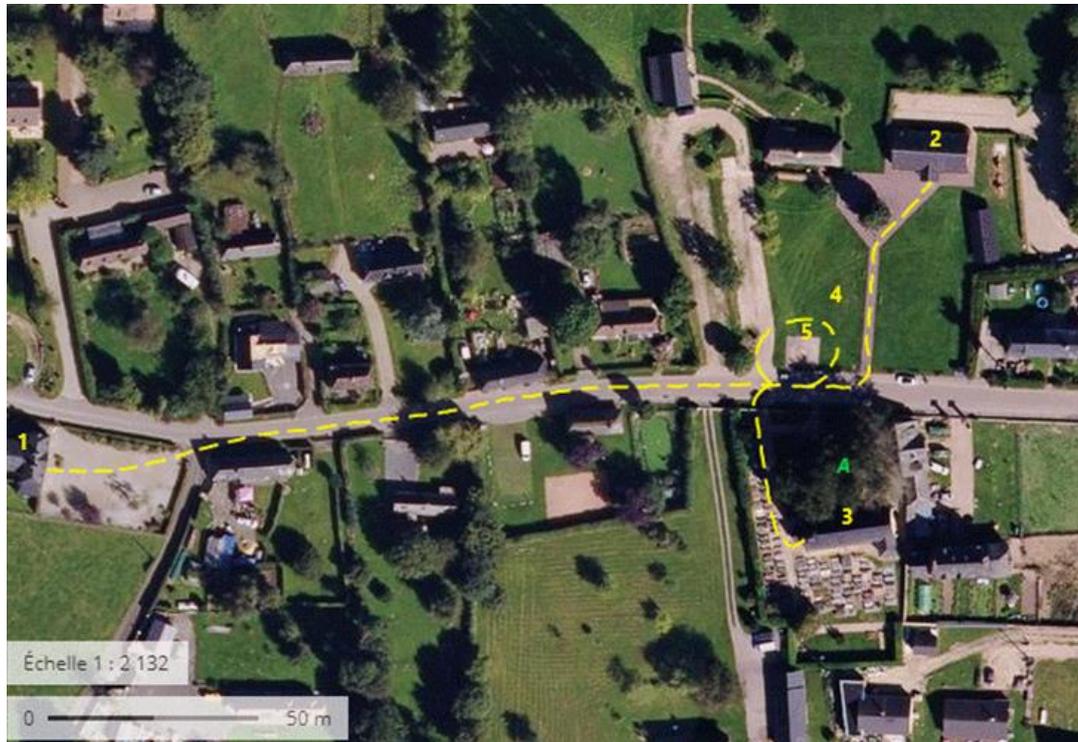


Image aérienne IGN – Géoportail – échelle : 1cm = 20m

Localisation : 1 : Mairie ; 2 : Salle des fêtes ; 3 : Église paroissiale ; 4 : Champ de foire ; 5 : Bûcher de saint Clair ; **Pointillés jaunes :** procession de la fête de la saint Clair. **A.** Ifs de la Haye-de-Routot. Le parcours de la procession relie le pouvoir temporel (la mairie) au pouvoir spirituel (l'église) pour s'achever devant le bûcher près des ifs millénaires.

Évoqués systématiquement lorsqu'on demande à des habitants du village ce « par quoi ils définissent La Haye-de-Routot », les deux Ifs millénaires se révèlent comme étant ses éléments identitaires centraux. Les villageois n'expliquent pas cette importance des arbres du seul fait de leurs caractéristiques botaniques, ni par leurs aménagements en chapelle et oratoire (*clichés 22 et 23*). Pour eux, les ifs sont un support d'identification parce qu'ils sont le vecteur de la reconnaissance de leur commune à l'extérieur, parce qu'ils les ont toujours connu, parce que les arbres ont été les témoins des grandes étapes de leur existence, mais aussi parce qu'ils sont vivants et qu'ils porteraient la mémoire des changements qu'a connu le territoire au fil des années. L'évocation des ifs est prétexte au rappel de l'évolution de la localité

qui, autrefois peuplée d'agriculteurs et de bucherons, est devenue une commune rurale dans les dernières décennies du XXème siècle.

Photographie 21 - Les ifs millénaires de la Haye-de-Routot

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



On distingue sur cette photographie les tombes du cimetière dans l'enceinte duquel poussent les ifs millénaires, avec en arrière-plan le mur nord de l'église paroissiale. Au premier plan, sur le gazon du champ de foire, les grumes issues d'un tronc de peuplier annoncent l'organisation prochaine de la fête de la saint Clair.

Photographie 22 - La Haye-de-Routot, entrée de l'If chapelle

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Photographie 23 - L'if oratoire dédié à Notre-Dame de Lourdes

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Si l'on excepte les visites du week-end où il est possible d'entrer à l'intérieur de l'if-chapelle, généralement le temps s'écoule lentement auprès de ces arbres sans que rien ne vienne jamais perturber la quiétude des lieux. Toutefois, entre mai et juin, puis le 16 juillet, la confrérie de charité de La Haye-de-Routot prépare la fête de la saint-Clair. L'espace en porte quelques aménagements puisque, à une vingtaine de mètres des ifs, la grand-rue du village et ses abords près du champ de foire font l'objet de pavages marquant l'emplacement d'un grand bûcher rituel. On distingue d'ailleurs un ancien et un nouveau pavage puisqu'au début des années 2000 la municipalité de La Haye-de-Routot a pris la décision - à l'époque controversée - de déplacer le feu de quelques mètres afin de préserver la santé des ifs qui commençaient à souffrir de l'excès de chaleur dégagé par le bucher. L'ancien pavage de la Grand-rue, maintenu, coexiste ainsi aujourd'hui avec un nouvel emplacement localisé sur le bas-côté de la route et mordant sur le champ de foire.

Photographie 24 - Grumes de peuplier déposées près du pavage qui accueillera le bûcher

Crédit : Yann Leborgne, CrÉCET de Basse-Normandie, 2009



La préparation du feu de saint Clair se réalise en plusieurs étapes codifiées, consignées dans un carnet de la confrérie de Charité. Son déroulement est quasi immuable depuis plusieurs siècles : l'abattage, le cassage et le montage précèdent la cérémonie de mise à feu du bûcher au soir du 16 juillet, jour de la saint Clair.

Un matin de la semaine précédant la Fête Dieu, au mois de mai, les frères de charité abattent l'équivalent d'environ deux peupliers (4 m³ de bois) généralement donnés gracieusement par des particuliers à la confrérie. Ses membres rendent sur les lieux, abattent les deux arbres visés ; une opération qui ne se fait plus aujourd'hui à la hache mais à la tronçonneuse pour une raison de gain de temps et d'énergie. Par la suite, les grumes obtenues par ce travail sont remorquées par des moyens mécaniques pour être déposées sur l'esplanade du champ de foire de La Haye-de-Routot, située au cœur du village, face au cimetière et aux ifs (*cliché 24*).

L'étape du cassage consiste à débiter ces grumes en un certain nombre de bouts longilignes. Ce rituel se tenait autrefois à la Fête Dieu, à la mi-juin, un jour mois précédant d'un mis l'embrasement de la saint Clair. Cependant les contraintes professionnelles de la vie moderne ont conduit les Frères de charité à déplacer le cassage le dimanche, en continuant toutefois de respecter l'heure où il doit traditionnellement débiter, à 6h du matin. C'est donc au lever du soleil, aux environs du 16 juin, que les charitons de La Haye-de-Routot se retrouvent sur l'esplanade du

champ de foire pour se livrer à un travail de bucheronnage. Ce cassage du bois s'effectue de manière méthodique. Les charitons utilisent un outillage de bucherons traditionnel (haches, coins, maillets) auquel se joint un usage le plus parcimonieux possible de la tronçonneuse. Chaque grume est entaillée à la tronçonneuse sur la longueur, et dans l'entaille réalisée sont placés des coins sur lesquels les hommes frappent au maillet. Conjuguée à l'utilisation de barres métalliques, cette opération faisant « pieds de biche » permet de fendre le volume de bois. Répétée autant qu'il faut, elle finit par produire des morceaux longilignes plus fins qui sont ensuite retravaillés à la hache. Ce travail très physique est précédé de prises de mesures puisque le nombre et surtout la dimension des bûches sont codifiés. Une fois débités les bouts sont provisoirement déposés en fonction de leur taille ; soit le long du mur d'enceinte du cimetière pour les plus grandes mesures, ou bien immédiatement en face, de l'autre côté de la rue pour les plus petites mesures. À l'issue du cassage ils sont transférés de l'autre côté du mur d'enceinte, c'est-à-dire dans le cimetière, pour y former des pyramides inversées. La méthode est pensée pour faciliter le séchage du bois et permettre une construction plus aisée du bûcher le jour de la saint Clair. Cinq pyramides sont édifiées en fonction des différents groupes de mesures. Elles pointent vers le bas, les bouts les plus longs étant montés vers les sommets. Dernière étape du cassage qui s'achève aux alentours de 12h ou 13h, ces constructions demeureront un mois entier à cet emplacement, jusqu'au montage du bûcher le 16 juillet.

Photographie 25 – Les fabricants du bûcher au cassage des grumes

Crédit : Yann Leborgne, CréCET de Basse-Normandie, 2009



Le cassage associe outillage traditionnel et moderne

Photographie 26 - Dépose des bûchettes le long de l'enceinte du cimetière

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Photographie 27 - vue générale du cassage et du montage des pyramides inversées

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Tandis qu'une partie des hommes⁶⁷ termine de débiter les grumes, les autres travaillent le long de l'enceinte du cimetière à organiser les bûches produites pour former avec elles plusieurs pyramides inversées.

Photographie 28 - Pyramides inversées derrière l'enceinte du cimetière

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



⁶⁷ À la différence d'autres confréries, à La Haye-de-Routot les femmes ne sont pas admises dans la confrérie de charité. En conséquence, elles ne participent pas à la préparation du bûcher de la saint Clair.

Le montage consiste en l'édification du bûcher, à l'emplacement pavé qui lui est dédié, entre la grand-rue et le champ de foire. Le rituel débute le 16 juillet à 6h du matin par l'érection d'un mat qui n'est autre que le tronc ébranché d'un sapin abattu. Ce mat est destiné à servir de « colonne vertébrale » à l'édifice pour éviter qu'il s'écroule pendant sa construction, ou ne s'effondre sur la foule au cours de l'embrasement. À cette fin le sapin est coupé la veille car, en pleine sève, le mat ne se consume pas avec le restant du bûcher et peut continuer à le maintenir jusqu'à la fin. Bien que les charitons aient autrefois utilisé la force des hommes et un système de cordages, ce mat est aujourd'hui érigé avec une aide mécanique, puis planté dans un trou au milieu du petit espace pavé réservé à l'accueil du feu de saint Clair. Il y est stabilisé à l'aide d'un apport de terre et de cales en bois. Les frères de Charité entament ensuite, à proprement parler, la construction du bûcher (*cliché 29*).

Photographie 29 - Le montage du bûcher

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



Les frères de charité font corps avec la pyramide qu'ils édifient.

Le moment clef du 16 juillet est l'embrasement du bûcher de saint Clair. À 20h, le maire se rend à la Mairie pour y donner une réception. Il s'agit de rendre hommage aux deux invités officiels qui, de concert avec le maire et le président du comité des fêtes, seront chargés d'allumer le feu. Ces invités sont des personnalités qui se sont illustrés dans la vie locale, régionale ou nationale, qui sont plus ou moins connues médiatiquement, et qui ont accepté de venir gratuitement à La Haye-de-Routot embraser le bûcher de saint Clair. Le maire de la commune et le président du comité des fêtes ont généralement chacun leur invité, mais peut arriver que l'un ou l'autre se charge seul des deux invitations. Quoiqu'il en soit, ce sont ces quatre personnes qui se positionneront le moment venu aux quatre angles de la pyramide pour l'enflammer. Préalablement, un toast est porté à leur honneur en mairie où ils prononcent un discours de remerciement ; ceci sous le regard des frères de charité en tenue de cérémonie, de l'abbé en tenue civile, et des visiteurs endimanchés. À la suite de la réception en mairie, c'est au président du comité des fêtes – organisateur de l'ensemble des festivités gravitant autour de la cérémonie de la saint Clair – de recevoir les personnalités. Vers 21h une procession part de la mairie, emprunte la Grand-rue et traverse le Champ de Foire pour se diriger vers la salle des fêtes de la commune. On trouve en tête une fanfare, puis un cortège composé du maire, du président du comité des fêtes et des deux invités d'honneur. Suivent enfin les frères de charité accompagnés de l'abbé, puis le restant du public venu assister à la manifestation. Vers 22h, l'assemblée quitte la salle des Fêtes et se met en procession en direction de l'église paroissiale. Avec l'abbé, les frères de charité défilent en tête, arborent leur bannière et font sonner les tintenelles en se frayant un chemin dans la foule. Le cortège traverse le champ de Foire, passe devant le futur bûcher, circule dans le cimetière, et s'installe dans l'église où est donnée une messe. L'édifice étant trop étroit pour accueillir tous les fidèles, des haut-parleurs assurent la transmission aux personnes restées dehors. On doit souligner qu'au cours de notre investigation, l'imminence d'un orage a perturbé le déroulement habituel de la cérémonie. Il fut décidé d'annuler la messe pour protéger le cœur de la manifestation, l'embrasement du bûcher, et l'adapter à la perturbation atmosphérique. Celui-ci fut rapidement béni par l'abbé. Avant que l'orage n'éclate, les frères de Charité en ont accompli trois fois

le tour, sonnante les tintenelles, arborant leur bannière, brandissant le cierge saint-Clair dont la flamme sert à la mise à feu de la pyramide. Vers 23h, munis du cierge, le maire, le président du comité des fêtes et leurs deux invités ont allumé des bougies qui, disposées aux quatre coins du bûcher, l'ont instantanément embrasé. Face à l'orage, la saint Clair avait fait preuve de résilience.

Photographie 30 - La pyramide achevée

Crédit : Yann Leborgne, CréCET de Basse-Normandie, 2009



Le montage du bûcher s'achève un peu après l'heure du midi.

Photographie 31 – Pyramide renversée par le feu

Crédit : Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2009



L'embrasement du bûcher fait progressivement s'effondrer celui-ci sous son propre poids. Les brandons incandescents seront convoités par la foule. Ces morceaux seront placés sous les toits des maisons en guise de protection.

La richesse signifiante de la saint Clair est à la mesure de la complexité de cette manifestation. Cette pratique rituelle ne peut être dissociée des significations qui conduisent à la perpétuer sur la longue durée, et ce, même si les pratiques peuvent se transformer sensiblement – y compris dans l’immédiateté – dès lors que les évolutions ne portent pas atteinte à la structure symbolique du rituel. Il en va de l’usage de la tronçonneuse pour gagner temps et force pour certaines opérations, tandis seuls les outils traditionnels restent utilisés pour d’autres étapes. Les jours de préparation de la fête ont également changé ; tenant compte du temps présent, ils privilégient désormais les week-ends puisque les pratiquants sont des salariés travaillant surtout en ville. Cette flexibilité qui permet à la fête de la saint Clair d’intégrer les contraintes de la modernité comme des perturbations ponctuelles est un paramètre important de sa capacité à assurer sa pérennité. Ces transformations périphériques visent à protéger le cœur signifiant du rituel de la saint Clair. Il est à ce titre inscrit dans des lieux (la mairie, le champ de foire, la salle des fêtes, l’église) de la Haye-de-Routot qui se polarisent entièrement autour d’un même lieu, le bûcher, qui lui-même ne peut être dissocié des ifs millénaires. Les protocoles et les processions qui sont organisés le jour de la saint Clair entre la mairie, la salle des fêtes et l’église paroissiale montrent que ces lieux que sont les ifs et le bûcher sont territorialisés par la municipalité, le comité des fêtes et l’institution ecclésiastique. En étant surmonté d’une croix fleurie, le bûcher traduit la christianisation d’un rituel dont les fondements puisent vraisemblablement dans un lointain paganisme que les évangélistes chrétiens n’ont pu complètement soumettre.

Si le rappel du caractère chrétien du feu de saint Clair est aussi vivace, c’est peut-être parce que la portée symbolique du rituel conserve des caractères non chrétiens qui ne se sont pas éteints avec le temps. Une observation attentive du déroulement de la cérémonie indique qu’elle met d’abord en scène des cycles. On part de l’abattage du peuplier destiné à la construction du bûcher, vers le cassage des grumes, l’entreposage des bûches dans le cimetière sous la forme de pyramides inversées, jusqu’à la construction d’une pyramide de bois dans le champ de foire qui sera détruite le jour de la saint Clair. La dimension cyclique de la saint Clair manifeste

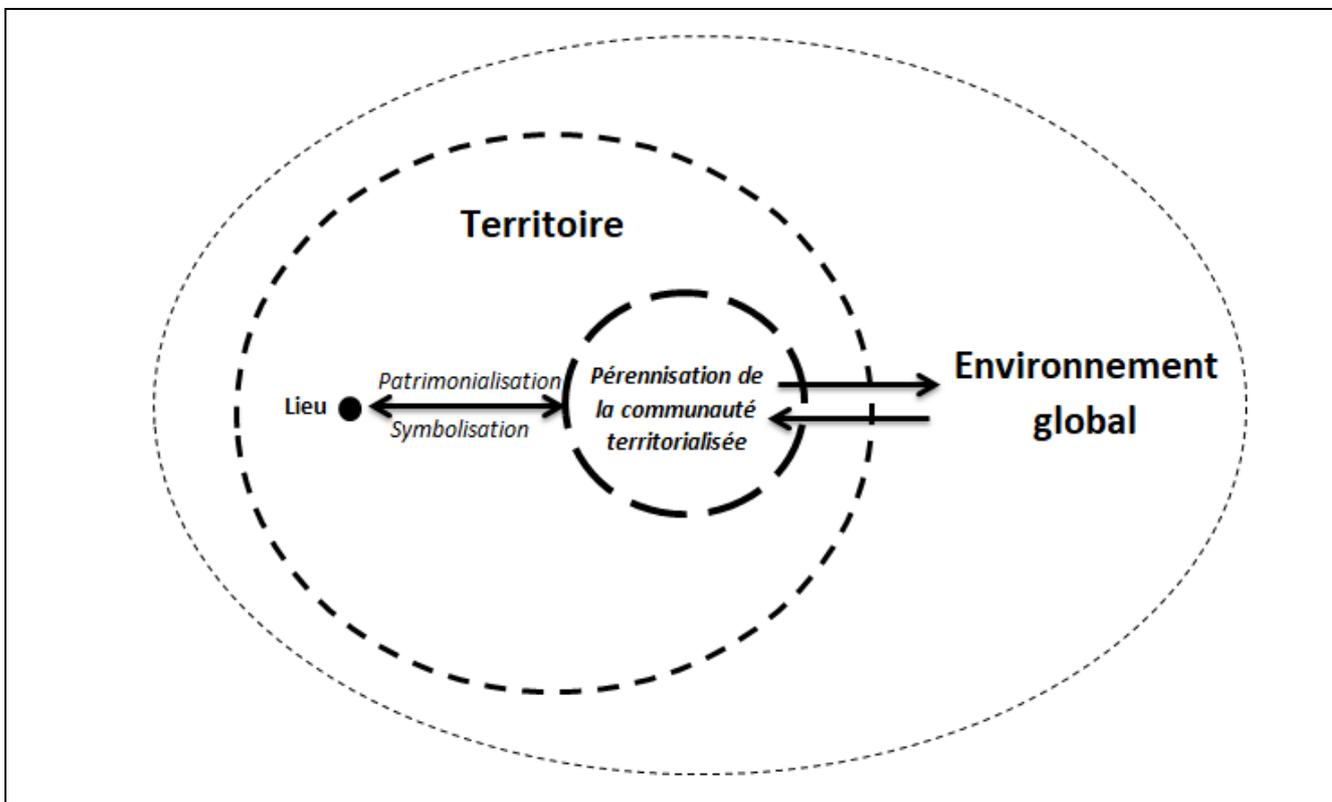
une rupture, une disparition, celle de la pyramide qui brûle, cependant que les ifs traduisent la permanence et le lien indéfectible et organique avec la terre.

La Haye-de Routot montre un exemple de relation ritualisée d'une société avec son territoire et, au-delà, son environnement. À la différence d'autres sites étudiés précédemment, aucune perturbation n'est ici clairement discernable par la société elle-même ; une perturbation créatrice du lieu qui serait marqueur d'une résilience, mais seulement sa trace à travers une pratique patrimonialisée. Cependant, à l'analyse, la perturbation apparaît à La Haye-de-Routot renvoyer à l'évolution courante de la société sur son territoire dans ses interactions avec son milieu, et au-delà avec son environnement ; une perturbation face à la menace de laquelle elle doit régulièrement restaurer sa pérennité. Cette restauration se manifeste à travers une symbolisation – patrimonialisation qui est la fête de la saint-clair (du nom de l'évangéliste de la contrée) qui exprime l'abattage d'un arbre, sa transformation en pyramide et sa destruction par le feu ; une perturbation que parvient à surmonter la société territorialisée et par laquelle elle assure sa pérennisation. Ici, la pérennisation de la société sur son territoire passe par sa relation à un lieu remarquable : les ifs. Le sentiment de sécurité ontologique procuré par la saint Clair est symbolisé par un autre rituel qu'il est possible d'observer. Lorsque bûcher s'effondre, la population participant à cette étape a pour coutume de recueillir des brandons incandescents que chacun placera sous son toit. Ces brandons sont censés protéger leur maison (leur territoire domestique) pendant l'année. Autre croyance : si la croix ne brûle pas, il n'y aura pas de guerre durant l'année à venir. La fête de la saint Clair se réfère ainsi au risque d'une perturbation.

Ces cas de croyances et de rites liés aux arbres en Normandie confirment l'importance des lieux, et particulièrement celle de la symbolisation des lieux, dans la capacité des individus et des sociétés territorialisés à assurer leur pérennité. Ces lieux que sont ici les arbres occupent une fonction centrale dans les contes, transmis de génération en génération, qui mettent en récit des perturbations et la façon dont elles sont surmontées. Ils participent de l'expression de phénomènes de résistance

(exemple d'Allouville), d'intégration de perturbations (au Pré d'Auge) générant des créations ou des re-créations (au Bas-Caumont). Ils sont associés à des rituels au travers desquels les hommes épousent et font corps avec les lieux autant qu'ils s'en détachent et s'en coupent (La Haye-de-Routot). À l'occasion de tels rituels où se dessinent des cycles, des destructions et des reconstructions, se manifestent des déterritorialisations et des reterritorialisations. Les hommes marquent des limites et des passages entre le dedans et le dehors (*figure 20*). Déployées dans l'espace, ces symbolisations restaurent leurs sentiments d'identité et de continuité d'existence.

Figure 20 - Symbolisation des lieux et résilience



Le schéma montre un emboîtement du lieu au territoire vers l'environnement global. Le passage de l'un à l'autre s'effectue par des expressions de territorialités dont la saint Clair, qui traduit une patrimonialisation – symbolisation, est un maillon. La patrimonialisation du lieu « arbre millénaire » est au cœur de la pérennisation de la société dans sa relation avec son extériorité.

Conclusion de la seconde partie

En s'inscrivant dans des endroits, des milieux et des environnements géographiques, les expressions du patrimoine culturel immatériel révèlent des résiliences. Ces résiliences se manifestent par des pratiques et des représentations patrimonialisées par lesquelles des individus et des collectifs territorialisés intègrent des perturbations locales ou globales pour sauvegarder leur pérennité. Le sentiment de continuité ne saurait se réduire seulement à l'idée de rester le même à travers le temps. Il procède de manifestations ritualisées qui permettent aux hommes de créer et recréer sans cesse des discontinuités entre leur intériorité et l'extériorité. Ils accèdent ainsi à la plus grande autonomie possible vis-à-vis de leur milieu⁶⁸.

Ces manifestations du patrimoine culturel immatériel se rattachent à des enjeux thérapeutiques tant au niveau des individus que des territoires. Au niveau des individus, des rites et croyances témoignent de rituels de guérison pour soigner les maladies des humains. Au niveau des territoires, les contes associés expriment des résiliences devant des perturbations qui menacent de disparition les symboles des communautés enracinées dans leur terre. Certaines pratiques festives participent du renouvellement du corps social territorialisé, comme à La Haye-de-Routot. S'instaure un seuil entre l'intériorité et l'extériorité, entre soi et l'autre. Le rôle thérapeutique du patrimoine transparait aussi dans les projets mémoriels⁶⁹. Ces reconnaissances patrimoniales se sont accompagnées de créations scientifiques et artistiques traduisant des traumatismes en passe d'être surmontés. La patrimonialisation de l'immatérialité culturelle s'inscrit ainsi dans le champ de pratiques ritualisées où siègent des résiliences multiples. On retrouve parfaitement celles-ci dans les hôpitaux, territoires de soins, où les patients (y compris lorsqu'ils sont décédés) sont

⁶⁸ À Gonfreville l'Orcher comme à Évreux il s'est agi de surmonter, par des expressions mémorielles, les destructions physiques du territoire. Mais ces perturbations peuvent être aussi bien sociales, qu'économiques ou politiques. Au fond, dès lors que les individus et des collectifs doivent faire face à une insécurité ontologique, leur capacité à symboliser la menace peut prendre la forme de patrimonialisations de pratiques et de représentations sociales. Les réponses aux perturbations peuvent faire naître des projets patrimoniaux dans des dynamiques multiscalaires.

⁶⁹ À Gonfreville l'Orcher et Évreux, la verbalisation des traumatismes territoriaux est allée dans le sens de l'acceptation d'une perte et d'une reconstruction d'auto-estimes individuelles et collectives.

pris en charge pour restaurer et libérer leur « corps-territoire », incluant dans le même temps un apaisement du corps familial.

Ces résiliences mobilisent puissamment l'espace et ses lieux. Les patrimoines mémoriels à Évreux et Gonfreville l'Orcher dévoilent des récits où ils sont impliqués dans la symbolisation des traumatismes⁷⁰. Ainsi, l'espace et les lieux sont investis de sens dans un travail où l'imaginaire se marie avec la remémoration du passé. Un phénomène comparable peut être mis en évidence quand on s'attache à une analyse des contes liés aux arbres remarquables. Portés et transmis cette fois par des groupes dont ils traduisent la capacité à assurer leur pérennité, ils mettent en scène des lieux où sont projetées des productions imaginaires et symboliques. Ceci ne s'exprime pas seulement via des récits mais également par des pratiques sociales rituelles qui épousent des formes spatiales. Au fond, tout se passe comme si, pour survenir, la résilience devait absolument s'appuyer sur une géographie. La troisième partie est consacrée à cette géographicité de la résilience.

⁷⁰ Ainsi en va-t-il du témoignage de cette femme qui a retracé « son » bombardement d'Évreux en suivant un parcours entre sa chambre d'enfant dans la maison parentale, l'effondrement de l'enceinte de cette maison, sa paralysie sous les décombres, et sa remise sur pied aidée par des hommes de la ville. Un autre témoin du bombardement d'Évreux l'assimile dans ses souvenirs à une violation de l'intimité ; un viol que symbolise à ses yeux les immeubles éventrés laissant apparaître des espaces domestiques habituellement cachés aux regards.

3. Troisième partie. Le « PCI » : des lieux matriciels médiateurs entre géographicité et territorialité

Le patrimoine culturel immatériel, associé aux notions de territorialité et de résilience, dévoile le caractère géographique de cette dernière (*Cf. seconde partie*). La résilience se nourrit des lieux au travers de territorialisations procédant de symbolisations par lesquelles les individus et les sociétés intègrent et dépassent des perturbations constituant des menaces ontologiques. Entre géographicité et territorialité, ils parviennent à sauvegarder un sentiment de continuité d'existence ; les endroits, lieux et milieux étant investis d'un fonctionnement médiateur et d'un positionnement médian. Une approche de la résilience amène donc à ce qui fonde la relation existentielle des hommes à la Terre. Il s'agit d'une géographicité qui tend à expliquer ce pourquoi des contes et des pratiques rituelles ou festives se nouent en certains lieux remarquables investis d'un pouvoir. La résilience épouse des géographies particulières suivant une correspondance entre des formes spatiales et les processus qu'elle met en œuvre. Les arbres sacrés sont devenus de tels lieux remarquables. De mêmes, les hôpitaux qui se structurent de façon à ce que leurs services prennent le nom de parties d'un corps humain, de moments de l'existence ou de pathologies. Ils ne sont pas localisés n'importe où.   Rouen, Caen ou Angers les sites principaux sont inscrits dans une géographie symbolique qui met en scène l'intériorité et l'extériorité urbaine, les figures du château et de l'enceinte de la ville (donc, du territoire)⁷¹. L'acte du soin dont découle une éventuelle guérison est effectivement l'expression d'une puissance qui se veut libératrice. D'une échelle à l'autre, la géographicité hospitalière se mue en une territorialité incluant le corps individuel dans un corps soignant. Les hommes faisant corps avec un territoire englobant, ses lieux et son environnement, leur résilience surgit d'une médiance. L'immatérialité patrimoniale répond à cette même idée. Faite de pratiques ritualisées et de valeurs, elle est une façon d'habiter la Terre du local jusqu'au global en

⁷¹ Voir en annexe.

soignant l'œcoumène. Ne serait-ce pas l'une des visées inconscientes de la convention Unesco ?

Cette troisième partie s'appuie sur un nouvel exemple hospitalier, sur celui de la dentelle d'Alençon et du Mont Saint-Michel, pour montrer que les résiliences traduites par les expressions du « PCI » peuvent être appréhendées à travers la géographicité, la médiance et la territorialité. La géographicité est aussi l'expérience ontologique première et intime que l'homme entretient avec la Terre ; elle désigne, selon Louis Dupont (2008), « *la manière de vivre l'espace* ». Introduite par Augustin Berque en 1985⁷², la médiance insiste sur la façon dont les hommes font corps avec un milieu qui pour eux fait sens ; la relation de l'un à l'autre étant assurée par des « *trajectories* » où sujets et objets, mais aussi int riorit s et ext riorit s, ne peuvent être totalement séparés. Les notions de « médiance » et de « trajection » permettent de mieux comprendre comment le patrimoine culturel immatériel dans son lien avec la résilience assure un passage entre géographicité et territorialité. Elles montrent également en quoi la territorialité intervient dans les créations et les recr ations qui sont des marqueurs majeurs de la capacité des individus et des sociétés territorialisés à assurer leur pérennité.

3.1. Entre géographicité et territorialité, la résilience ?

Par la sauvegarde des sentiments d'identité et de continuité d'existence, le patrimoine culturel immatériel procède de deux mouvements qui peuvent apparaître opposés : l'attachement et le détachement.

En épousant l'espace et ses formes de pratiques et représentations dotées d'une valeur ontologique, le patrimoine culturel immatériel inscrit durablement dans des lieux interroge autant la géographicité que la territorialité. La géographicité est une notion déjà ancienne en géographie puisqu'elle a été introduite par Eric Dardel en 1952 dans le fil de son ouvrage « *L'Homme et la Terre* ». Après être passée

⁷² BERQUE [2009] p.22

quasiment inaperçue à l'époque, elle a été redécouverte dans la seconde partie des années 1970 à mesure que s'est développée une géographie humaniste inspirée de la phénoménologie (Bédard, 2011)⁷³. En désignant la relation existentielle que les hommes entretiennent avec la terre, la géographicit   pr  sente la particularit   – et d'aucun assurent aussi « l'inconv  nient » - d'  tre si proche du sens accord      la territorialit   que des auteurs constatent qu'on les confond parfois (Schmitz, 2000)⁷⁴, au point qu'on puisse s'interroger sur l'int  r  t de l'emploi de deux terminologies (Veschambre, Ripoll, 2002). Elles se distinguent n  anmoins sous un aspect central. Tandis que la territorialit   rel  ve du rapport existentiel au *territoire*, la g  ographicit   ram  ne    la *terre*. D  signant, un lien primaire (Di M  o, 2004)⁷⁵ que l'  tre humain nourrit avec le milieu terrestre, elle pourrait   tre abord  e comme   tant ce qui existe avant que l'homme n'acc  de    la territorialit   et au territoire ; un pr  lude    sa capacit      contr  ler et transformer son milieu pour assurer sa p  rennit  . Le patrimoine culturel immat  riel, dans sa proximit   avec la r  silience, semble propice    l'appr  hension d'un tel passage de la g  ographicit      la territorialit  . On pourrait ainsi dire de ce patrimoine culturel qu'il traduirait une r  silience de la g  ographicit   la transformant en une territorialit   productrice de territoire.

La notion de « m  diance » est issue de la g  ographie m  sologique qui pose la question de l'  tre, de l'endroit, du lieu et du milieu du point de vue de l'articulation des   chelles et de leurs entre-deux. Conceptualis  e par Augustin Berque au milieu des ann  es 1980, invent  e d'apr  s une influence heidegg  rienne par le philosophe japonais Watsuji au d  but du XX  me si  cle sous le terme « *fudosei* », elle   claire la relation existentielle de l'homme    son milieu. Bien que proche de la g  ographicit   au sens d'  ric Dardel, elle tend    d  passer celle-ci en se concevant par rapport    l'existence d'un couplage spatial dynamique entre le « *corps animal* » de l'homme et son « *corps m  dial* ». Ce « *corps m  dial* » de l'homme, de caract  re « *eco-technico-symbolique* » (Berque, 2005) renvoie    l'id  e selon laquelle l'hominisation de notre esp  ce « *a   merg   par une ext  riorisation de certaines fonctions du corps animal en*

⁷³ B  DARD [2011] p.282

⁷⁴ SCHMITZ [2000] p. 32

⁷⁵ DI MEO [2004] p.201

un corps social ». Ce mouvement qu'Augustin Berque nomme « *trajection* » opère en chacun de nous. Il tend à travers le développement de nos systèmes techniques à projeter notre corps dans le monde au-delà de ses limites organiques (c'est la « *cosmisation de l'être* »), tandis nos systèmes symboliques par nos représentations rapatrient le monde dans notre corps (il y a dans ce cas « *somatization du monde* ») (Berque, 2010a)⁷⁶.

Ce couplage dynamique et concret avec le milieu induit pour l'homme la dimension évolutive d'un « devenir ». Augustin Berque rappelle à ce propos que le « concret » ramène à « *cum* » (ensemble) et « *crescere* » (croître)⁷⁷. Ainsi, la notion de médiance introduit-elle la figure d'une matrice par laquelle naissent les hommes. Sa correspondance spatiale ontologique, nous dit le même auteur, réside dans deux positions différentes – mais complémentaires – qu'il désigne sous l'appellation de « *Topos* » et de « *Chôra* ». Le « *Topos* » est le lieu de notre corporéité animale, fermée, réductible à l'existence organique, strictement bornée par la mort. Quant au « corps médial », milieu ouvert, il peut être identifié à la « *Chôra* » que Platon dans *La Timée* assimilait tout à la fois à une empreinte et à une mère. Ce milieu porte alors « *l'être vers la vie* » (Berque, 2008)⁷⁸.

Le patrimoine culturel immatériel se déploie dans un espace et dans des lieux avec lesquels les hommes font corps. On perçoit ici l'utilité de la notion de médiance. Dans la mesure où ce patrimoine procède de la sauvegarde d'un sentiment d'identité et de continuité d'existence, il relève autant du « *Topos* » que de la « *Chôra* ». Il traduit l'attachement des individus et des sociétés à une terre autant que leur cosmisation. De plus, la trajection entre les hommes, leur concrétude organique, corporelle et terrestre, relève d'interactions ritualisées avec des lieux et un milieu qui permettent d'accéder à la plus grande autonomie possible. On reconnaît ici une figure matricielle faisant passer d'un rapport primaire à la Terre, une géographicité au sens d'Éric Dardel, vers une territorialité marquant l'espace de son empreinte. Ces interactions avec l'extériorité étant incessantes, prises dans une dynamique trajective

⁷⁶ BERQUE [2010] p.24

⁷⁷ Ibid. p.21

⁷⁸ BERQUE [2008] p.29

perpétuelle, les lieux du patrimoine culturel immatériel peuvent continuer d'exister tout en se transformant par l'intégration des données nouvelles d'un milieu éminemment évolutif. Leur résilience s'allie à la médiance. Comme le souligne Augustin Berque (2008b)⁷⁹, depuis des millénaires les systèmes symboliques constituent pour l'humanité des corps médiaux capables de survivre « *à la mort du corps animal* ». On émet ainsi l'idée selon laquelle l'immatérialité patrimoniale participe de la résilience même de l'humanité.

3.2. L'hôpital, lieu de la médiance en chirurgie cardiaque

Le patrimoine culturel immatériel s'exprime aux échelles micro-géographiques, méso-géographiques et macro-géographiques, avec toutes les nuances intermédiaires. À l'échelle méso géographique, un hôpital peut s'assimiler à un vaste *corps-territoire* soignant. Il est doté d'une extériorité, d'une intériorité et d'une périphérie structurée autour d'éléments centraux. Dans son fonctionnement, l'hôpital distingue ce qui lui est intérieur de ce qui lui est extérieur, au point de leur attribuer des valeurs différentes : ce qui est intérieur, « au cœur », est doté d'un prestige plus grand que ce qui tend vers les marges. À l'échelle micro-géographique, l'image valorisante dont bénéficie traditionnellement au sein de la communauté hospitalière la profession de chirurgien cardiaque procède de cette même différenciation entre centre et périphérie. Tout semble se passer comme si ces praticiens jouissaient d'un haut niveau de reconnaissance parce qu'ils accèdent et sont en contact direct avec cet organe singulier qu'est le cœur de l'homme. Comme si, par percolation, la position symbolique de ces chirurgiens était nourrie de cette relation qu'ils entretiennent au travers de leurs interventions avec le siège des pulsations de la vie : « *C'est quelque chose qui bat. Quand on ouvre le thorax pour la première fois, c'est quelque chose !* » dit à ce propos le Pr. De Brux, praticien au CHU d'Angers. Ce n'est pas la symbolique émotionnelle du cœur, celle qui en fit autrefois « *le siège de l'âme* », qui poussa l'ancien étudiant en médecine vers cette discipline. Au contraire, il explique sa décision par une « *révélation* » qui aurait motivé son

⁷⁹ Ibid. p.27

engagement : ce futur chirurgien conçut les interventions sur le cœur comme étant avant tout des exercices « carrés » sur un organe qu'il caractérise lui-même comme ayant un fonctionnement particulièrement « clair » et « cadré » (citation 8).

Citation 8 - Une révélation pour la cardiologie

« (...) Lors d'un stage (...) d'étudiant en médecine, j'ai fait un stage en cardiologie. La cardiologie m'a beaucoup intéressé car c'est une discipline qui est très carrée : il y a le côté électrique avec la conduction, le côté hémodynamique, le côté...etc... enfin bon...C'est très bien cadré et ça m'a beaucoup plu. Je me suis alors dit que j'allais faire de la cardiologie.

Plus tard, en tant qu'étudiant en médecine, j'ai alors fait un stage en chirurgie cardiaque à l'hôpital Laennec à Paris. Là, ça a été un peu la révélation. »

Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

De prime abord, cette caractérisation du cœur assimilé à un *cadre clair* peut apparaître surprenante. Métaphoriquement central, cet organe est volontiers associé à un registre spirituel profond, insaisissable par aucun cadrage : « *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point* », assurait Blaise Pascal⁸⁰. Néanmoins, le récit du Pr. De Brux montre aussi en quoi son choix de s'orienter vers cette chirurgie prend sens dans la mesure où cet homme se reconnaît comme étant doté d'un *esprit « carré »* qui « *aime les choses claires* ». Ainsi le chirurgien met-il ici en lumière une correspondance *sensible* entre son exercice professionnel et des dispositions de son « cœur » ; celles de son *intérieurité*, non-maitrisable, où résiderait son Être profond. C'est en cela que la chirurgie cardiaque lui apparut comme une *révélation*.

La chirurgie cardiaque fit écho aux ressorts intimes du jeune médecin qui la découvrit au cours de ses études. Ceci n'est pas sans rejoindre l'idée d'une « *vocation* », où l'engagement dans une activité répond à un *appel* de l'intérieur, du « cœur », ou de ce que d'aucun désigneraient « du divin ». Car on ne saurait occulter l'étroitesse des relations existant dans la tradition chrétienne entre le cœur et l'idée du divin. C'est peut-être d'ailleurs ce rapport inconsciemment formulé qu'on peut reconnaître dans l'évocation du cadre « clair » (« *le cœur, c'est clair* ») exprimée dans

⁸⁰ In « Pensées » (1670)

son récit par le Pr. De Brux, liant cet organe à la lumière. Cet aspect explique peut-être aussi en partie l'image prestigieuse dont sont dotés ces chirurgiens dans la communauté hospitalière. Par leur contact privilégié avec le cœur, ils auraient un peu à voir avec des thaumaturges intercédant auprès du divin pour sauvegarder la vie des hommes. Une position symbolique dangereuse lorsque, justement, chez certains praticiens, le fait d'être chirurgien cardiaque leur « monte à la tête ». Se distinguant toutefois de ceux dont l'*égocentrisme* se nourrit d'une intimité relationnelle avec le Cœur⁸¹, le Pr. De Brux se place dans une position d'humilité. Il se présente comme quelqu'un ayant toujours aimé « l'activité manuelle ». Ainsi, le cœur devient un objet extérieur sur lequel le chirurgien peut travailler avec distance. Il est vrai que le praticien ne préside pas à la régénération de l'organe : il déploie une *technicité* devant permettre de résoudre ses dysfonctionnements. Une dimension pragmatique que décrit avec beaucoup de simplicité le chirurgien au point qu'elle lui rappelle son amour du « *bricolage* ». Le praticien ne saurait ici se confondre avec Dieu. Si toutes les opérations sont réfléchies, « c'est quand même [son] *cerveau qui fait marcher ses mains* » ; le chirurgien cardiaque est avant tout un homme parmi ses semblables.

Citation 9 - Un organe très carré

« L'activité même de chirurgien, c'est une activité manuelle. J'ai toujours aimé bricoler...Mais les mains, c'est quand même le cerveau qui les fait marcher ! Moi, j'ai un esprit assez carré, j'aime les choses qui sont claires. Et le cœur, c'est clair !

Il y a trois choses qui font marcher le cœur : l'électricité parce qu'il y a un automatisme cardiaque. C'est l'électricité du cœur. Il y a aussi le sang qui circule. C'est un peu « l'eau ». Et le sang est oxygéné par des gaz. Donc : c'est l'eau, le gaz, l'électricité. Il y a trois compartiments comme cela qui se rencontrent au niveau du cœur et des poumons et qui fonctionnent de manière harmonieuse. Et quand il y a une défaillance quelconque, on essaie de régler le problème. Pas uniquement par la chirurgie, mais c'est la chirurgie qui m'intéresse. Et voilà ce qui m'intéresse dans le cœur ! (...) »

Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

⁸¹ La majuscule est ici voulue.

Le cadre *clair* évoqué par le Pr. De Brux pour décrire le cœur, qui correspond selon lui à son *esprit carré*, est une façon de souligner le caractère technique de sa profession au regard d'un organe assimilé aux dimensions immatérielles, idéelles et spirituelles. Cette même dualité s'observe pour ce qui concerne le positionnement symbolique des chirurgiens cardiaques : ceux-ci sont porteurs de connaissances médicales pointues ; ils entrent en contact privilégié avec le siège des pulsations de la vie, et finalement avec *le merveilleux* de ce phénomène biologique. Mais en même temps, ils exercent une profession de réflexions, de gestes et d'actes précis sur un organe concret et organisé. Ils sont ramenés sur Terre, en tant qu'hommes parmi les hommes, par des conditions organiques, matérielles et relationnelles dont ils ne peuvent s'abstraire. Ceci s'accompagne d'une *d'extériorisation* du cœur : depuis les aspirations personnelles de l'étudiant en médecine décidant de s'engager dans la chirurgie cardiaque, jusqu'au chirurgien pour lequel l'organe est devenu un objet au fonctionnement intelligible et qu'il peut opérer, on observe un *élargissement de l'espace* de l'intime et du privé vers le public. L'usage par le Pr. De Brux de l'analogie de « *l'eau, du gaz et de l'électricité* » est significative (*citation 9*). Le système cardiovasculaire est assimilé à un réseau domestique qui rend habitable un logement et permet l'existence d'un *cadre pour vivre*. Cette analogie illustre la place du cœur dans *un corps qui est aussi un territoire* irrigué par un réseau vasculaire et sa pompe. Elle signifie aussi un changement d'échelle du corps privé vers le territoire d'un collectif ; c'est-à-dire, du local au global.

Citation 10 - Du cœur au bloc opératoire

« Ce n'est pas une chirurgie qu'on fait tout seul. Ce n'est pas le chirurgien qui fait tout : c'est une équipe. J'insiste beaucoup là-dessus auprès des équipes. On ne peut pas faire de la chirurgie cardiaque comme ça, dans son coin. Ça ne marche pas. Il faut des aides, des chirurgiens avec qui on travaille, en qui on puisse avoir confiance. Au bloc opératoire il faut aussi avoir des anesthésistes. Il faut aussi avoir à ses côtés une profession qui n'est pas très bien connue : celle de perfusionniste. Le « pompiste » qui s'occupe de la machine cœur-poumon artificiel. Et ce trio là, au bloc opératoire, il est indissociable.

Il est obligé...enfin, il faut qu'ils travaillent ensemble. Parce qu'il y a des interactions entre les trois : le chirurgien [d'abord] qui opère, mais qui doit connaître bien la circulation extracorporelle, mais aussi l'hémodynamique (la circulation du sang, les pressions etc.), l'hématose (c'est-à-dire l'oxygénation du sang) et avoir des notions de ventilation des poumons, etc... Et au sein de ce trio-là, il y a des interactions en permanence entre eux. Les problèmes – quand il y en a – surviennent quand il y a, soit une mauvaise compréhension, soit des tensions entre les trois professions. »

Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

Ce changement d'échelle géographique est bien traduit le Pr. De Brux lorsqu'il tient à souligner que la chirurgie cardiaque « *n'est pas une chirurgie qu'on fait seul* ». Il s'agit d'un travail *en équipe* où l'acte opératoire du chirurgien est indissociable de ses collaborateurs, et notamment de ce *trio* qu'il forme avec l'anesthésiste et le perfusionniste. Pendant que le chirurgien opère l'organe, l'anesthésiste s'occupe des volumes de liquides et de gaz qui circulent, et le perfusionniste veille à une machine où passe en s'oxygénant le sang du patient. Au final, le Pr. De Brux en vient à estimer que le succès d'une opération dépend en bonne partie de la qualité des interactions entre ces collaborateurs centraux. Une mésentente ou une mauvaise compréhension entre eux pourraient en hypothéquer le succès. D'après son récit, bien que le chirurgien effectue lui-même l'acte chirurgical au travers de ses mains et instruments, ses actes en contact direct avec le cœur ne sauraient être les manifestations de ses seules volontés : ils relèvent également d'un système de relations complexes entre collaborateurs qui, bien que n'étant pas tous en contact direct avec l'organe, doivent trouver ensemble une *harmonie* pour que le chirurgien puisse opérer au bénéfice du patient.

Une correspondance se dessine entre, d'une part le cœur organique avec les « *trois éléments* » qui s'y rencontrent et interagissent ; et d'autre part « *le trio* » qui doit fonctionner sans discordance durant l'acte opératoire. Le récit du Pr. De Brux, montre que le système cardiovasculaire s'extériorisant du corps individuel tend à se transformer en des relations sociales, où chaque Être habite une fonction affiliée à l'un des éléments du cœur en interaction. Tandis que le chirurgien intervient sur le

cadre organique, ses collaborateurs au sein du bloc sont identifiés aux flux qui circulent ; fussent-ils sanguins, gazeux, électriques ou flux de chaleur. Ils reproduisent ainsi une circulation extracorporelle qui ne peut être réduite à son appareillage. Elle se révèle être aussi une structure de relations interpersonnelles ; une vascularité aussi sociale, que technique et symbolique (*citation 11*).

Citation 11 - De l'organe aux hommes

« [Le cœur], c'est un trio. Le trio du bloc opératoire est un peu la même chose, mais c'est un peu décalé. Parce que l'anesthésiste s'occupe des gaz, de la volémie (c'est-à-dire de la quantité de liquide que l'on met ; parce qu'on met des perfusions, du sang, etc...). De l'autre côté du champ opératoire, l'anesthésiste est à la tête du patient. Du côté droit du malade, il y a les opérateurs. Et juste immédiatement en arrière, il y a le « pompiste », [c'est-à-dire] le perfusionniste qui s'occupe de la machine cœur-poumons. Lui aussi est en rapport avec « l'eau », c'est-à-dire le sang qui tourne avec les tubes dans sa machine ; mais aussi avec les gaz puisque c'est lui qui oxygène le sang ; et il y a une autre arrivée d'eau (c'est de l'eau cette fois-ci) qui arrive pour refroidir ou réchauffer le sang.

Alors franchement, c'est un tout ! »

Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

Ces remarques font percevoir l'existence d'un continuum du cœur vers le bloc opératoire. Ce dernier transparait comme étant la réplique extracorporelle du système cardiovasculaire. Ce « bloc-cœur » s'assimile à un cadre territorial, alimenté en énergie et structuré de flux relationnels, qu'incarne un chirurgien soucieux que ne s'y produisent des discordances menaçant son fonctionnement. Il en irait de la qualité de l'opération menée sur le cœur du patient. Ceci conduit à avancer que *l'harmonie* évoquée dans son récit par le Pr. De Brux ne désigne pas simplement un relationnel pacifié. Elle signifie également une rythmique qui serait celle du « bloc-cœur » à travers toutes les interactions sociales qui s'y jouent au cours de l'opération qu'orchestre le chirurgien. Elle renvoie à un rythme de battements et de pulsations qui, bien que rappelant par analogie le cœur dans son fonctionnement organique, impulsent et entretiennent une circulation vitale vers toutes les dimensions et

échelles spatiales du territoire humain. Un tel déploiement du cœur vers l'extérieur ne se borne pas au seul bloc opératoire. Il s'étend jusqu'au Service de soins. C'est d'ailleurs à ce titre que le Pr. De Brux insiste sur l'importance du travail en équipe à l'échelle de son service ; bien qu'il reconnaisse celui-ci plus difficile à pratiquer que la chirurgie elle-même. Ce travail d'équipe renvoie « au cœur » selon une acception non-mécaniste. Il s'agit de favoriser une « *bonne ambiance* » de travail ; une atmosphère où « *les gens sont contents de travailler avec vous* ». Le chef doit faire en sorte que *son territoire demeure un cadre de sérénité* dans un environnement hospitalier « *anxiogène* ». Il s'agit de sauvegarder une *harmonie intérieure* par-delà les perturbations d'un monde hospitalier « *stressant* » (citation 12).

Citation 12 - Préserver l'équipe et le patient des perturbations extérieures

« Je voudrais [surtout] revenir sur l'organisation d'un service. Car je crois que le plus difficile, ça ne concerne pas le métier de chirurgien : c'est le travail en équipe.

L'hôpital c'est anxigène, c'est stressant. (...). C'est [donc] très important qu'il y ait une atmosphère de travail où les gens sont contents de travailler avec vous. Ça commence avec l'aide-soignante, en passant par l'infirmière, le cadre infirmier (...)...Qu'il y ait une bonne ambiance, ça bénéficie au malade. Lorsqu'il y a une ambiance délétère où les gens se tirent dans les pattes, c'est le malade qui en pâtit. (...) »

Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

L'enjeu est la qualité des soins accordés aux patients. La tâche est délicate tant l'harmonie de l'ensemble dépend d'une capacité à pouvoir faire cohabiter au sein d'un même territoire des individualités et des professions différentes. Comme le souligne le Pr. De Brux, le moindre changement peut déstabiliser l'équipe : le départ d'un collaborateur, l'arrivée d'un autre, le changement (même saisonnier) du volume et de l'organisation travail, des événements privés. En outre, des collaborations peuvent-être rendues difficiles dans le contexte d'une chirurgie où les « égos » sont enclins à s'affirmer. Or, tout conflit au sein du Service (au sens d'une *rupture de l'harmonie*) est susceptible de se répercuter de proche en proche sur toutes ses autres activités : un problème chez les infirmières peut aussi en devenir un chez les

chirurgiens, jusqu'à se propager vers l'organisation du bloc où l'opération se retrouve impactée. C'est pourquoi, afin de désamorcer ce qui risquerait de *troubler* le fonctionnement de l'ensemble, et surtout sauvegarder la capacité du service à soigner le cœur des patients qu'il accueille, le chirurgien à sa tête se montre soucieux de préserver la stabilité de son territoire en y prévenant les conflits. Il doit y éviter absolument la discorde.

Citation 13 - Savoir dépasser les conflits

« Il y aura toujours des petits problèmes, des accrochages ou des choses comme ça, mais il faut éviter de cristalliser les défauts des gens. Il faut travailler avec leurs qualités et faire avec leurs défauts. Car moi aussi j'ai plein de défauts (...) Et je n'aime pas trop les conflits. Travailler dans le conflit, ce n'est franchement pas positif. (...) On ne peut pas travailler dans le conflit. Si on travaille dans le conflit, quelle que soit la cause du conflit ou l'endroit où le conflit a lieu, ça ne va pas trop. Par imbibition, ça gagne dans les autres secteurs : un problème entre les infirmières du service, ça va gagner les chirurgiens et ça va aussi gagner le bloc...enfin, l'organisation du bloc. Donc, il faut essayer d'être vigilant... (...) C'est très connu : il peut y avoir un malaise au travail dans l'hôpital. Donc, un des rôles très importants du chef de service est de faire en sorte que les gens qui travaillent avec lui prennent leur place ; qu'ils comprennent qu'il y a du travail pour tout le monde...

« Parfois un nouvel arrivant change un équilibre qui s'était créé au cours du temps ; et ça déstabilise l'équipe. Mon rôle, c'est d'arriver à retrouver un équilibre (...)

Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

Ces observations traduisent l'existence d'une correspondance entre la rythmique du cœur, celle du bloc et celle du service de soins en tant que territoire du chirurgien qui se situe à sa tête. À chacune de ces échelles géographiques, les éléments se rencontrent et doivent s'associer de façon harmonieuse afin que l'organisme formé puisse continuer de fonctionner en irriguant des ensembles relationnels organiques, humains et sociaux plus globaux. Ainsi, depuis le cœur vers le service, de l'intérieur vers l'extérieur, se trouve révélé un système de relations partant de l'organe et sa réalité biologique vers ce qui fait que chaque Être est

humain car lié à d'autres Êtres humains. On retrouve ici une dimension religieuse de la cardiologie... On reconnaît aussi l'association entre le cœur et une instance tirant vers le global, l'universel et le lumineux. Métaphoriquement, il s'agirait du « divin » : « *le cœur, c'est clair* » nous a rappelé le Pr De Brux. Au-delà, son récit signifie l'ouverture qui caractérise sa pratique professionnelle. Une ouverture qui ne saurait se restreindre à l'incision chirurgicale qu'il exerce pour atteindre le cœur des patients. Elle est une ouverture vers le bloc et le service vis-à-vis desquels ce chef de service entre en résonance avec les harmonies humaines et relationnelles qui s'y jouent. Il doit avoir une *écoute qui opère*. Car c'est de cette *écoute* que doit surgir l'entente et la sérénité propices à la bonne qualité des soins.

Citation 14 - Le cœur et l'écoute

« Parfois j'ai l'impression d'être le bureau des pleurs. Mais il faut écouter les gens. Ma porte est toujours ouverte (...). J'ai souvenir à plusieurs reprises qu'une aide-soignante ou une infirmière vienne m'exposer leurs soucis. Ça peut être des soucis de service comme des soucis personnels...Parce que je pense que j'ai une bonne écoute... »

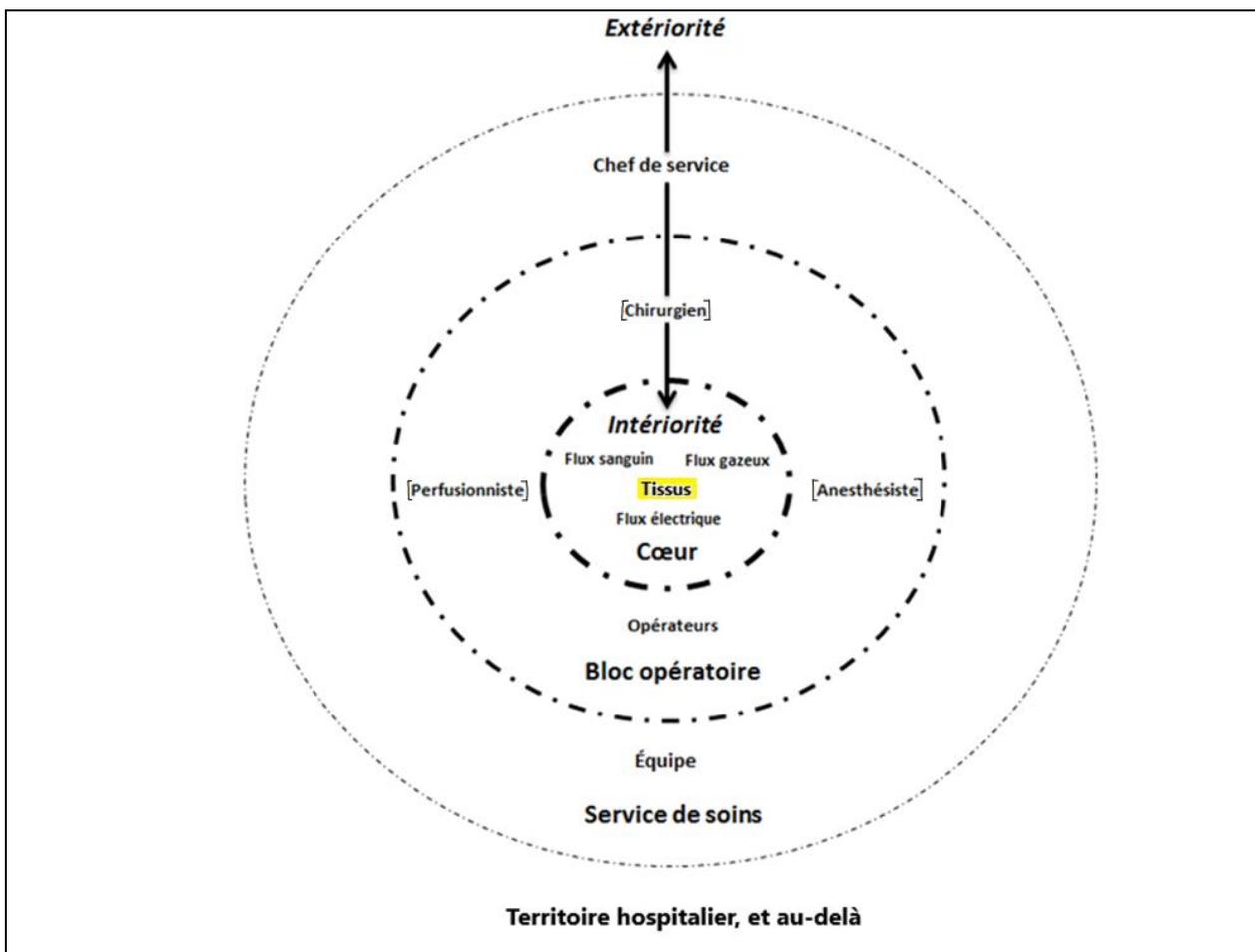
Professeur Jean-Louis De Brux, chirurgien, chef du service cardiologie du CHU d'Angers

L'expérience spatiale fondamentale du chef de service qui s'est reconnu, dès ses études de médecine, dans un organe dont il a fait sa compétence renvoie à la géographicité. On perçoit bien ici une correspondance entre l'univers psychique du chirurgien et une spatialité organique, le cœur, en tant que lieu qu'il a appris à soigner. Chez ce praticien peut être identifiée une géographicité de la cardiologie qui a pu précéder – d'où son sentiment d'avoir pu vivre une « *révélation* » au cours de ses études - son épanouissement en tant que chirurgien.

Le témoignage de ce praticien entre dans le champ d'un patrimoine dans la mesure où il vise à affirmer et à transmettre le sens de son action et de sa conception de la conduite d'un service de chirurgie. Celles-ci sont bien entendu centrées sur le soin du cœur du patient. Ce mouvement mobilise non seulement le geste opératoire individuel du chirurgien, mais aussi toutes les pratiques d'une équipe comprenant autant celles à l'œuvre au sein du bloc que celles du service dans sa globalité. Ces

pratiques, tout à la fois d'ordre technique et à forte charge symbolique, mettent en correspondance le cœur, en tant qu'entité biologique, renvoyant l'homme à son animalité, avec l'ensemble social humain agissant autour et sur lui (figure 21). L'expression « le cœur, c'est clair » traduit autant le fonctionnement tangible et palpable de la pompe cardiaque qu'un esprit lumineux animant un collectif devant s'entendre, dépasser ses propres conflits, pour atteindre une harmonie qui permet le soin de l'organe pour que ses battements redeviennent harmonieux. Le cœur du patient renvoie ainsi à celui de la communauté soignante. Le soin s'inscrit dans le dépassement de toutes les dichotomies entre l'homme et l'animal, l'organique et le spirituel, le faire et l'écoute. Il dévoile une médiane au sens que lui accorde Augustin Berque. Il est un acte territorial orchestré par le cardiologue chef de service.

Figure 21 - Médiane en chirurgie cardiaque, du micro au macro



Les propos de ce chirurgien mettent en lumière plusieurs processus de résilience emboîtés. Il y a d'abord le sien propre, à travers le devenir de l'étudiant en médecine qu'il fut et qui sut développer sa géographicité cardiaque pour s'épanouir en chirurgien capable d'opérer le cœur d'autrui. Il est aujourd'hui responsable d'un service dont il œuvre autant à la résilience face aux perturbations de l'hôpital (lieu de « *malaises* » au travail) qu'à celles de son service où les conflits internes peuvent nuire aux soins des patients qui, eux-mêmes, sont accueillis dans son service pour surmonter leurs pathologies du cœur. La résilience apparaît se jouer dans des effets d'échelles entre géographicité, médiance et territorialité.

3.3. Une figure matricielle de la territorialité. La dentelle d'Alençon

Point et réseau, voilà deux termes-clefs du savoir-faire dentelier qui secrètent une étonnante résonance géographique. Le point correspond à un lieu, unique, identique à nulle autre. Tandis qu'un réseau renvoie au territoire qui relie, associe et organise. L'expression « Point d'Alençon » ramène vers ces dimensions : sur une carte, Alençon est une ville unique, identique à nulle autre, un « point » : « l'ici ». Mais ledit Point « d' » Alençon relie ce lieu à une globalité qui lui est extérieure, autant qu'il implique l'appartenance du Point⁸² à un territoire. En somme, il apparaît que la question spatiale et la territorialité sont des portes d'entrées précieuses pour la compréhension du phénomène dentellier Alençonnais.

3.3.1. Le savoir-faire du Point, entre lieu et territoire

On peut d'abord s'en référer à l'Histoire. Tandis qu'au milieu du XVII^e siècle se produisait à Alençon une imitation de la qualité du Point de Venise, le développement du savoir-faire dentellier dans la contrée a découlé du volontarisme colbertiste, et donc du fait royal de la part de Louis XIV, visant à s'approprier une

⁸² Dans ce texte, on utilise « Point » comme diminutif du Point d'Alençon.

confection dentellière devant concurrencer et supplanter l'excellence reconnue de la dentelle Vénitienne. Ainsi, l'essor et le perfectionnement de cette activité à Alençon ont émané de la territorialité d'un souverain soucieux d'abriter, en son royaume, la production de prestigieuses pièces d'étoffes. Cette relation historique avec la souveraineté et le fait territorial ne s'arrête pas là : la dentelle d'Alençon, déclarée « dentelle d'hiver » par Louis XV à la cour de Versailles, a été un élément de l'apparat de la cour à travers l'ornementation vestimentaire. Il est vrai que le territoire se conçoit en tant qu'extension symbolique du corps du souverain. Dans ce contexte, la dentelle a occupé une fonction particulière. Elle a été celle d'une borne qui exprime une autorité propre sur un corps-territoire et qui assure une médiation et transition de l'intériorité vers l'extériorité à celui-ci : le pouvoir en soi-même, et sur soi-même, s'étend vers un pouvoir sur l'autre. On distingue ici une transition du corps royal (privé) vers celui de son palais (peuplé de courtisans), du royaume (peuplé de sujets), et une extériorisation du pouvoir souverain en dehors des limites de son territoire (la volonté de domination). Ainsi, au-delà des enjeux économiques et commerciaux, tout se passe comme si posséder (en la ravissant à Venise) l'excellence d'un savoir-faire dentellier avait pu être appréhendé comme un instrument de l'élargissement et de l'accroissement de la puissance souveraine française. Comme si la dentelle était à la fois une traduction du pouvoir et dotée du pouvoir de renforcer une autorité.

Cette relation de la dentelle au Point d'Alençon avec la territorialité royale a contribué à la rendre particulièrement vulnérable lors des périodes de contestation des régimes monarchiques et impériaux. Répercutant une évolution de la mode, sa production a décliné avant et pendant la Révolution Française avant de se ressaisir durant le Premier Empire où, s'associant à un soutien à l'industrie du luxe, l'usage du Point a été imposé à sa cour par Napoléon 1^{er}. Elle atteint son apogée pendant le Second Empire, avant de décroître à nouveau au cours des décennies suivantes jusqu'à connaître une situation parfois critique. À partir de là, pendant la majeure partie du XX^{ème} siècle, elle ne dut sa survivance qu'à sa prise en charge par la congrégation de la Providence. Finalement, la disparition du régime monarchique et la perte d'envergure commerciale semblent avoir mécaniquement réduit le Point d'Alençon aux seules dimensions spirituelle et religieuse.

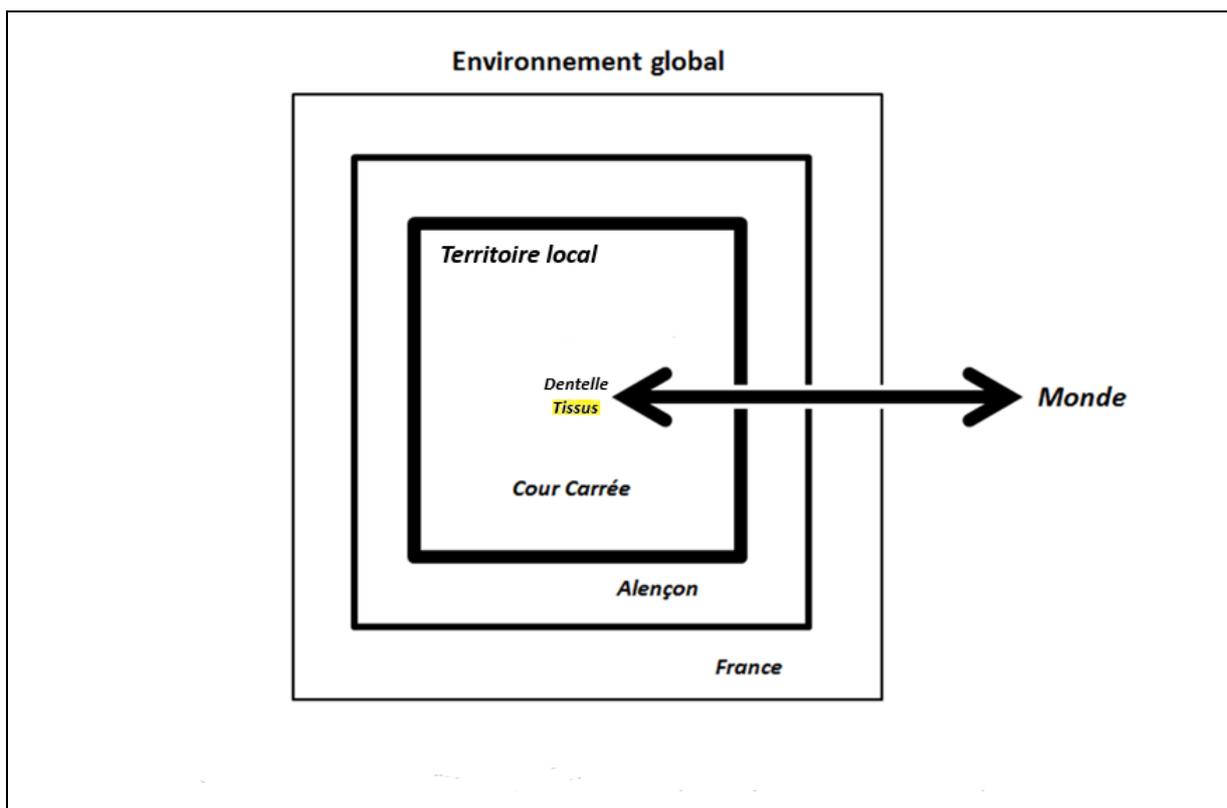
Ayant pris le relai de cette congrégation religieuse en 1976, le retour de l'État dans la sauvegarde et la conservation du savoir-faire du Point n'a pas été en contradiction avec l'histoire de cette pratique. Dans la mesure où le Point d'Alençon signifie l'idée de la territorialité, son caractère religieux lié à un ordonnancement harmonieux des Hommes comme des choses peut indistinctement se revendiquer d'une légitimité divine comme d'une loi terrestre (que celle-ci émane d'une *souveraineté royale* ou bien d'une *souveraineté nationale*). Le Mobilier National dont dépend aujourd'hui l'Atelier conservatoire, est l'héritier de l'ancien Mobilier de la Couronne et des manufactures royales. Ainsi, à travers sa prise de responsabilité dans la sauvegarde du savoir-faire du Point, l'Etat français a récupéré face au monde, en son territoire propre, l'une des marques de l'expression de sa souveraineté. On peut d'ailleurs se demander si sa reconnaissance mondiale en tant que patrimoine culturel immatériel de l'Humanité (inscription sur la liste UNESCO) n'a pas relevé d'un registre d'affirmation de la France en tant que « Point-monde », lieu-monde.

Le Point d'Alençon est ainsi un « Point de France » dans la mesure où il contribue à exprimer (*borner*) symboliquement dans l'espace mondial la souveraineté Française. Cependant, ce savoir-faire s'avère inscrit aussi dans une territorialité Alençonnaise (*d'Alençon*) dès ses origines. Dans les années 1650, une imitation du Point de Venise s'était diffusée dans les profondeurs du terroir d'Alençon parmi les femmes qui y exerçaient la dentelle. Cette technique se serait transmise entre elles sous l'impulsion novatrice, dit-on, de Marthe Barbot (dite La Perrière). Si l'on en croit ces récits dont les fondements historiques ne sont pas remis en cause, mais qui secrètent sans doute une part de légendaire, l'implantation de la manufacture royale à Alençon a offert un cadre de développement à ce savoir-faire qui préexistait dans le pays. Le cadre territorial l'a conduit à se perfectionner, à se singulariser et s'ouvrir vers d'autres échelles, la France puis l'Europe, où il a pu rayonner.

À Alençon c'est le domaine des femmes (celui des femmes exerçant la dentelle, personnifié par Marthe *La Perrière*, du *nom de son époux*) qui s'est ouvert

au monde à partir de l'implantation d'une manufacture décidée par le souverain (figure masculine). Inhérente aux constructions territoriales où s'effectue une rencontre symbolique du masculin et du féminin, cette forme de fécondation a visé la transmission de ce patrimoine qu'est le savoir-faire dentellier. Dans ce contexte d'une conjugaison du souverain avec le territoire féminin, il n'est pas un hasard si la dentelle d'Alençon fut surnommée lors de l'exposition universelle de Londres en 1851 « *dentelles des reines, et reine des dentelles* ». De même, l'école des religieuses avant sa reprise en main par l'état en 1976 était dite « du Pont-Neuf⁸³ », impliquant le signifié du *pont qui relie*, tandis l'État en a fait un atelier « *conservatoire* » dans la *Cour Carrée* de la dentelle. On peut alors reconnaître la double figure symbolique du « cadre territorial » et du « pont » qui autorise un franchissement.

Figure 22- Le carré de la dentelle, du local au global



La territorialité relie la dentelle au Monde et le Monde à la dentelle. Ainsi, le savoir-faire s'étire de la dentelle, vers l'Atelier conservatoire d'Alençon, la France, jusqu'à l'Unesco.

⁸³ L'école dentellière de la congrégation de la providence s'étant installée en 1938 rue du Pont-Neuf, après résiliation du bail de la rue Ste-Blaise par la Chambre de commerce.

Photographie 32 - La Cour Carrée de la dentelle

Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2013



Derrière les arbres, les fenêtres du fond de la cour carrée sont celles qui s'ouvrent sur l'Atelier national conservatoire du Point d'Alençon.

C'est depuis le milieu des années 1980 que la Cour Carrée matérialise le territoire local (*figure 22*) sécrétant et sauvegardant le savoir-faire dentellier. On pourrait dire qu'elle lui donne corps et cadre, au sein l'environnement Alençonnais et au-delà ; car cette cour n'est pas complètement close. Elle s'ouvre sur l'extérieur à travers un porche qui abrite (outre l'accès à la bibliothèque d'Alençon) l'entrée du musée de la dentelle (noter la logique de transmission). Le seuil du porche est jalonné d'un globe faisant office de cadran solaire (*photographie 33*). De l'intérieur vers l'extérieur, on chemine ainsi du local vers le global....jusqu'au soleil.

La Cour Carrée de la dentelle est antérieure à l'installation de l'Atelier national. Elle constitue l'une des composantes d'un ancien collège de Jésuites qui s'était établi là dans le 3ème quart du XVIIème siècle, et elle fut aménagée durant la période. Cependant, cet ancien établissement religieux est historiquement associé à

une volonté souveraine. C'est Louis XIV qui, en 1651, déclara par lettre patente le collège d'Alençon « Fondation royale », ce qui lui permit de jouir des mêmes prérogatives que les autres collèges royaux. Ainsi, en intégrant la Cour Carrée dans les années 1980, l'Atelier conservatoire, placé sous la responsabilité de l'État, est revenu symboliquement dans un domaine associé à la couronne.

Photographie 33 - Globe à l'entrée de la Cour Carrée de la dentelle

Yann Leborgne, CRÉCET de Basse-Normandie, 2013



Le global s'invite au seuil de la Cour Carrée.

L'exercice du Point d'Alençon est indissociable de configurations spatiales et territoriales où se conjuguent la matérialité (le signifiant) et l'immatérialité (le signifié). C'est pourquoi notre approche a insisté sur l'articulation des échelles globale et locale en soulignant différents niveaux de territorialités au sein desquels s'inscrit ce savoir-faire. Ceci a conduit à retracer un contexte géographique et historique global où s'exprime une relation de cette activité avec la reconnaissance

d'un pouvoir, l'affirmation d'une souveraineté, s'accompagnant d'une médiation d'un « Topos », corps-territoire, avec l'extériorité et un ordre universel.

3.3.2. Comment dépasser le Topos ?

Dans cette géographie du clos qui percole à différentes échelles, la dentelle d'Alençon offre une ouverture vers l'extérieur. Inscrite dans un système multiscalair, elle participe d'un dépassement du corps par la production d'une dentelle.

3.3.2.1. La figure du cloître. Un héritage religieux.

Il est impossible d'occulter l'empreinte laissée dans l'atelier conservatoire par les religieuses de la congrégation de la providence. Près de 40 ans après la fin de leur gestion de l'école dentellière, leur présence reste incrustée dans les mémoires des plus anciennes dentellières autrefois placées (jusqu'en 1987) sous l'autorité de Sœur Marie du Sacré-Cœur. Cette empreinte se révèle dans certaines pratiques encore en vigueur dans l'Atelier. Le fonctionnement quotidien révèle un exercice du métier où de fortes contraintes territoriales participent d'épreuves physiques et psychiques qu'on ne peut dissocier du dépassement de soi qu'impliquent un apprentissage long, la maîtrise et le perfectionnement du savoir-faire. Il s'agit de respecter une stricte discipline dans un lieu de concentration marqué par une certaine clôture.

La mémoire de l'école dentellière du temps de la congrégation religieuse⁸⁴, constitutive de l'identité dentellière, n'est pas heureuse chez les praticiennes qui ont connu cette période. Il en ressort l'idée d'un cadre oppressif et austère dans une maison de la rue du Pont-Neuf dont elles se rappellent avec effroi les « *rideaux fermés* » (à la différence des fenêtres d'aujourd'hui) et les « *chaises* » (en bois, par opposition aux fauteuils actuels). Ce cloisonnement n'était pas seulement celui de l'école et de l'Atelier vis-à-vis de l'extérieur : il renvoyait également à celui du corps de chaque dentellière douloureusement tenu à l'immobilité et au silence. C'est le

⁸⁴ Y compris sous l'administration de l'État, du fait de la direction de Sœur Marie du Sacré-Cœur dans les premières années de l'atelier national.

cloître (*citation 15*) qui est ici exprimé. Ce confinement devait conduire la dentellière à une concentration extrême sur son ouvrage. Dans un cloître, la libération vient en effet d'en haut, du ciel, par-delà les murs qui incarcèrent l'individu.

Citation 15 - Le cloître

M.R. : Je ne sais pas si madame Leclercq vous l'a dit. Mais on a travaillé rue du Pont-Neuf. On était chez les religieuses, et c'était très strict. On était sur une chaise, chaise en bois, rideaux fermés...pas le droit de causer. Et quand on descendait aux toilettes un quart d'heure, on descendait pour voir ce qui se passait...On était très surveillées. C'était tendu. C'était une époque assez difficile. Et une fois qu'on est arrivée là [à l'Atelier National, Cour carrée], ça a été plus souple.

V.P. : Ça s'est fait parce que la Religieuse en pouvait plus payer les salaires. C'est passé sous l'Etat, et c'est comme ça qu'il y a eu un changement...Enfin, moi, je n'ai pas connu. Mes collègues sont arrivées là en 1987, et moi en 1989, donc je n'ai pas connu le temps de la Religieuse.

M.R. : Mais ça n'a pas été facile. [Pour moi, ça a duré] de 1977 à 1987. (...) On n'était pas très épanouies. [Quand] on rentrait chez nous, on était... [Au travail], quand on demandait à la chef d'apprentissage quelques renseignements, tout de suite on nous regardait... Et je disais « Non, mais attendez, il faut que je demande... Je ne suis obligée de demander... » [Elle cherchait] une domination, je n'en sais rien. On n'avait pas le droit de parler. [La Religieuse] venait voir de temps en temps notre travail, disait si c'était bien ou pas bien. Mais on avait très peu de relations. Elle, elle avait fait de la dentelle. Elle a été meilleur ouvrier de France. Mais bon, c'est une période qu'on laisse derrière. C'est préférable. (...) Il faut savoir s'épanouir aussi. Parce que là, ça nous avait...Le ménage, le machin...Parce que tous les soirs on avait le coup de balai à donner. Au départ, je ne le voyais pas, ça. J'avais 17 ans, j'étais...Et petit à petit je me suis dit « c'est lourd ». On travaille toute la journée sans causer. En dehors de ça, quand tu sors du boulot, tu t'éclates. Mais c'était comme ça. C'était leur façon de gérer l'état de l'atelier. Mais maintenant on est bien. On a de la lumière. Parce que là-bas [Rue du Pont-Neuf] c'était quand même assez sombre.

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Martine ROLLET (M.R.) et Véronique POTTIER (V.P.)

Ce silence imposé et cette parole empêchée renvoyaient vraisemblablement à l'époque (pas si lointaine, jusqu'au milieu du XXème siècle) où des sourdes et

muettes étaient recrutées par les religieuses de la congrégation de la Providence pour devenir dentellières. Sourdes et muettes, elles vivaient de facto un confinement où elles ne pouvaient qu'entendre des sons propres et intérieurs. L'exercice du Point d'Alençon les reliait à un autre monde autant qu'à celui de leurs semblables. Outre leurs mains qui leurs permettaient de réaliser des dentelles, le sens de la vision devenait pour elles essentiel pour accomplir leur tâche.

Si la vue joue naturellement un rôle majeur dans la pratique dentellière, il s'est agi également d'un sens intimement lié à la domination. La surveillance de la religieuse, relayée par les dentellières qui s'observaient, finissait par être intériorisée par ces femmes. Elle renforçait un blocage des corps qui s'en trouvaient contrôlés à distance ; jusque dans leurs aspects privés, même pour se rendre aux toilettes ou se moucher. Ainsi observée, une dentellière ne pouvait plus s'appartenir complètement. On lui signifiait que ses réalisations la dépassaient (*citation 16*).

Citation 16 - Voir et pouvoir

J.R. : (...) Quand on regarde un peu les photos [de l'époque] (le peu de photos qu'on a pu voir au musée), on voit bien que les gens sont complètement sur leur travail. On n'a pas le droit de parler, pas le droit de bouger. Si on se levait, ne serait-ce que pour aller aux toilettes, si on était un petit peu longtemps, on nous demandait si nous n'étions pas malades ! [Rire] J'ai connu ça !

T.G. : Il paraît qu'elle [la religieuse ndlr] comptait aussi le nombre de fois où vous vous mouchiez !

J.R. : Ah oui, oui. Quand nous étions un peu enrhumées. Je n'osais d'ailleurs même plus me moucher, tellement j'étais fermée. On n'osait pas, car on avait l'impression que tous les regards étaient fixés sur nous ! Enfin, c'est mon regard à moi. Je peux me tromper. Je n'ai peut-être pas eu le même regard que d'autres personnes. Mais tout de même, en discutant, on s'est aperçues qu'il y avait maintenant des droits... Il y a des choses que l'on a [aujourd'hui], que l'on n'avait pas [à l'époque]...

Extrait de l'entretien du 11.12.2013 avec Thomas GAUGAIN (V.D.) et Jocelyne RENAULT (D.R.)

3.3.2.2. Dépasser le cloître sans se perdre dans l'infini

Compte tenu du caractère très autoritaire de la territorialité religieuse, la laïcisation de la direction de l'Atelier conservatoire à la fin des années 1980 a été vécue par les dentellières comme une libération. Ce desserrement (relatif) de leur étreinte s'est notamment manifesté par le droit (auparavant inexistant) de s'octroyer une pause ; d'abord 5 minutes par demi-journée, juste le temps « *d'étirer sa nuque* », puis un quart d'heure. Ce décroissement s'est aussi traduit par l'arrivée de la radio (*citation 17*). Un branchement sur RTL rompit avec le cloître austère d'autrefois et contrasta avec les disques de musique classique que faisait écouter la Sœur toute la journée. Il semble toutefois que cette ouverture ait pu être jugée excessive. Imposée à toutes, les émissions sur RTL auraient troublé la concentration de certaines dentellières. Les écouteurs sont alors devenus une solution : chacune écouta désormais sa musique propre, ce qui restaura, comme une résilience, le travail personnel et intérieur indispensable à la pratique dentellière.

Citation 17 – Les écouteurs pour rester coupée et close

M.R. : Hé bien en général, on écoute toutes un peu de musique. Si vous avez bien regardé, on est pratiquement toutes branchées.

V.P. : Avant, on avait une collègue qui avait amené un poste, et qui avait imposé sa radio à tout le monde. Mais c'était RTL. Et donc il fallait écouter RTL toute la journée ! Et quand cette collègue est partie, on a dit « stop, c'est terminé ». Chacun sa radio, chacun ses écouteurs, parce que RTL ça nous passe par-dessus la tête ! Et c'est comme ça qu'on a pris chacun notre petit poste.

M.R. : Je pense que c'est une habitude qu'elles avaient prises chez elles. Elles se sont libérées de cette façon. Sachant qu'au Pont-Neuf (...) Mais nous, rue du Pont-Neuf, la bonne sœur nous mettait des disques. Mais c'était de la musique classique. (...) Elle nous mettait de la musique classique, ou des radios un peu bizarres. C'est là que j'ai découvert le classique. Et je n'en suis pas mécontente, parce que je ne connaissais pas du tout. (...) Mozart, Vivaldi...

V.P. : Je pense qu'en écoutant de la musique, on s'enferme dans notre monde. On est à fond dans le travail, et on se déconnecte de l'extérieur.

M.R. : C'est vrai que ça fait du bien aussi. Ça libère un peu. Parce qu'une période sans musique, c'est calme, c'est... Et puis on ne cause pas beaucoup, alors on se dit : « je vais

prendre mon casque, ça va me faire du bien ; ça va me motiver un peu plus ». Parce que parfois, c'est lourd.

(...)

V.P. : (...) c'est vrai que lorsque je suis entré ici, elles ne s'étaient pas encore libérées. Moi je sortais d'une pension, d'une école, d'un lycée. On parlait comme on voulait. Et là on m'a dit : « Bah ma petite fille, il va falloir que tu apprennes à te taire, hein, et à te concentrer. » Oh, oh...Moi je dis, là....Au fil des années, je me suis dit qu'il allait falloir que je me taise. Mais moi j'avais besoin de parler, j'avais besoin de musique, j'avais besoin de tout ça. Et madame [X] me disait « tais-toi, travaille ». Eh bien je peux vous dire que c'était dur ! Bah dites donc : pas le droit de parler, alors qu'à Flers j'avais le droit de parler ! Et c'est vrai qu'au fil des années, on s'enferme dans notre concentration. Et on y arrive. On y arrive ! (...) Mais j'ai toujours besoin de musique. Et si je n'ai pas mes écouteurs, j'aurais toujours tendance à écouter les bruits d'à côté, ou quelqu'un qui parle à côté. (...) Si c'est une étape où je n'y arrive pas trop ; ou pour les modes, s'il faut faire des bâtis et tout il faut être hyper attentionné. Et même en étant attentionné, parfois ça ne va pas du tout. (...) Si après, à ce moment-là, il y en a une qui commence à discuter : oups, ça y est, mon esprit va partir ailleurs. (...) Tandis qu'avec mes écouteurs, je suis hyper concentrée.

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Martine ROLLET (M.R.) et Véronique POTTIER (V.P.)

Le récit de l'épisode des écouteurs dévoile une posture où les nécessités de la concentration pour la réalisation des dentelles impliquent une coupure suffisante de chacune des dentellières vis-à-vis du monde extérieur, y compris de l'Atelier lui-même. Aux sourdes et muettes ont succédé des dentellières valides qui ont éprouvé le besoin de se mettre des « bouchons » aux oreilles (les écouteurs) pour mieux être seules en elles-mêmes, tout en se mettant « en relation » : elles insistent sur le fait qu'elles sont « *toutes branchées* », non pas au seul sens d'une mode, mais d'une connexion. Cet épisode signifie une articulation singulière de l'individuel et du collectif dans l'exercice dentellier. L'unité du collectif fixe un cadre à la pratique et vise à favoriser la concentration des dentellières. Mais cette concentration est également liée à une capacité à se couper de son environnement immédiat. Elle implique une mise à distance de ce contexte contraignant. Elle nécessite une différenciation, par chacune des pratiquantes, entre le monde extérieur et son

univers intérieur. C'est ainsi qu'elles arrivent à se construire un territoire qui leur permet de concevoir des dentelles. Le silence dans l'Atelier national peut être analysé comme la manifestation d'une coupure libératrice que doit effectuer chaque dentellière durant son activité. Cette attitude est particulièrement difficile à adopter tant elle suppose de traverser la souffrance d'être privée de parole.

La question se pose en des termes comparables s'agissant du mouvement (*citation 18*). Tandis que l'immobilité générale est de mise au sein de l'Atelier, et que seuls s'activent les mains et les doigts, chaque dentellière semble absorbée par son ouvrage au point où elle peut en oublier son corps organique. C'est ce phénomène que traduit une apprentie dentellière lorsqu'elle assure en arriver à « *partir de travers* » ou « *s'avachir* » sans s'en rendre compte. C'est le risque d'évasion de l'esprit en dehors du corps qu'exprime une autre quand elle souligne le rôle des écouteurs (comme écoutilles) pour rester concentrée. Tout se passe comme si une des difficultés consistait à ne pas laisser échapper son Être dématérialisé de son corps, non seulement vers le monde extérieur (s'éparpillant, via les orifices auditifs, vers des bruits parasites), mais également dans son univers intérieur. Tandis que la dentellière est aspirée par son travail, la communauté qui l'entoure prend alors une importance cruciale en lui rappelant ses propres limites corporelles. Ce rappel peut prendre la forme d'un « *tiens-toi droite* » lorsque l'autre se courbe sans en prendre conscience. Ce peut-être aussi un « *tu t'es trompée* », qui trahit une attention mutuelle à laquelle on ne s'attend pas ; ou alors « *c'est la pause, il faut t'arrêter un petit peu* » (*citation 18*). La surveillance au sein du territoire dentellier, bien qu'exprimant une territorialité vécue de façon parfois « *pesante* », participe ainsi également d'un soin accordé à chacune par la communauté.

Citation 18 - Se soutenir à l'ouvrage

D.R. : (...) C'est vrai que si, par grand malheur, il fallait que l'Atelier vienne à disparaître et qu'il ne reste plus qu'une personne (par exemple) qui sache travailler. Là, je pense que pour la dentellière ce serait morbide. Parce que ça demande tellement d'implication et tellement d'efforts pour arriver à un tel résultat, que tout seul on abandonnerait. Par dépit, ou par fatigue, tout simplement. Donc, je pense que l'effet de

groupe nous permet de surmonter cette fatigue, et de prendre soin les uns des autres : « *dis, c'est la pause, il faut t'arrêter un petit peu* ». Ou alors « *tiens-toi droite !* », comme Martine me le dit de temps en temps ! Parce que j'ai tendance à m'oublier, presque physiquement, et je pars toute de travers... ! Je m'avachis ! [Rire]

Quand on voit que la personne est complètement prise dans son travail et qu'on a besoin de lui demander quelque chose, on ne va pas arriver en lui tapant dans le dos, et lui dire : « Salut ! ». On arrive avec un peu de délicatesse, tout doucement, comme pour la réveiller. (...) On y va tout doucement pour éviter qu'il y ait une erreur de faite sur son travail.

Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

Deux mouvements sont ici identifiables. Un premier tire la dentellière vers l'infiniment petit, à travers ses mains, ses doigts, son fil et son aiguille, et concentre son esprit vers la dentelle en coupant la dentellière de son environnement immédiat. L'autre mouvement extrait la dentellière de son univers intérieur ; il la ramène vers l'extérieur et une dimension collective globale (celle de ses semblables) en passant par un rappel de son corps. Par un changement d'échelle, ce dernier est alors non seulement son corps propre, il est également celui de la communauté dentellière et, au-delà, des multiples communautés emboîtées auxquelles elle appartient.

On ne saurait négliger la puissance de la tension psychique qui accompagne ce changement d'échelle. D'après les souvenirs d'anciennes dentellières, il a pu arriver que des apprenties ne puissent la surmonter et préfèrent quitter l'Atelier avant le terme de leur formation. D'autres parviennent à la résoudre en adoptant des stratégies très personnelles : ainsi en va-t-il d'un dentellier qui, le midi, après plusieurs heures passées dans une staticité quasi-complète, a souvent approuvé le besoin de sortir de la Cour Carrée pour faire un tour dans le centre-ville d'Alençon en marchant vite (*citation 19*). Par cet acte, il a réussi à extérioriser l'activité intérieure qu'il se devait de contenir dans l'Atelier et que son corps ne pouvait exprimer durant son temps de concentration. Ce cheminement à l'extérieur a circonscrit dans la ville un nouveau territoire dont il maîtrise les limites et qui l'a libéré de la lourde territorialité de l'Atelier conservatoire.

Citation 19 - La dentelle, un mouvement d'intériorisation et d'extériorisation

N.L. : Est-ce que toi, de rester statique, enfin assis, tout ça, ça te pose problème ?

T.G. : Non, ça ne me pose pas de problème, mais j'aime bien aussi marcher vite. J'ai aussi besoin que ça speed un peu. Au départ, je pensais que ça n'allait pas poser de problème, (...) et en fait oui. C'est vraiment tellement statique que des fois j'ai besoin d'aller vite, de marcher vite. Pour ça, souvent le midi, je marche. Je vais en centre-ville et je fais 10 fois le tour. (...)

N.L. : Et donc, c'est marrant (...) Aussi bien Valérie va me dire « ben moi, ça ne me dérange pas parce que je suis comme ça chez moi ». Et Brigitte me dit que ça lui a demandé une énergie (ou contre énergie) folle pour pouvoir rester statique.

T.G. : Moi je suis d'un naturel assez calme, réservé, posé. Après c'est plus intérieurement où ça va vite.

Extrait de l'entretien avec Thomas GAUGAIN (T.G.) – Enquête : Nathalie LEMARCHAND (N.L.)

Si l'extériorisation libère de la territorialité de l'Atelier, elle n'est pas adaptée à l'exercice du Point d'Alençon. C'est ce que reconnaissent les dentellières quand elles assurent ne pouvoir se créer des pièces de dentelles à la maison (*citation 20*) ; bien qu'aucun règlement ne l'empêche. Outre la fatigue qui se fait sentir à la fin d'une journée, l'extérieur est le domaine de la déconcentration, de la dispersion, du bruit et de l'insuffisante lumière. Dans l'Atelier, le cadre communautaire force à la concentration, construit un silence, provoque une communion en soi et avec les autres. Il produit une élévation au point que ce moment est peut être assimilé par les dentellières à « *prière* » collective. Tout se passe alors comme si la dentelle ne pouvait s'exercer en dehors du cloître. Cette absence de pratique à l'extérieur vise également à protéger le savoir-faire dont les dentellières sont des gardiennes. Protectrices de leur précieux savoir, elles en forment aussi des murs.

Citation 20 - Un savoir-faire contenu dans l'Atelier conservatoire

V.D. : Parfois, on aimerait bien se faire une ou deux petites pièces pour nous. Mais en général on a beaucoup de mal à s'y mettre [chez soi]. [Et pourtant] on a tout. Parce qu'on a

acheté tout notre petit matériel. Mais c'est vrai que lorsqu'on sort d'ici... ce n'est pas la même lumière non plus. Il faut quand même être équipé.

D.R. : Dans l'appartement où je suis, j'ai une lumière jaune : il est hors de question que je me mette à [Faire de la dentelle] (...) Et puis, on ne peut pas se dire : « J'en fais un quart d'heure ce soir » ; non. Il faut qu'il y ait un minimum de temps...(…) Il faut quand même avoir un environnement calme, et au minimum deux heures pour se dire qu'on se lance.

V.D. : Et après, c'est vrai que comme il y a la vie. Quand on est chez nous ce n'est pas la vie ici. C'est notre vie « à la maison ». On a du mal à s'y mettre. Mais c'est vrai qu'on aurait eu plaisir à avoir nos petits morceaux de dentelle à nous.

D.R. : Et puis je ne le fais pas ; peut-être aussi pour [me préserver de] la fatigue. Et comme j'ai envie de me donner au maximum ; je me dis que si j'en faisais le week-end, j'arriverais le lundi matin en overdose... Et me dire « j'en fais ce week-end... » (...) Je ne me sens pas prête à ça.

V.D. : Mais quand on mène, comme Bénédicte, des projets pour le concours de « Meilleur Ouvrier », il faut arriver à se poser du temps, et à s'imposer du temps au dehors.

Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

J.R. : On n'est pas le fonctionnaire qui arrête à telle heure. On n'a pas cette mentalité-là, de se dire : « on quitte l'Atelier, et on n'en parle plus ». Moi je ne travaille pas la dentelle car il y a un problème d'Yeux qui se pose. Et puis l'éclairage. On ne travaille pas chez soi comme on travaille ici. Ce n'est pas pareil.

T.G. : Quand on travaille chez soi, ce n'est pas le même travail.

J.R. : On peut travailler autre chose, dans d'autres domaines. Mais quand on travaille chez soi [c'est différent]. Je ne sais pas pourquoi. Est-ce que c'est le cadre... ?

T.G. : Ici c'est un peu comme une prière. Tout le monde est sur le même truc. Tout le monde se concentre. Et on sait que si on arrête, du coup il y a quelqu'un qui nous regarde. C'est difficile à expliquer ! (...) Avant c'était tenu par les religieuses, donc ça encourage aussi cela...le calme...

J.R. : Chez nous c'est une concentration, mais je ne sais pas ; c'est différent. C'est une concentration car on est obligé d'être très concentré. Mais je pense que ça doit être lié au lieu. Le lieu fait que c'est différent. Le fait qu'il y ait tout le monde, en même temps...

T.G. : Oui, et que l'on soit trois ou tout le monde, ça ne change rien. C'est le fait d'être plusieurs... Je ne sais pas trop comment l'exprimer. (...) C'est les deux : soit c'est communautaire et chacun fait son truc et il faut être concentré ; soit il faut être vraiment tout seul... Moi [par exemple] je suis en collocation ; et si ma colloc est là à regarder la TV, je ne peux pas... Avant, elles travaillaient dans leur cave, toute seule, ça devait faire partie du...

J.R. : C'est vrai qu'ici [dans l'atelier] c'est bien aussi. Ça permet de cadrer.

T.G. : C'est vrai qu'il y a des contraintes, mais on ne peut pas s'en passer sinon ce ne sont pas les mêmes conditions. (...)

Extrait de l'entretien du 11.12.2013 avec Thomas GAUGAIN (V.D.) et Jocelyne RENAULT (D.R.)

3.3.2.3. Faire corps avec le Topos et s'en extraire

La territorialité des dentellières d'Alençon semble se recomposer sans cesse en s'émancipant et en reconstruisant un cloître. Même libérées du silence autrefois imposé par la religieuse, elles s'emploient de nos jours à placer leurs écouteurs aux oreilles comme des bouchons pour se couper de leur environnement et se concentrer sur leur ouvrage. Mais quand elles écoutent la radio avec leurs écouteurs, elles sont également branchées sur le reste du Monde ; elles qui, du fait de leur posture, ont une vision surplombante sur la dentelle dont elles tissent mailles et réseaux. Avec leur fil et leur aiguille, elles dessinent un ordonnancement de toutes les échelles. Leur pratique met en scène un emboîtement géographique entre le global (auxquelles les dentellières elles se connectent) et leur territoire local : la dentelle.

Les dentellières s'inscrivent dans le Topos, et elle s'extrait de ce Topos. On perçoit ce mouvement dans la métaphore de la « cave » sombre de l'ancienne école du Pont-Neuf (*citation 15*) dont elles sont depuis sorties pour désormais évoluer dans l'environnement lumineux de l'actuel Atelier conservatoire. On le distingue aussi à travers la confection de la dentelle qui crée un territoire local infiniment petit, via les mains de la dentellière qui le surplombe du regard, tandis que la dentellière via ses écouteurs est reliée au global. Ces mouvements sont chaque fois libérateurs de contraintes. Dans cette dynamique, ces femmes assurent la transition et le passage d'un niveau à l'autre. On pourrait dire qu'elles sont multiscalaires.

Cette verticalité, libératrice, est traduite par le témoignage de l'actuelle cheffe d'Atelier, Bénédicte Leclercq, quand elle se livre sur la genèse de sa « *vocation* » ; son *appel à devenir dentellière (citation 21)*. Pour cette femme, sa rencontre avec la dentelle (à l'occasion d'une émission de télévision où elle a entendu la religieuse, responsable de l'atelier) lui a donné la possibilité de s'émanciper de son milieu d'origine pour accomplir son désir de faire du dessin ; une pratique étrangère aux préoccupations de sa famille d'agriculteurs. Pour Bénédicte, le Point d'Alençon lui a permis de s'extraire de la terre pour s'orienter vers une profession touchant à l'Art, comme une élévation où l'on quitte le sol pour réaliser son rêve et atteindre un autre univers. Pour autant, l'activité dentellière marie une dimension territoriale (donc liée à la terre) avec une création associée au dessin. Ainsi, tout en ayant quitté un milieu d'agriculteurs où elle se serait sentie enfermée, sans aucun avenir, cette femme est parvenue à s'élever sans rompre avec le fil de ses origines terriennes.

Citation 21 - S'extraire de la terre

B.L. : [Dans l'émission sur FR3], la religieuse expliquait le Point d'Alençon : ce qu'est le réseau, le rempli, comme je vous l'ai fait tout à l'heure. Et puis j'écoutais, j'étais là...Et je me suis dit, « ça, ce serait bien, j'ai envie de le faire ». Et voilà. [Quand j'étais jeune] je dessinais. Le dessin, le crochet...enfin, [j'aimais] tout ce qui était manuel il fallait que j'y touche. (...) Moi j'aimais bien le dessin, mais ma mère trouvait que je perdais mon temps. [Rire] Mes parents étaient cultivateurs, et quand on est dans ce monde-là on n'a pas beaucoup d'ouverture. Je ne suis pas contre ma mère que j'adore, mais c'est surtout qu'il fallait être bon à l'école... Alors, on allait faire des ménages ou on restait à l'agriculture. Il n'y avait pas beaucoup de choix. Et moi je ne voulais pas être à l'agriculture, et je ne voulais surtout pas faire des ménages. Moi je voulais dessiner...

(...)

B.L. : [J'ai souvenir de l'Oiseau]. Il y avait une hirondelle que l'on faisait, rue du Pont-Neuf. Et à cette époque-là on avait du fil de lin. Aujourd'hui c'est du coton. (...) Et le fil de lin est très cassant, il demande de l'humidité, sauf qu'on ne nous mettait pas d'humidité et c'était sec dans l'atelier. [À ce moment-là] on avait une grande rangée de remplis [à réaliser] : vous faisiez la 1^{ère} rangée, vous faisiez la 2^{ème} rangée, et tout d'un coup, « Paf ! » : vous cassiez la 1^{ère} rangée et il fallait tout enlever. Quelque fois, vous passiez [alors] votre matinée à ne rien faire ! [Juste] à enlever ce que vous aviez fait la veille ! Alors dans ces cas-

là, on n'était pas contents ! Parce que ça ne fait pas plaisir ! Mais une fois que l'oiseau était fini, qu'est-ce qu'on était heureux !

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Bénédicte LECLERCQ (B.L.)

L'idée d'élévation s'exprime de façon métaphorique à travers le souvenir de « l'oiseau » (*citation 21*) par lequel Bénédicte Leclercq se remémore les difficultés endurées pour concevoir la dentelle. Cette confection de l'oiseau s'est en effet suivie d'une grande joie lorsque les dentellières l'ont achevé. Cette joie est confirmée par Brigitte Lefebvre (*citation 22*), sa prédécesseuse. Elle dit combien la confrontation à la complexité de l'apprentissage peut, après une phase de *désespérance*, conduire vers un d'état où l'on « *vibre* ». Cette progression par paliers est décrite par elle comme une « *montée* » où chaque nouvelle étape est une « *grâce* ».

Citation 22 - L'élévation par l'apprentissage

B.LEF : [L'apprentissage est tellement difficile]. Il y avait des journées [difficiles]... Bon, ce sont des moments de vie. Désespérée, et je me disais « Ce n'est pas possible, je ne réussirai pas, je ne vais pas réussir. Comment vais-je faire, je m'épuise. » Et, ah, le lendemain tout surgit autrement ! Mais à la limite : on vibre ! Et on attend toujours plus : on monte, on monte ! Comme ce que pouvaient-nous exprimer les religieuses à l'époque : ce sont comme des grâces ! (...) On accède... comme un escalier. On franchit ces paliers. [C'est] une élévation.

Mais en même temps, par rapport à une formation intérieure, c'est un besoin ! Je vous dis : cette communauté, cette élévation, et ce bien-être avec ce petit rien.

Extrait de l'entretien du 7.01.2014 avec Brigitte LEFEBVRE (B.LEF)

La relation au ciel est manifeste dans le récit que Véronique Pottier livre de sa figure favorite (*citation 23*). Le point dénommé « le Saint-Esprit » laisse entendre l'instauration d'une « mise en communication » lors de la réalisation de ce dessin qui dévoile une fine étoile à huit branches : le Saint-Esprit « [lui] *parle* », elle ne « *voi[t] que lui* » ; elle l'« *adore* » car elle le trouve « *magnifique* ». C'est lui qui mettrait une dentelle en valeur. Plus qu'au ciel, cette étoile revoie au firmament, à une dimension

céleste globalisante tout en étant le point rayonnant autour duquel un monde se concentre. Il s'agit d'une représentation de l'unité du cosmos. C'est sans doute la difficulté de la matérialiser, et d'être arrivée malgré tout à le traduire dans le lieu d'une dentelle, qui a procuré à cette dentellière une telle intensité de joie.

Citation 23 - Un point pour se lier au divin : Le "Saint-Esprit"

V.P. : Moi je sais que j'adore le Saint-Esprit. C'est une étoile à 8 branches. C'est très compliqué à faire. Par exemple, celui-là, il y en a pour 7 heures à le faire. Mais dès que je peux, que j'ai un motif à faire, et que l'emplacement correspond, je fonce ! Parce que celui-là, je l'adore ! Dès que j'ai une petite place où je peux en mettre, je fonce parce que je le trouve superbe ! Au milieu d'un Point d'Alençon, c'est majestueux. On a l'impression que c'est le cœur du Point d'Alençon qui s'éclate là. Et moi, je ne vois que ça : le Saint-Esprit. Celui-là je l'adore. Il y en a d'autres aussi, mais un petit peu moins car je les trouve moins expressifs. Moi, le Saint-Esprit, il me parle ! Moi j'ai l'impression que je ne vois que lui ! Il n'y a que lui qui met la dentelle en valeur. Et j'ai eu de la chance récemment, car sur mon tour de cou, il y en avait ! (...) Je l'ai mis en bas, il tombait en pointe... C'était superbe !

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Martine ROLLET (M.R.) et Véronique POTTIER (V.P.)



Photographie 34 - Points Saint-Esprit

Cette image montre deux points Saint-Esprit (étoiles à huit branches)
(Extrait de « La dentelle d'Alençon, un Point c'est tout ! », juin-sept. 2008, page 66 »)
(Volant –XXème siècle – dépôt de l'association de la dentelle au Point d'Alençon, 2004)

3.3.3. Le savoir-faire du Point, entre trajection et médiance

La dentelle d'Alençon projette les dentellières tant au-dedans qu'au dehors de leur corps, vers un cosmos. Cette trajection marque une cosmisation du « Topos corporel » de la dentellière et, en retour, elle sacralise le territoire dentellier. Les dentellières sont ainsi interprètes d'un savoir-faire qui les traverse ; mais par sa multiscalarité leur pratique entretient la sacralité du territoire Alençonnais (le point d'Alençon), du territoire Français ainsi que celui de l'humanité. Traditionnellement, l'exercice du Point exploite en effet des ressources végétales et animales où l'être humain se distingue et affirme son pouvoir sur son environnement naturel et vivant : il s'agit du support en peau de mouton, du fil de lin (aujourd'hui de coton d'Égypte), et de la patte de homard qui prolongeait autrefois (elle n'est plus que rarement utilisée) la main d'une dentellière lorsqu'elle repassait à froid la dentelle au terme de sa conception⁸⁵. C'est au regard de l'expression d'une sacralité du territoire que l'on comprend l'importance toujours accordée aujourd'hui à la « *propreté* » de la dentelle (citation 24). La préservation de sa blancheur exprime l'inviolabilité de cette étoffe. Par un effet d'échelle, cette inviolabilité renvoie à celle de territoires que l'on défend face aux intrusions, impuretés ou salissures. La blancheur de la dentelle traduit une préservation de la virginité de territoires qui sont traversés, et finalement toujours réinterprétés, sans que pour autant ils soient violés, profanés.

Citation 24 - L'inviolabilité d'une dentelle sacrée

M.R. : On se lave les mains, ça, c'est important.

V.P. : Ah oui, ça c'est obligatoire. (...)

V.P. : Dès l'instant où l'on arrive et qu'on a posé nos affaires. On se lave les mains. On ouvre les volets avant...et on se lave les mains après. Et dès qu'on a les mains lavées, on va au travail. Pour un peu où, dans la matinée, on va aux toilettes, on se lave les mains. Après la pause : on se relave les mains. Dès l'instant où l'on quitte notre dentelle et qu'on va faire

⁸⁵ Cette dernière étape est appelée le « *luchage* ». Il se dit au sein de la communauté dentellière qu'autrefois le luchage pouvait être accompli à l'aide d'une dent de loup. Semble ici exprimée la supériorité de l'être Humain sur d'autres créatures vivantes ; par ailleurs affirmée par le contraste entre la pince de homard et la dextérité d'une dentellière. Cependant, les témoignages de ces femmes reconnaissent à ces reliquats d'animaux (dent de loup, pince de homard) des propriétés pour un excellent repassage à froid des dentelles.

quelque chose, on se lave les mains et on y retourne. [La dentelle] il faut qu'elle soit propre, nickel, parce qu'elle n'est pas lavée.

M.R. : [Le soir] on la remet dans notre sachet en plastique...enfin, dans notre sachet. Il faut qu'elle soit protégée. (...) On l'enveloppe le midi quand on arrête. On met ça en place dans le plastique, et sous la feutrine pour le lendemain.

V.P. : Elle ne va pas rester à traîner sur la table.

M.R. : Surtout pas. Il faut qu'elle soit protégée.

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Martine ROLLET (M.R.) et Véronique POTTIER (V.P.)

La trajection qu'est le savoir-faire du Point d'Alençon s'accompagne d'une souffrance physique. L'intensité des efforts pour la confection dentelle finit d'ailleurs par altérer la fonction visuelle qui se détériore rapidement après l'âge de cinquante ans (*citation 25*). Tout se passe comme si cette souffrance donnait sa mesure au caractère surhumain de la cosmisation induite par l'exercice dentellier. Comme si cette cosmisation ne pouvait être trop longtemps endurée par le Topos humain. Sa dégradation apporte une preuve attestant de la puissance supérieure à laquelle se lie cette pratique. Les dentellières sont rappelées à leurs propres limites. En éprouvant l'épuisement, elles sentent également les limites de leur pouvoir.

Citation 25 – Éprouver la souffrance

D.R. : À un ophtalmo, j'avais présenté ma dentelle de stage. Elle m'a dit : « c'est comme si vous travailliez dans des froids extrêmes. Donc, il faut absolument protéger vos yeux. ». Elle m'a demandé : « Mais parfois, vous vous arrêtez ? ». Et je lui ai dit que, parfois, on ne s'arrêterait pas : on est tellement imbibés ! Ça fait une espèce d'effet buvard. Nous sommes complètement emmenées dans la dentelle, et on a envie...

Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

B.LEF : Pour moi [réaliser de la dentelle] était un régal (...). Il y avait tous les remplissages, les réseaux, l'arrière-plan, le fond, les décors...enfin ces gammes de décor, et les situer dans des espaces en mouvement. Ah, c'était superbe. J'avais l'impression d'avoir

un crayon, de donner des ombres, etc... Et après je dessinais mes points d'ornementation, les situer... Alors là, je prenais un plaisir...

Je regrette beaucoup cela, maintenant. Je me dis que c'est fini. Je ne pourrai plus le faire, parce que mes yeux ne peuvent plus. Je ne peux même plus lire une page sans avoir des ennuis (...), ça me donne des migraines épouvantables, alors c'est terminé... Alors je me dis « ce n'est pas vrai, je ne peux plus me régaler avec ça ». Je ne peux plus le faire. (...) Mais je me suis fait plaisir assez longtemps... Orienter les dessins de fils dans l'espace, les situer... et je trouve ça beau ! (...)

Pour moi, ce sont les points les plus difficiles, ceux que j'ai le plus de mal à maîtriser, que j'affectionne le plus, et que j'ai fini par faire avec le plus d'aisance. En fait, la formation [dentelière], c'est ça : « Oh mais ce n'est pas vrai, je n'y arriverai pas, je n'aimerai pas ». Et ce qu'on n'aimait pas au départ, c'est ce qu'on affectionne le plus au final... Parce qu'on a réussi à trouver cette communion, à s'entendre (...) pour un beau résultat final. Alors quand on a trouvé cet équilibre parfait, c'est bien sympa ! (...) [Et] Quand on pense à ce procédé [de la dentelle] on se dit qu'il est bien fait. Les personnes qui ont imaginé ça, qui ont inventé ça... [Ça développe] une forme de respect pour ceux qui nous l'ont appris, et aussi de se dire : « il ne faut pas le perdre » ! Donc l'attachement est fort. Parce que par rapport à ce ressenti et cette difficulté se développent ce respect. (...)

Maintenant je ne pourrai plus le faire, mais je l'ai en moi.

Extrait de l'entretien du 7.01.2014 avec Brigitte LEFEBVRE (B.LEF)

Cette trajection lie les dentellières à une puissance. Les dentellières assurent être *emmenées dans la dentelle, absorbées* par l'ouvrage à un degré tel qu'il leur est difficile de s'arrêter. Certaines d'entre elles expliquent la force de leur engagement par la « *passion* » : « à ce stade », [raconte Véronique Pottier], *on ne peut plus dire que c'est du travail* ». Qu'il s'agisse du « *buvard* » ou d'une « *passion* », leurs paroles laissent entrevoir des femmes transportées par la confection des dentelles comme si elles reconnaissent ne plus être maitresses d'elles-mêmes. Elles doivent apprendre à « *se maîtriser* » et les impatientes apprendre à devenir patientes (*citation 26*). C'est la condition pour que le fil et l'aiguille qu'elles tiennent entre leurs doigts ne soient plus de « *petits éléments qui les encomrent* ». Elles doivent entrer « *en harmonie* » et en « *communion* » pour y arriver malgré leurs « *doigts énormes* ».

Citation 26 - La recherche d'une harmonie

B.LEF : Je suis rentrée assez jeune. Je suis rentrée en formation dans ma quinzième année. Et il m'a fallu une dizaine d'années pour maîtriser...me maîtriser et maîtriser la technique. Les deux en même temps. Et c'est quelque chose qui, pour moi, a été extrêmement difficile. Je pense que ça l'est pour tout le monde, mais pour moi particulièrement.

Il m'a fallu apprendre à maîtriser... Je ne vais pas dire « ce qui est naturel en moi », car c'est un peu dommage de tuer ce qui est naturel. Mais il m'a fallu trouver une harmonie entre ce que l'on a entre les mains ; c'est-à-dire très peu de choses : ce sont de petits éléments, qui nous encombrant énormément. Nous devons trouver une grande harmonie entre ces petits éléments qui nous encombrant, et nous-même. On a dû apprendre à rester humbles par rapport à cela, et réussir cette parfaite communion entre ces petites choses pour réussir à faire une très belle chose, avec nos gros doigt ! Parce que nous avons des doigts énormes à côté de ce que nous avons entre... Et je trouve cela assez sensationnel !

Extrait de l'entretien du 7.01.2014 avec Brigitte LEFEBVRE (B.LEF)

Après leur souffrance, à la suite de leur trajection, les dentellières finissent par faire corps avec le fil et l'aiguille qu'elles tiennent entre leurs mains, comme elles font corps avec la dentelle (selon le principe du « *buvard* » qui absorbe). Tandis que la dentellière œuvre avec l'arsenal technique dont elle dispose, la dentelle lui impose ses contraintes. La dentellière doit dépasser ce champ de force pour le transformer *en harmonie* car la dentelle ne peut qu'exprimer la médiane une fois atteinte. Elle reflète un ordonnancement sans conflit, maillé d'un seul fil à partir duquel sont conçues toutes les figures de la dentelle qui forment autant de points et de mises en relation. Cette dentelle n'existe qu'à travers l'unité de l'ensemble qu'elle met en scène dans un espace parfaitement maîtrisé par la dentellière. C'est ainsi que chaque dentellière ritualise *un continuum* entre l'infiniment grand (le global) et l'infiniment petit (le local), unis par un seul et même fil via l'étoffe qu'elle confectionne à l'aide de son aiguille. C'est ce fil qui relie la dentellière au monde et au cosmos à travers la dentelle qu'elle tisse. C'est également le fil qui la traverse et qui tend à unir tous les

Hommes au sein d'un seul et même ensemble. Ce continuum concerne l'ensemble du monde vivant, au-delà même de celui des Hommes : la symbolique patte de homard qui parachève la confection d'une dentelle lors son repassage est à mettre en parallèle avec les « *gros doigts* » de la dentelière. Il en va de même de la « dent de loup » dont on peut se demander si elle ne renvoie pas à une territorialité animale, dévorante, dont la dentelière arrive justement à se démarquer.

Le savoir-faire du Point d'Alençon relève ainsi d'une relation ritualisée au milieu. Il se pratique de façon ininterrompue car il témoigne d'une médiane jamais définitivement atteinte. Cet acte rituel s'articule autour de deux attributs principaux : *le fil* est le signifiant du continu, tandis que *l'aiguille* renvoie à la pointe qui ponctue et qui dessine une structure en mailles et réseaux. Elle marque le continu de bornes qui sont autant d'empreintes. La dent de loup et la patte de homard signifient d'ailleurs la coupure en tant que bornes du corps la dentelière lors du luchage. Ce sont aussi des bornes qui parachèvent l'œuvre dentelière juste avant qu'elle ne soit détachée de son support en peau de mouton où elle a été conçue.

En attendant d'atteindre la médiane, tisser et couper rythment l'exercice dentellier. C'est ce qui met à l'épreuve l'endurance des dentelières tant elles doivent fréquemment se résoudre à défaire un alliage patiemment conçu avant de trouver, enfin, la voie qui permet la réalisation de la dentelle. Ce mouvement exprime, certes, une volonté d'atteindre l'excellence. Mais il traduit aussi ce qu'impose cet art de la dentelle en termes de quête d'harmonie de tous les éléments entre eux (*citation 27*). Cette recherche est sans fin tant la médiane n'est jamais définitive.

Citation 27 – De l'inconfort condition de la création

V.P. : [Quand on ne trouve pas], on pose, on va aux toilettes. On se lave les mains. On pose 5 minutes. On revient, on recommence. Et si on voit que, vraiment, ça ne va pas...(En général, ça va), mais sinon, si on voit que ça ne va pas, on repose et on va voir la chef.

M.R. : Ou on essaie de trouver autre chose pour changer un peu. (...) Si on se dit que ce matin ça ne va pas, qu'aujourd'hui ça ne va pas, on va voir la chef et on va discuter. Si ça ne va pas, et qu'on n'y arrive pas, on va prendre une heure de recherche. Ça va nous changer. Car si on s'obstine à rester sur notre travail, c'est...

V.P. : [Quand c'est comme ça] on essaie de changer les points, et d'imaginer ce que ça va faire. Mais il y a des fois, on a beau imaginer, sur la dentelle ça ne fait pas exactement comme on veut ! Il y a des fois, quand on fait des modes, on a un bâti de fils impeccable, qu'on trouve bien...Mais parfois on va aux toilettes, on revient, on retourne, et [on se dit] : eh bien non, ça ne va pas ! Il n'est pas carré ou orienté dans le sens que l'on veut. Alors il faut recommencer ! Parfois, on a fini [le soir]. Et quand on revient le lendemain matin, on se dit : Mais ce n'est pas moi qui ai fait ça !? Ah non, ça ne va pas ! Alors hop, on coupe, coupe, coupe ! Et on recommence ! Pour ça, les modes sont l'étape la plus cruelle de la dentelle ! Quand le bâti n'est pas bien fait, bien carré, ou qu'il n'épouse pas bien la forme, il y a des fois où l'on se dit... : ce n'est pas possible, il faut qu'on recommence. Ou pire, on prend la dentelle, on va voir la collègue : « qu'est-ce que t'en pense ? »... Et hop, on coupe et on recommence. (...) [Parce qu'] On n'arrive pas à orienter le fil comme on veut. Et au millimètre près, ça va casser toutes nos autres lignes !

(...)

M.R. : Notre bâti [inaudible] si on n'est pas assez penché ce n'est pas bon, et si on penche trop ce n'est pas bien...

V.P. : Des fois, il faut qu'on fasse un quadrillage, avec les lignes d'en dessous d'abord, et les lignes du dessus après. Et quand vous alignez les lignes du dessus, et que vous voyez que les lignes d'en dessous se déforment ce n'est pas bon. Alors il faut enlever celui du dessus pour refaire celui d'en dessous. Et [ça], vous ne vous en apercevez que lorsque vous faites celui du dessus ! (...) Le pire, c'est lorsque le bâti de fil est fait ; et qu'il est impeccable, ça va parfaitement ; et que le dernier fil qu'on tire casse ! Il y a tout à redéfaire ! Il y a tout à redéfaire, car c'est tout un fil continu !

M.R. : C'est pareil, quand vous faites un motif, vous avez le tulle à faire au départ. Le tulle, c'est ce qu'on appelle le réseau. Quand vous arrivez à la fin, il y a parfois une maille qui casse ! Eh bien il faut retirer toute cette partie-là et recommencer ! D'où l'expression : « faire et défaire, c'est travailler » ! [Rire] Les gens me disent : « je ne comprends pas comment tu fais pour faire de la dentelle, sachant que tu n'es pas patiente. Comment tu fais ? » Je réponds : quand moi j'arrive à mon travail, je me pose. (...)

V.P. : Je pense que c'est de la passion. On ne peut plus dire que c'est un travail où l'on vient parce qu'on a besoin d'argent. Non. Je pense qu'à ce stade là c'est une passion. On a vraiment envie de créer notre dentelle. Sinon, ça ne serait pas motivant.

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Martine ROLLET (M.R.) et Véronique POTTIER (V.P.)

3.3.4. Une communauté dentellière matrice d'un lieu résilient

La dentellière, avec le fil et l'aiguille, dessine dans l'espace un lieu, la dentelle, qui est une aussi matrice. La figure du fil et de l'aiguille signifient un processus à la fois spatial et temporel qui renvoie à la transmission de la vie. C'est d'ailleurs sans doute pourquoi la dentelle associe autant ces dimensions (mises en opposition) que sont un caractère spirituel inviolable et un registre charnel doté d'une connotation sexuelle. La transmission du savoir-faire du Point d'Alençon relève d'une sorte de pulsion vitale à la lumière de laquelle les dentellières se perçoivent : elles sont gardiennes et dépositaires d'un héritage dont elles assurent la pérennité.

En fut-il toujours de la sorte ? On peut en douter car le savoir-faire du Point d'Alençon a été longtemps marqué par une division du travail : chaque dentellière ne maîtrisait qu'une partie du processus, tandis que la connaissance de l'ensemble des étapes était l'apanage du sommet de la hiérarchie : du temps de l'école religieuse, c'était celui de la Sœur. Il a donc existé par le passé une distinction symbolique entre les femmes capables de transmettre et les simples ouvrières. Aujourd'hui, bien que toutes les dentellières apprennent pendant leur formation l'intégralité du processus de fabrication, le fonctionnement de la communauté se structure toujours autour de celles dont le rôle est d'assurer la transmission du savoir-faire. Au-delà de ses responsabilités administratives, il s'agit de la cheffe d'Atelier qui est secondée par d'autres femmes jugées capables d'être maitresses d'apprentissages.

Entre barrière et passage, l'image de la borne transparaît ici. D'une part, la conservation du savoir-faire du Point d'Alençon impose de placer des barrières permettant de garder son secret : la division des tâches induisant une impossibilité de transmettre fut autrefois un dispositif efficace. D'autre part, la transmission de sa connaissance est une condition sine qua non pour perpétuer l'exercice. Cette dualité entre barrière et passage se réarticule selon les époques suivant les enjeux propres à chaque période. C'est l'extrême réduction de l'effectif des dentellières qui a conduit une ancienne cheffe d'Atelier, Brigitte Lebreuvre, à faire en sorte que chaque femme apprenne l'ensemble du processus de confection (*citation 28*). Ainsi, il s'est agi

d'abaisser la vulnérabilité d'un système devenu fragile du fait du faible nombre de pratiquantes. La question se posait en d'autres termes lorsque, aux grandes heures de la fabrication des dentelles, des centaines de femmes constituaient autant de possibilités d'évasion du Point en dehors de son territoire d'appartenance.

Citation 28 - Une hiérarchie dans la transmission

B.LEF. : Autrefois, il n'y avait qu'une ou deux personnes qui détenaient l'ensemble du savoir-faire. Mais s'il leur arrivait quelque chose, le savoir-faire disparaissait ! Il était donc important que chaque personne apprenne [désormais] l'ensemble. Aujourd'hui, sur l'ensemble de la communauté, vous avez des personnes qui maîtrisent parfaitement bien l'ensemble du savoir-faire, et qui ont aussi cette volonté de bien transmettre. Et ce sont ces personnes qui, par la suite, reprennent largement le flambeau. Alors bien sûr, c'est le souci de tout le monde. Mais il y a un choix des meilleurs éléments pour la transmission du savoir-faire ; car cela ne tient qu'à un fil ! Une aiguille et un fil...

[Le rôle de la cheffe d'atelier], c'est qu'elle doit absolument veiller à la transmission – même quand le chef d'atelier ne peut plus intervenir [directement] dans ce cadre-là, par rapport à ses responsabilités, ses problèmes de vue ou autre. Elle doit être attentive dans le choix de la personne qui devra transmettre. Il faut veiller à ce que cette personne ait suffisamment de maturité pour transmettre aux élèves ce besoin et cette envie de transmettre aux autres générations.

Extrait de l'entretien du 7.01.2014 avec Brigitte LEFEBVRE (B.LEF)

L'évasion du Point en dehors de son domaine a toujours constitué un danger. Il procède de l'éventualité d'une copie, suivie d'une perte de singularité et d'identité. Ce fut un risque ayant autrefois d'évidents enjeux commerciaux pour les fabricants. Mais bien que le danger ne s'exprime plus désormais en ces termes, il persiste sur un registre essentiel : celui d'une transgression de l'exercice du fait d'une négation des limites qui structurent le savoir-faire en tant qu'expérience existentielle unique. C'est cette menace qui préoccupe aujourd'hui ses pratiquantes. C'est surtout vrai lorsque survient la nécessité de la transmission. Après avoir été intégrées dans l'Atelier pour en devenir gardiennes, et initiées au Point d'Alençon, les nouvelles dentellières vont-elles savoir résister aux appels du dehors ? Cette question est d'autant plus sensible

pour elles que les valeurs de la société du moment encouragent le mouvement et la mobilité. L'entrepreneuriat privé de la mode pourrait être intéressé à bénéficier du savoir-faire technique et artistique de ces excellentes dentellières.

Citation 29 - Transmettre et garder

V.D. : Moi, je m'y vois bien [rester jusqu'à la fin de ma carrière]. Et c'est aussi un peu pour ça que j'ai été recrutée. C'est pour que ça se garde. Il faut qu'il y ait des personnes qui aient envie de rester ici pour pérenniser la chose. C'est la suite logique.

D.R. : C'est sûr que lorsque je suis entré il y a 15 ans [à l'Atelier National] en tant que tapissière, si on m'avait dit « tu seras dentelière » j'aurais trouvé ça complètement dingue. On ne sait pas ce que l'avenir nous réserve. (...) il y a ce côté de sauvegarde vis-à-vis duquel il faut se creuser les méninges et trouver des solutions. Parce que, ce n'est pas que c'est un problème, mais on sent que c'est fragile ! Moi je me vois bien me serrer les coudes avec mes collègues pour se dire qu'il faut que l'on tienne bon. Et il faut que l'on recrute. (...)

V.D. : Après, je pense aussi que chacune a envie de garder ce patrimoine. Quand on est vraiment mordue de la dentelle, on veut que ça se perpétue. On veut apprendre et trouver des gens pour que cela continue. Peut-être que les jeunes qui entrent aujourd'hui n'ont pas cette même vision. Les deux petits jeunes qui sont entrés, ils n'ont pas forcément la même vision que moi. Ils n'ont peut-être pas envie de rester au musée toute leur vie. Thomas est un artiste, et il ne fera peut-être pas toute sa vie professionnelle ici. (...) C'est pareil pour Marjolaine : elle nous fait de belles choses, mais ce n'est pas [tout à fait] notre dentelle. [Rire] (...) Nous, si on est ici, c'est essentiellement pour la conservation de la dentelle. Même si, après, ça se comprend aussi qu'on puisse avoir envie de faire autre chose. Car avec ce qu'on a dans les mains, on peut faire autre chose.

D.R. : C'est vrai que ça pourrait être utilisé dans le privé. Au niveau de la Haute-Couture, il y a très certainement des gens qui seraient très intéressés d'avoir des techniciens, des ouvriers, d'une telle qualité. C'est clair. Mais bon...(...) Il y a aussi une mission d'État.

V.D. : [Leur souci] c'est aussi le fait de rester enfermé ici.

D.R. : Ce sont des actions que pourraient développer la grande hiérarchie : mieux exposer la dentelle. Car le problème [de l'enfermement], c'est que les petits jeunes risquent de s'ennuyer.

Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

L'ouverture et la fermeture sont des aspects centraux dans la transmission de du Point d'Alençon. Les dentellières s'avèrent attachées à ce qu'aucune déviance ne trahisse leur pratique. Elles veillent à ce que le Point d'Alençon demeure par-delà les générations qu'il traverse. Ce souci a pu conduire dans le passé à vouloir préserver la *mêmeté* du savoir-faire. En d'autres termes, on s'est surtout attaché à ce que le Point d'Alençon reste identique à lui-même. C'est pourquoi ses modalités d'apprentissage ont répondu à une époque à des principes clos. C'était le cas, dit-on, du temps de la religieuse où les dentellières se cantonnaient dans des « *choses traditionnelles*⁸⁶ ». Le risque a été de s'enfermer dans une répétition du savoir-faire suivant ce qui « s'est (prétendument) toujours fait », en figeant l'exercice. Un héritage de cette période perdure aujourd'hui au sein de la communauté. Certaines dentellières rappellent à leurs collègues que certaines techniques ne « *sont pas très catholiques* », que des points réalisés ne figurent pas dans « *le cahier de la sœur*⁸⁷ ». Leurs réactions traduisent une crainte d'une profanation du savoir-faire tandis que les nouveaux responsables de l'Atelier conservatoire ont fait le choix de l'ouverture.

Citation 30 – Ouvrir sans profaner

B.LEF : Le terme du « sacré », c'est vrai qu'il est quand même très présent. Le sacré de bien transmettre le savoir-faire. Et il y a des points sacrés. Mais après, entre ce sacré, et le fait qu'on doive évoluer pour préserver le sacré, (...) il faut [aussi] qu'on sache évoluer en fonction des époques... ! Là, c'est quelque chose de pas évident ! (...) C'est la crainte et l'angoisse. Je le ressentais comme tel. Mais je pense que pour beaucoup il y a cette inquiétude. Parce qu'on est peu nombreuses, et tout le monde sait que c'est difficile (...).

Après, chacun le fait d'une manière un peu différente. Moi je pensais qu'il était bon d'accepter [une] petite évolution pour veiller au sacré ; pour faire comprendre ; pour avoir une meilleure approche vers le sacré. Pas seulement pour nous au sein de la communauté, mais également vers le monde extérieur. Certes, le savoir-faire reste et demeurera toujours au sein d'une communauté. Mais [de notre côté], on doit également pouvoir donner les moyens d'apprécier cela, en prenant des moyens détournés...

⁸⁶ Extrait de l'entretien du 11.12.2013 avec Thomas GAUGAIN (V.D.) et Jocelyne RENAULT (D.R.)

⁸⁷ Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

Et puis des choses [nouvelles] peuvent aussi être très belles. On peut évoluer. (...)

Extrait de l'entretien du 7.01.2014 avec Brigitte LEFEBVRE (B.LEF)

L'ouverture du lieu est intervenue au moment où une nouvelle génération de responsables et de cheffes d'atelier, dans le sillage de l'administration de l'État, a souhaité imprimer sa marque en succédant à l'ancien pouvoir religieux. Au-delà du sauvetage financier de l'école dentellière, il fallait éviter la sclérose du savoir-faire en assurant un renouvellement de l'exercice du Point d'Alençon. Au sein de l'Atelier, l'*identité-ipséité*⁸⁸ a ainsi fini par l'emporter sur l'identité-mêmeté.

L'un des principaux marqueurs de cette évolution est l'appel à des artistes contemporains pour lesquels les dentellières réalisent désormais certaines œuvres. Ces artistes sont appelés « *les créateurs* » par les dentellières, ce qui dévoile à travers cette sémantique un renouvellement de la relation à un « esprit créateur » via l'exécution d'œuvres artistiques. La façon dont la chef d'Atelier Bénédicte Leclercq (*citation 31*) évoque le projet de réalisation du « *tapis de Freud* » d'Anne Deguelle en constitue un exemple significatif. Sa description indique une relation de la terre au ciel dans un cheminement décrivant une élévation. D'après ses échanges avec l'artiste, ce tapis représente le « *territoire de la femme* », délimité par ses bords. Il témoigne d'une harmonie dans son ordonnancement intérieur (le jardin avec l'eau au milieu, les fleurs et les animaux). La dentelle sert à structurer l'intériorité d'un « *territoire féminin* » selon un gradient allant du matériel (en bas, avec beaucoup de remplis et de modes) vers une dimension vers le haut de plus en plus immatérielle et claire. Ainsi révélé comme un ensemble global associant en harmonie le vivant et le non-vivant, ce territoire est une *lumière* intérieure (inscrite dans ce tapis-territoire) mettant en relation *la femme* (son territoire intime) avec le cosmos. On peut ajouter que ce tapis est celui du *père*⁸⁹ de la psychanalyse. Il renvoie ainsi à la « psyché », au territoire le plus impénétrable de chacun ; cosmos circonscrit dans la boîte crânienne, ordonné pour structurer la personnalité d'un être unifié⁹⁰.

⁸⁸ Au sens que lui accorde Paul Ricœur.

⁸⁹ Noter l'association possible du « père » et du « créateur ».

⁹⁰ On retrouve ici la figure du cloître.

Citation 31 - Le tapis de Freud d'Anne Deguelle

B.L. : On a un grand projet, d'Anne Deguelle, qui est le tapis de Freud...en petit. Mais en petit, pour nous c'est déjà grand...C'est une grande pièce, et nous allons la faire à plusieurs. Je l'ai découpée en 11 parties, et nous allons joindre les 11 parties ensemble après. C'est le montage qui va être assez difficile. (...)

[Ce tapis] c'est le territoire de la femme. Anne Deguelle a pris ce tapis-là parce que c'est un tapis d'orient...enfin de Berbères, de gens qui partent dans le Sahara. Et elle nous a tout expliqué [au sujet de ce tapis]. C'est ça l'avantage quand on a des artistes qui viennent ici. Parce qu'on peut poser des questions et comprendre le cheminement, le pourquoi elle a dessiné comme ça.... Elle nous explique que le bas c'est la terre, et après il y a les animaux... Et c'est vrai que lorsqu'on regarde le tapis, il y a un sens : il y a le jardin avec l'eau au milieu, les fleurs, les jardins à côté, et en haut vous avez les oiseaux. Et elle a fait en sorte que ce soit très chargé en bas, et de plus en plus clair [en allant] vers le haut. Nous, il faut que ce soit cet esprit-là qu'on fasse ressortir : en bas, beaucoup de remplis et beaucoup de modes ; et en haut il ne finit que dans le réseau. Il n'y aura juste que le motif dessiné, sans rien à l'intérieur. (...)

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Bénédicte LECLERCQ (B.L.)

Le tapis de Freud n'est qu'un exemple parmi d'autres partenariats artistiques entre des créateurs et l'Atelier conservatoire. Ils peuvent être plus ou moins bien admis, comme ce fut le cas par exemple avec « *les petites culottes* » de Paul Armand Gette (1994)⁹¹ où fut signifiée une relation de la dentelle avec la matrice féminine. Quoiqu'il en soit, il indique que l'exercice du Point d'Alençon renouvelle son identité à travers une connexion à l'Art contemporain sans qu'elle évolue en rupture avec la sacralité du savoir-faire. Au contraire, le recours aux créateurs actuels est un processus de recharge sacrale de la dentelle. Celle-ci ne saurait être confondue avec la répétition aveugle d'une technicité, ni avec un savoir-faire enfermé sur lui-même.

⁹¹ Ci-joint, le lien d'un article du journal Libération du 30.12.1995 :
http://www.liberation.fr/culture/1995/12/30/l-ethique-porte-la-culotte_151146

À travers l'art, le savoir-faire du Point d'Alençon reste empreint d'un lien avec « la création » émancipé de sa seule traduction catholique chrétienne.

Cette ouverture du lieu s'accompagne de défis techniques importants pour les dentellières. Il les oblige en effet à une quête constante pour améliorer leur savoir-faire, l'adapter aux contraintes des œuvres nouvelles ; sans pour autant quitter le territoire du Point d'Alençon qui, sans être toujours le même, doit demeurer. C'est pourquoi il est désormais accordé une grande importance à la mémoire dentellière (*citation 32*). Il s'agit aujourd'hui de décortiquer de vieilles dentelles, d'étudier la façon dont elles ont été conçues pour mobiliser d'anciennes techniques dans des projets contemporains où leur usage s'avèrerait judicieux. Ainsi, en découvrant que les dentellières d'autrefois pouvaient se montrer novatrices, celles d'aujourd'hui sont conduites à se questionner leur propre fidélité vis-à-vis du Point pour mieux sortir de l'enfermement d'une prétendue immuabilité de leur savoir-faire.

Citation 32 - Une mémoire de la dentelle pour rester fidèle au Point d'Alençon

T.G. : [en observant au musée], on se dit « ah, là ils faisaient les choses plutôt comme ça. C'est vrai que c'était mieux comme ça que comme nous le faisons ».

J.R. : Ça, ça nous a longtemps manqué. Parce que [avant], on n'avait pas la possibilité de voir... Il y a des choses qui ont évolué grâce à ça. Car nous, nous n'avions pas la possibilité d'observer des dentelles. On nous disait « Voilà, le point d'Alençon ça se fait comme ça ». On n'avait pas le droit de bouger quoique ce soit. Alors que finalement, quand on regarde les anciennes dentelles, on s'aperçoit qu'il y avait des réseaux... Même les remplis qu'on nous impose actuellement très foncés, très mats... alors qu'à l'époque les remplis n'étaient pas si serrés que cela. Mais bon, c'est pareil, il s'agissait de pièces extrêmement grandes. Il y avait peut-être un gain de temps... Et puis les fils étaient fins. Je pense que tout cela fait aussi que les choses changent.

Extrait de l'entretien du 11.12.2013 avec Thomas GAUGAIN (V.D.) et Jocelyne RENAULT (D.R.)

B.L. : (...) [La dentelle au Point d'Alençon] ne se pratique pas différemment qu'avant, mais on a des points en plus. (...) On risque d'en oublier, mais on a aussi de la recherche sur de vieilles dentelles qu'on déshabille et qu'on essaie de refaire à l'identique. Parce que c'est

aussi précieux d'arriver à garder la technique comme elle était faite. C'est aussi ce qu'on nous demande, car nous sommes aussi la mémoire du Point d'Alençon, et c'est en cela qu'il ne faut pas faire n'importe quoi. Et en même temps, il faut continuer vers l'avant, ne pas rester cantonner à ce qu'on a appris et point final. (...) [Pour examiner une vieille dentelle] on prend une loupe, et on enlève point par point pour voir combien de points sont faits entre chaque picot, et combien de picots il y a. Et une fois qu'on a enlevé la couche du dessus, il faut regarder d'où part le bâti, comment a été monté le bâti. (...) On note en même temps ; et quand on le refait on repart du bas. (...) À ce moment-là, on note. On note, on fait des petits croquis. J'ai un classeur et j'y mets ce que j'ai retrouvé.

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Bénédicte LECLERCQ (B.L.)

Le rapport à l'innovation est dépendant de l'époque à laquelle les dentellières sont entrées au sein de l'Atelier conservatoire. Héritières d'un apprentissage fidèle à l'esprit insufflé autrefois par la Sœur, les plus anciennes sont enclines à se montrer résistantes à la nouveauté. Elles préfèrent pratiquer le Point d'Alençon tel qu'elles y ont été initiées. L'ancienne cheffe d'atelier Brigitte Lefebvre le confirme quand elle se remémore avoir vécu « *des réticences énormes* » : « *À chaque fois qu'il y avait un projet contemporain, il y avait une lutte* ». Suscitée par la crainte de voir le Point « dénaturé », cette résistance diffère de l'approche des dentellières arrivées plus récemment, formées par des cheffes d'atelier qui ont contribué au renouvellement de l'exercice en le reliant à la création artistique. Ainsi, dans la structuration actuelle de la communauté se dessine une configuration où coexistent une conception fermée, opposées aux évolutions du monde contemporain, et une représentation plus ouverte qui pousse le savoir-faire vers des perspectives inédites. Cependant, ni l'ouverture ni la fermeture ne sauraient être totale ; au risque de sortir du territoire d'épanouissement du Point et conduire celui-ci à sa disparition.

Cette question de la fidélité est une préoccupation permanente, quotidienne, de tous les instants, dans le processus de transmission. Les dentellières reconnaissent volontiers les dangers des dérives vers lesquelles elles sont parfois emportées avant de se ressaisir. Durant leur période de formation, il peut leur arriver de mélanger

plusieurs modes alors que chacun a ses propres prescriptions. C'est également vrai pour une maîtresse d'apprentissage expérimentée dont une des grandes peurs est de se tromper, et par là-même tromper ses élèves en n'enseignant pas le Point comme il devrait être. C'est dans ces moments que le rôle des membres de la communauté devient fondamental (*citation 33*). Le croisement des regards procède d'une quête de justesse. La mémoire collective communautaire permet aussi de libérer la maîtresse d'apprentissage d'une partie du poids qui pèse sur ses seules épaules à l'heure où lui est confiée la responsabilité d'assurer la pérennité du Point.

Citation 33 - Transmettre, entre fidélité et dérives

V.D. : C'est vrai qu'au fil des années il y a eu des changements. On ne peut pas rester totalement figées. (...) Mais c'est vrai aussi qu'on peut très vite dériver... Parce que lorsqu'on est dans notre dentelle, chaque mode a ses prescriptions, et des fois on mélange un peu tout ! Donc, il est bon de se rappeler [à l'ordre] entre nous ! [Rire] Moi je l'ai surtout ressenti quand j'ai pris les deux élèves. Je me suis dit « Ah oui, il y a des petits problèmes ! » [Rire] Donc j'ai demandé à ce qu'on remette nos savoirs en commun, parce qu'on se dit « j'ai des petits doutes sur ce que je montre. » C'est important de montrer correctement...

D.R. : Oui, parce qu'on a vite fait d'oublier. C'est très curieux, parce qu'on peut être plusieurs mois à travailler plusieurs types de points ; et puis d'un coup on se dit « Ah, il faut que je fasse ça, ouhlala... » (...) Car c'est vrai que, non seulement il faut se visualiser le travail, mais il faut aussi se le rappeler dans la gestuelle. [Par exemple], il m'est arrivé de mélanger la brode simple et la brode à picots. Et je me suis dit : « Bizarre, ça ne donne pas du tout la même chose que ce que j'avais fait il y a trois mois. » Et c'est en le refaisant que je me suis rendue compte que j'avais mélangé deux points.

D.R. : En plus, c'est tellement difficile de se le mettre par écrit. J'ai essayé de mettre des codes couleurs ; entre le bic, le feutre rose, le feutre vert...le fil qui passe dessus, dessous... Mais ça devient une espèce de gribouillage !

V.D. : C'est vrai que Brigitte Lefebvre, notre ancienne chef, elle n'était pas du tout favorable à ce qu'on écrive nos [gestes]. Mais ça se comprend, car d'une personne à l'autre... Si par exemple je vais voir les notes à Dominique, je ne suis pas forcé de reproduire les mêmes choses.

D.R. : Même de comprendre ! [Rire] Parce que ça m'est arrivé ! Au début je notais. Et après, je me disais : « J'ai écrit ça... [Qu'est-ce que ça veut dire] ?

V.D. : Et Brigitte trouvait cela très dangereux ! Mais après on comprend pourquoi ! Parce qu'il vaut mieux s'exercer que de prendre des notes.

D.R. : C'est vraiment s'exercer, l'exécuter. C'est rentré, et il faut que ça ressorte. C'est vraiment un échange entre la personne et la dentelle. Du coup, l'écrire, j'ai quasiment abandonné. Je me mets juste des petits points de notes, et des « Attention » ! J'ai des panneaux « Attention » partout sur mon cahier ! [Rire] Surtout au moment de commencer et de finir. Mais ce qu'il y a entre le début et la fin, je ne le note plus. Et c'est peut-être aussi une manière pour moi de me dire qu'il faut que je travaille ma mémoire !

Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

Se trame dans cette transmission l'articulation de l'individuel et du collectif. Trahir le Point d'Alençon consisterait à réaliser (et faire concevoir) des dentelles d'après son sentiment personnel, sans chercher à respecter les règles qui régissent cette pratique. La trahison consisterait ainsi en un abus de pouvoir personnel qui transgresserait le savoir-faire au moment où, au nom des autres, les dentellières ont la responsabilité d'en assurer la pérennité. Ceci explique pourquoi elles se désignent avant tout en tant qu'*interprètes* du Point. Cela signifie qu'elles sont d'abord traversées par le flux patrimonial de l'exercice, et que cette traversée s'accompagne d'une intervention extrêmement ponctuelle de leur individualité où elles n'apportent à la dentelle qu'une très discrète marque de leur individualité. C'est ce que révèle le souvenir du « *gribouillis* » de Bénédicte Leclercq (*citation 34*). Après des années d'excellence technique, atteignant un stade ultime, certaines dentellières deviennent capables de créer d'un nouveau point d'Alençon. Elles contribuent alors à enrichir le savoir-faire ; à entretenir son caractère vivant et évolutif. Meilleur ouvrier de France, Bénédicte Leclercq est arrivée à tracer imperceptiblement sa signature dans un collier de dentelle sans rompre avec ce qui en fait un Point d'Alençon.

Citation 34 - Signer la dentelle et créer un Point

B.L. : Une fois il y avait un collier à faire, et je n'étais pas très inspirée. Je me suis alors amusée à faire ma signature. Des petits gribouillis. Et à partir de cela j'ai fait des remplis

et des déliés. Je suis partie de ça. Et j'ai ma signature dans un collier ! [Rire] On ne voit pas que c'est une signature, mais ce sont mes traits, lancés comme ça, qui ont fait que ça a construit un collier. (...)

Quand j'ai eu les jeunes en [apprentissage du] dessin, je leur ai fait faire. Je leur ai dit : « Vous avez un carré ou vous avez un rond ; faites un gribouillis et à partir de ça vous me faites quelque chose. Et ça marche ! Quelque fois on se retrouve avec une chouette, un oiseau ou une libellule. Peu importe. Dominique m'a fait une tête de clown avec ça ! [Rire] C'est marrant !

(...)

B.L. : [J'ai aussi créé un point]. Mais bon, j'en ai créé un dans le sens où je pars quand même de ce qu'on sait. Ça m'a amusé. C'était lors d'un concours. On avait un bel espace. Je me suis dit « Tiens, j'aimerais mettre ça, ça et ça. Mais comment faire ? » Donc, j'ai imaginé. Mais ça a posé problème, car celle qui m'a examiné (qui était ma chef d'atelier) n'a pas su me dire comment j'ai pu le faire. Je l'ai embêtée ! [Rire] Mais bon ce n'est pas grave [Rire]. (...) Elle n'arrivait pas à trouver ; et j'ai dit « Ce n'est pas grave, je le garde pour moi, en attendant que quelqu'un veuille bien l'apprendre » [Rire] (...) Mais pour l'instant personne ne me l'a demandé. (...) C'est la dentellière qui doit le sentir, qui aura envie de le faire (parce que j'ai quand même gardé des photos [de ce point] ici. C'est elle qui me devra me demander « comment tu l'as fait ». Et je lui ferai voir le schéma de la construction.

Extrait de l'entretien du 10.12.2013 avec Bénédicte LECLERCQ (B.L.)

Les dentelles d'Alençon vivent un flux patrimonial qui les dépasse. Elles se livrent à un travail d'interprétation pour que le Point demeure vivant. Se dégage alors la figure symbolique d'une matrice. Elle s'associe à l'enfantement et explique pourquoi les dentellières comparent « leur » œuvre à un bébé près d'être exposé : « *Quand on a fini ; on aime entièrement sa dentelle. Quand on a fait un collier, une belle pièce où il y a presque 1000 heures de travail. Quand on arrive à sortir ça, on est fière. (...) On la travaille de A à Z... On interprète, on met notre petite graine. (...) C'est notre bébé : « c'est moi qui l'ai fait » ! [Rire]⁹² ».* Cette sortie de l'enceinte correspond

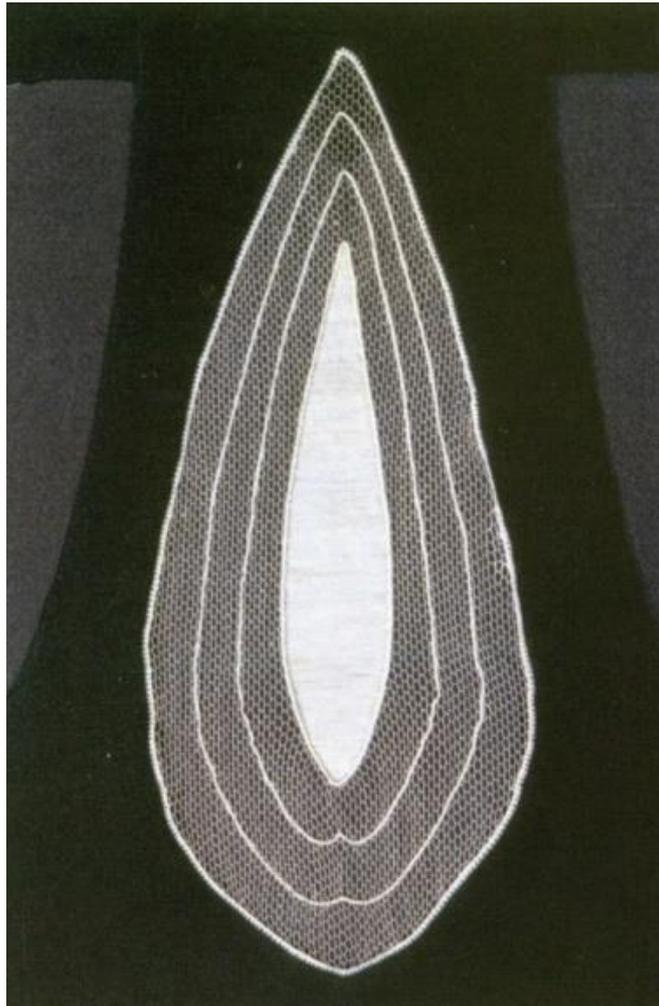
⁹² Extrait de l'entretien du 12.12.2013 avec Valérie DURAND (V.D.) et Dominique ROUSSEAU (D.R.)

à une naissance de la dentelle. Ce qui est sorti du Topos corporel de la dentellière sort également du Topos de l'*Atelier Conservatoire*. Car cette dentelle, tel leur enfant, ne saurait leur appartenir. Elle naît au Monde et tend vers l'universel.

Le savoir-faire du Point d'Alençon témoigne à plusieurs titres des relations entre patrimoine culturel immatériel, géographie et résilience. Un premier aspect concerne l'existence d'une géographicité du Point d'Alençon en ce sens que ce savoir-faire apparaît principalement lié à l'espace. La dentelle est faite de points (des lieux) et de lignes (des réseaux). Elle est un espace produit par la dentellière par l'entremise de son corps ; non seulement à l'aide « *de ses gros doigts* » avec le fil et l'aiguille, mais aussi par un conditionnement psychique, intérieur que développe la territorialité rigoureuse à laquelle elle consent à se vouer. Entre la dentelle en train d'être fabriquée et la dentellière doit se construire, au sein de l'atelier, une relation harmonieuse sans laquelle aucune des étoffes ne pourrait voir le jour en tant que traduction d'une médiance atteinte et toujours à recrer. La territorialité dentell re est perturbante pour la dentellière et place celle-ci en situation de devoir intégrer un inconfort, dépasser sa souffrance, pour finir par ressentir la « *joie* ».

S'associant à cette géographicité, le savoir-faire du Point d'Alençon est donc également une médiance procédant d'une trajection. Tandis que tout au long de sa conception la dentellière fait corps avec l'étoffe qu'elle conçoit, sa réalisation habite l'Atelier conservatoire, Alençon et, via le Mobilier National, le territoire français. On cherche d'ailleurs à ce qu'elle ne s'en échappe pas car la France y perdrait un élément de son patrimoine. Le corps de la dentellière, en tant qu'être biologique, est pris d'une *trajection* – pour reprendre les mots d'Augustin Berque (2010) – par le moyen d'un système technique et symbolique. C'est ainsi que son corps, lieu d'une concentration extrême, parvient à donner « chair » à une dentelle qui traduit sa relation à un univers cosmique. Celle-ci s'est autrefois manifestée dans l'expression religieuse du savoir-faire. Elle n'est plus aujourd'hui revendiquée au nom de l'état la c, mais ce phénomène demeure. La dentellière enfante d'une étoffe conçue par sa quête d'harmonie. Elle place pour cela sa dimension charnelle à distance respectives.

Les dentellières se défendent des allusions sexuelles qui peuvent être associées à la dentelle ; la leur étant reflet d'un territoire féminin inviolable. C'est à ce titre que la création proposée par P.A. Gette sur le thème d'une vulve et de « petites culottes » fut difficilement acceptée par ces femmes ; et ce, à la différence du tapis de Freud qui renvoyait l'espace dentellier au domaine d'une psyché sublimée. Le savoir-faire de la dentelle d'Alençon médiatise la relation du territoire psychique au cosmos.



Photographie 35 - La dentelle en tant que matrice

La dentelle en tant que matrice témoigne du dépassement d'un lieu tissé.

(Modèle de Paul-Armand Gette, dit « petites culottes », 1994)

(Extrait de « La dentelle d'Alençon, un Point c'est tout ! », juin-sept. 2008, page 71 »)

Dans ce processus, on ne saurait occulter le rôle de la territorialité. Celui-ci réside d'abord dans un cadre d'exercice qui s'imprime sur le corps des dentellières et qui fait peser sur elles des contraintes qu'elles doivent surmonter pour se réaliser en

tant que dentellières, et réaliser des dentelles. L'immobilité des corps, le silence, la surveillance mutuelle au sein de l'espace confiné de l'atelier, l'inscription dans une communauté hiérarchisée depuis une maîtresse d'apprentissage, la cheffe de l'atelier conservatoire, jusqu'à la directrice de la production du Mobilier National, conduisent autant les dentellières à une dépossession et un dépassement d'elles-mêmes qu'à l'assimilation d'un pouvoir de concevoir des dentelles : la territorialité préside à « l'enfantement » de la précieuse étoffe. Cette naissance peut procéder d'une interprétation du savoir-faire, manifestant une appropriation de ses subtilités techniques et une capacité à les faire siennes (les dentellières signent dans ce cas discrètement leur production). Cependant, quelques-unes de ces femmes atteignent une maîtrise telle de cet exercice qu'elles peuvent devenir créatrices d'un nouveau point qui, bien qu'innovant, demeure fidèle à l'identité du point d'Alençon. Ce point, qui peut être considéré comme une manifestation territoriale sur le fil continu de la dentelle, permet au savoir-faire d'enrichir son patrimoine. Il signale l'évolutivité d'une pratique que la créativité permet de maintenir vivante.

La conception de la dentelle et son évolutivité sont toutes deux animées par une dynamique sous tension entre possession et dépossession faisant intervenir des jeux d'échelles spatiales. Bien que le savoir-faire du point d'Alençon soit une relation ritualisée au milieu faisant sortir les dentellières de leur « Topos », il permet aussi symboliquement à la France – en tant que nation territorialisée, via le corps des dentellières, de l'Atelier national et du Mobilier National, de se relier elle-même au cosmos, à un « ordre céleste ». On pourrait d'ailleurs y voir une perpétuation du rattachement à une territorialité divine auquel s'est livré Louis XIV à l'heure où il a créé à Alençon le Point de France en associant les symboliques territoriales et religieuses à l'excellence de la production dentellière. Ceci éclaire sous un autre jour l'inscription internationale du savoir-faire d'Alençon sur la liste représentative du patrimoine immatériel de l'humanité. Par cet acte de l'Unesco, ce n'est plus en effet seulement la France qui s'est trouvée reliée à une dimension « céleste » ; on a tissé un lien entre l'œcoumène et une territorialité universelle. Le Point est une voie pour toucher à l'incontrôlable, faire quelque chose avec l'immaîtrisable.

C'est en ce qu'il participe symboliquement d'une capacité à surmonter les territorialités les plus oppressantes que se situe le lien le plus fort du savoir-faire du point d'Alençon avec la résilience. Cette oppression peut être en soi, intérieure, et l'on a vu que dans le contexte de la confection des dentelles ces femmes devaient sans cesse affronter leurs difficultés d'être. Mais elle est aussi en partie extérieure tant ce savoir-faire dentellier peut être appréhendé comme symbolisant le rapport entre un Topos et un milieu universel constituant la matrice à partir de laquelle l'humanité territorialisée peut renaître jusqu'à l'éternité. L'exemple prochain du Mont Saint-Michel va permettre d'approfondir cette piste de réflexion.

3.4. Le Mont Saint-Michel, Topos et Chôra de la résilience

L'essentiel des reconnaissances patrimoniales du Mont Saint-Michel ont reposé jusqu'ici sur une célébration de sa remarquabilité architecturale des XIème au XVème siècle ainsi que sur les spécificités géo-esthétiques du site. Inscrit par l'Unesco en 1979, l'intérêt des experts s'est centré sur la magnificence de son abbatale et sur son village fortifié. C'est d'abord au titre de haut-lieu de la civilisation chrétienne médiévale que son caractère monumental a été mis en lumière. Pourtant, bien qu'offrant un témoignage du passé médiéval, l'histoire et l'architecture ne peuvent seules recouvrir l'intérêt patrimonial du site. La fondation du Mont-Saint-Michel fut d'abord celle d'un espace cultuel et rituel indissociable d'une légende ; une injonction de l'archange Michel qui apparut à Aubert, l'évêque d'Avranches, dans plusieurs de ses rêves. La relique du crâne d'Aubert percée d'un trou censé marquer l'empreinte du doigt de saint Michel souligne l'origine du sanctuaire. La création de celui-ci sur le rocher du Mont Tombe, vers 709, est légendairement liée à l'accomplissement de manifestations à la fois oniriques et divines ayant fait de ce lieu une destination de pèlerinages. Accueillant des fidèles de toute l'Europe, l'espace religieux et le village y furent dédiés. Le Mont Saint-Michel, bien avant d'être apprécié pour son histoire et son esthétique, a donc été bâti autour de croyances, de pratiques culturelles et de pèlerinages. Ces manifestations ont évolué au fil des siècles. Elles ont fluctué et se

sont parfois brièvement interrompues lors de périodes troublées, mais elles se sont perpétuées durant 1300 ans. On les reconnaît aujourd'hui à travers notamment une présence monastique dans l'abbaye et dans l'activité du sanctuaire qui accueille les fidèles à l'église Saint-Pierre. Quant au village, loin de n'être qu'une excroissance marchande étrangère à l'identité du lieu, il assure depuis la période médiévale une fonction hôtelière, de restauration et le commerce d'objets variés. À l'instar de l'abbaye, son développement fut lié aux pèlerins qui cherchaient à se loger, se nourrir et emporter un témoignage de leur périple. On touche ici à plusieurs facettes qui, pouvant relever d'une immatérialité patrimoniale du Mont Saint-Michel, se marient avec une géographie inscrite dans une dynamique entre *Topos* et *Chôra*.

3.4.1. La mise en scène d'un corps à corps avec le Topos

Le Mont Saint-Michel met en scène un corps à corps avec un « Topos ». Il est appelé localement « *le rocher* ». On y entretient la fiction d'un « toujours là ». Toute « nouveauté » ne se conçoit qu'en rapport avec la permanence de l'îlot rocheux. Les grands travaux du « rétablissement du caractère maritime » en fournissent un exemple. Il s'est agi de maintenir l'îlot au rythme des marées et dressé au-dessus des sables. Être pris dans les terres lui aurait fait perdre ce qu'il est. Tous les éléments nouveaux sont absorbés dans une continuité au point d'apparaître « d'origine » lorsqu'ils ne sont que des restaurations ou des œuvres récentes. Dans l'abbaye les boiseries du plafond de la salle Belle-Chaise laissent croire en une authenticité médiévale alors qu'elles ont été réalisées en 1994. Sur la tour du Bastion, une construction de granit creuse et sans aucun usage fait parfaitement illusion quant à son appartenance à l'histoire défensive du Mont. Elle ne date pourtant que du 3^{ème} quart du XX^{ème} siècle. Tous ces aménagements font corps avec les éléments naturels fondamentaux de l'îlot ; le bois et la pierre. On touche là à l'une des significations de la roche laissée apparente en maints endroits du Mont et de l'abbaye. Entre l'abbaye et l'îlot est en effet signifié un lien charnel. Ce lien procède d'une projection. Ici, les hommes prolongent l'éminence granitique qu'ils ont épousée.

Photographie 36 - La chapelle Saint-Aubert

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Dédiée au fondateur du Mont Saint-Michel, la chapelle Saint-Aubert édifée sur une protubérance du roc principal fait corps avec la masse rocheuse

Photographie 37 - Matrice rocheuse apparente sur la face sud du Mont

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



On distingue au-dessus une partie des fortifications et la flèche de l'église abbatiale. Ce rocher est le lieu focal de la révélation à l'origine de la création du Mont Saint-Michel.

Photographie 38 - Abbaye dominant le peuplement d'arbres au nord du Mont

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Il importe de nuancer cette permanence qui s'attache au Mont-Saint-Michel. D'abord, l'architecture du lieu est valorisée comme un témoignage de la civilisation chrétienne médiévale cependant que son authenticité médiévale est une fiction par de nombreux aspects. Ensuite, l'identité chrétienne du site doit être relativisée. En témoigne le rappel fréquent du mégalithe originel pour le visiteur de l'abbaye : la sacralité du lieu n'a pas toujours été chrétienne. Des travaux en mythologie et les données archéologiques (Déceneux, 1997) montrent que le Mont Tombe a été le siège de pratiques culturelles dès les âges les plus anciens. Bien que la *Révélatio* n'a livré que le récit de la fondation du sanctuaire par l'évêque d'Avranches, ce site a été un haut-lieu mégalithique avant d'être réapproprié par les celtes et les gallo-romains. La figure de l'archange sur l'îlot traduit des croyances païennes recrées par la religion chrétienne. Ainsi, la relation des hommes à ce lieu a perduré tout en ayant beaucoup évolué sur une séquence de temps plurimillénaire. D'ailleurs, bien que la présence monastique procure de nos jours l'illusion d'une continuité religieuse millénaire (fêtée en 1966), l'ancrage culturel chrétien a été particulièrement contesté au cours des deux derniers siècles. Après avoir été désaffectée et puis affectée en prison par l'État au XIXème siècle, l'abbaye a été convertie en haut lieu du patrimoine

culturel. Comme les remparts et une grande partie du village, ce territoire est actuellement sous la gestion de l'État via l'administration du Centre des Monuments Nationaux. Un EPIC⁹³ sera prochainement créé et modifiera la gouvernance.

3.4.2. Le Mont Saint-Michel, une Chôra

Appréhender le Mont-Saint-Michel en tant que patrimoine culturel immatériel revient à porter l'attention sur les relations qu'entretiennent les hommes avec le Mont. Ce lieu n'est pas réductible à une architecture à forte charge historique, ni à un monument touristique. Il s'agit d'aborder les pratiques qui se jouent sur et autour du Mont en cherchant leurs significations, en identifiant un champ symbolique et imaginaire qui, ancré sur ce site, se trame derrière des pratiques d'apparence banales, qu'elles soient touristiques, commerciales, culturelles ; sans occulter les manifestations religieuses qui ne sont pas seulement chrétiennes.

Considérer le rapport à cette architecture (au sens générique du terme) sous l'angle d'un patrimoine culturel immatériel implique de l'appréhender comme un lieu relationnel. Mais le Mont Saint-Michel n'est-il pas avant tout cela ? L'organisation spatiale de cet édifice répond en effet à un double axe de mise en relation. Un axe vertical relie les hommes au pouvoir céleste, via la figure chrétienne de l'archange. Une relation horizontale regroupe l'Humanité et l'associe à son milieu (le rocher, la baie et leur environnement global). Entre l'un et l'autre s'expriment des rapports de puissance : du divin vers l'homme, des hommes sur eux-mêmes, et des hommes sur leur environnement. Ainsi, deux grandes caractéristiques liées à saint Michel se retrouvent ici : celle de l'archange *territorial* (le gardien) et du *passeur*. On reconnaît également la symbolique d'extériorisation et de transformation à laquelle est lié ce site depuis sa fondation chrétienne : entre le crâne d'Aubert, siège du rêve à partir duquel est né le Mont, vers le sanctuaire édifié au sommet du rocher.

⁹³ La création de l'EPIC (Établissement Public d'Intérêt Commercial), annoncée en décembre 2018 par le Premier Ministre Édouard Philippe, est programmée pour 2020.

La relation à ce lieu n'est pas figée. Les rapports que les hommes tissent avec lui se transforment selon les évolutions de la société. À l'évidence, les pratiques et représentations du Mont-Saint-Michel étaient différentes à l'époque où celui-ci s'appelait le « Mont Tombe ». De même, les travaux historiques montrent que l'activité culturelle et les pèlerinages chrétiens vers le Mont, au regard de ce qu'ils étaient entre la période médiévale et la fin de l'Ancien Régime, se sont rétractés durant les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. De nos jours, l'espace culturel est devenu un monument du patrimoine culturel national et mondial. Chaque année, l'îlot accueille deux millions de visiteurs du monde entier dont la moitié n'atteint pas l'abbaye, borne sa visite au village et à ses commerces. Ce constat pourrait laisser penser que le Mont Saint-Michel serait désacralisé. Pourtant il importe d'observer la foule qui se presse dans le sillon de la rue principale, qui éprouve sur les remparts les limites de l'îlot et le vide de la baie, qui s'engouffre dans l'abbaye en « traversant le rocher ». Tous les gestes répétitifs, toutes les histoires contées durant ces parcours, conduisent à formuler l'hypothèse d'un site où s'exécuterait encore de nos jours un gigantesque rituel. Comme si l'humanité entière était unifiée dans le sanctuaire rêvé jadis par saint Aubert. Les travaux de rétablissement du caractère maritime, en réaménageant l'insularité du Mont, ont d'ailleurs réimposé depuis quelques années à la multitude de ses visiteurs la peine d'une (courte) marche à pied pour y accéder. En ce lieu, les pèlerinages sembleraient donc faire preuve d'une certaine résilience.

Considérer le Mont Saint-Michel en tant que patrimoine culturel immatériel peut reposer sur l'idée selon laquelle, malgré la marginalisation de son expression chrétienne, la primauté accordée à sa matérialité architecturale, et son caractère touristique et commercial majeur, le rapport sacré au lieu ne s'est pas éteint. Tissage dynamique de facteurs multiples, il connaîtrait sans cesse un renouvellement de ses formes d'expressions marquant leur résilience. Il s'agit ainsi d'étudier les pratiques et les représentations à l'œuvre pour comprendre la façon dont elles se sont perpétuées. Ces résiliences impliquent une dynamique créatrice. La sacralité du Mont se serait ainsi maintenue, non par la répétition à l'identique d'anciennes pratiques et représentations, mais par leur réinterprétation au contact du monde contemporain.

3.4.2.1. Toucher le rocher et s'imprégner du lieu

La puissance d'attraction du Mont Saint-Michel a constitué notre premier contact avec l'imaginaire lié au lieu. Ce fut auprès d'une femme d'à peu près 45 ans rencontrée au hasard d'un commerce de la Grande Rue. Elle y effectuait des achats dans le rayon épicerie d'un magasin du Mont en échangeant quelques mots avec la commerçante. Alors que je m'approchais pour la saluer, cette commerçante me présenta à sa cliente en tant que quelqu'un qui « *débute une étude sur le Mont* ». J'appris que cette femme était chanteuse, qu'elle cherchait un lieu pour un spectacle. Elle désirait se produire au Mont Saint-Michel. La simple évocation du patrimoine culturel immatériel, motif de ma présence, la fascinait. Je devais lui en dire plus, elle m'emmenait dans la Maison du Pèlerin où elle était hébergée. Elle me confiait des courses à porter. En chemin, j'apprenais que ses achats (du cidre et des biscuits) étaient destinés à l'issue de l'enterrement du père François, l'un des prêtres du sanctuaire. Il devait avoir lieu dans l'heure. Elle m'offrit le café et me conviait à l'inhumation en m'assurant qu'elle m'y « présenterait du monde » pour me faciliter mon contact avec la société montoise. Elle semblait être « d'ici » mais reconnaissait timidement ne pas en être. Or, tout dans ses attitudes, de l'échange avec « l'épicière du village » jusqu'au café partagé dans le séjour de la Maison, son souhait d'être présente à l'inhumation du père François dans le cimetière du village, mimait un rapport familial, presque intime, avec ces lieux et les montois. Elle était sur le rocher depuis seulement deux jours, mais elle s'y montrait comme chez elle.

Cette appropriation du lieu est loin d'être anecdotique. Elle traduit une envie « envie d'en être » qui, lorsqu'on prend le temps d'observer le phénomène, traverse beaucoup de visiteurs du Mont. Si le Mont Saint-Michel est en effet photographié, comme tout lieu célèbre, il est également touché, ses pierres caressées. Les corps l'éprouvent en gravissant ses marches. Ils se mettent en relation physique avec le lieu. Le Mont est dévoré de regards se posant partout, scrutant les anfractuosités des ruelles et celles du roc. La moindre porte ou fenêtre provoque l'intrusion d'une tête. Il peut arriver que des habitants retrouvent dans leur propriété des hôtes imprévus. Ces visiteurs étaient de bonne foi mais chacun agit ici comme s'il était chez lui. Les

habitants et les membres des familles du cru, y compris à l'extérieur du rocher, génèrent d'ailleurs autant que celui-ci fascination et curiosité (citation 35).

Citation 35 - Une curiosité pour les Montois

« C'est si particulier au regard de l'extérieur. Lorsque j'étais étudiante et qu'on me demandait où j'habitais, je répondais « au Mont Saint-Michel ». Si auparavant on ne m'écoutait pas, d'un coup on m'écoutait ! Comme si y être domicilié donnait un trait de personnalité ! (...) Aussitôt les personnes viennent vers toi et te questionnent. « Oh ! Ça doit être particulier. Comment ça se passe ? » (...) »

Dominique Poignant, a passé son enfance sur le Mont – Entretien 2017

« Quand par exemple quelqu'un voit écrit « Mont Saint-Michel » sur notre carnet de chèque, il arrive souvent qu'il nous demande: « Vous vivez sur le Mont, vraiment ?! » Nous ne sommes pas perçus comme tout le monde... »

André Fournier, recteur du sanctuaire – Entretien 2017

« Le fait d'avoir été institutrice sur le Mont Saint-Michel, c'est incroyable « l'aura » que cela peut me donner. Une fois mon mari et moi étions à Dubrovnik. Nous visitons les remparts. Un groupe de japonais arrivant là, nous avons parlé un peu. Ils revenaient justement du Mont ! Bien sûr, je n'ai pu m'empêcher de leur dire que j'y avais vécu. Alors, aussitôt, ce furent des prises de photos... ! C'est tout juste s'ils ne m'auraient pas invité à manger avec eux ! »

Nicole Tutrel, ancienne institutrice de la petite école du Mont-Saint-Michel – entretien 2017

Les propos de Dominique Poignant, Nicole Tutrel et du père André Fournier traduisent à quel point le fait d'être lié au Mont Saint-Michel induit fréquemment la perception d'une exceptionnalité. Alors qu'ils auraient pu passer inaperçus, on leur a soudainement prêté de l'attention, ils ont été questionnés avec avidité. Ils en sont devenus captivants comme si, à travers eux, s'établissait une mise en relation avec le Mont. Être auprès d'eux et avec eux, les écouter et les entendre, revient alors à se sentir proche de ce lieu extraordinaire. Ils en deviennent un prolongement. C'est-à-dire que ceux qui cultivent une relation de proximité avec le Mont seraient assimilés

à des extensions symboliques du lieu. Il existerait une imprégnation du Mont Saint-Michel chez ceux vivant à son contact. Guide dans l'abbaye, François Saint-James (*citation 36*) ne dit pas autre chose quand il reconnaît s'être longtemps habillé de « *la couleur du granit* ». L'attraction pour ce lieu procéderait d'une identification qui finirait par prendre les Hommes. Le Mont opèrerait comme un buvard.

Citation 36 - S'identifier au granit

« C'est comme une sorte d'identification. Quand je dis que « j'ai la couleur du granit ». On le vit, réellement. »

François Saint-James, chargé d'action culturelle – Centre des monuments nationaux - 2017

Un tel phénomène n'est pas isolé. Il s'observe à une échelle plus globale. L'identification au lieu commence dès les selfies des visiteurs au sortir des navettes. Elle se poursuit physiquement par une foule qui s'introduit par la porte du Roy, qui s'écoule dans la Grande Rue et les ruelles adjacentes, qui entre dans les commerces, qui se prend à acheter et emporter une multitude d'objets souvenirs à l'effigie du Mont, qui se nourrit (gustativement, ou culturellement) du lieu. Ce mouvement d'engouffrement traduit à la perfection une humanité faisant « corps » avec le Mont. L'identification n'est alors plus seulement celle de chacun dans la relation individuelle au monument ; elle est également collective (*citation 37*).

Citation 37 - Un contact charnel avec le rocher

« Certains éprouvent le besoin de se coller au rocher, d'y coller leur peau. Ils ont cette envie charnelle de faire corps avec les lieux. Il y a une partie que l'on voit dans le promenoir des moines, le rocher affleure et c'est complètement lisse ! C'est presque patiné par les mains des visiteurs qui passent là et qui veulent le toucher »

Anne-Flore Marziou, Adjointe de l'administrateur de l'abbaye du Mont-Saint-Michel et du château de Carrouges – Centre des monuments nationaux – Entretien 2017

Photographie 39 - L'humanité mouvante se presse dans la Grande Rue du Mont

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Flux de visiteurs et de pèlerins dans la Grande Rue du Mont Saint-Michel.

3.4.2.2. Pénétrer le rocher et profaner le lieu

Ce rapport très actuel au lieu rocher tant pourrait bien porter l'héritage de ce qu'a pu être la relation première des Hommes vis-à-vis de ce lieu dressé au milieu de la baie. Comme si cela ramenait au temps lointain du culte mégalithique, le rocher lui-même est toujours traité et désigné comme s'il était encore un élément sacré. Les visiteurs l'effleurent en visitant l'abbaye ; au point où le granit apparaît en certains endroits « patiné », lissé par des millions de mains. Cependant, c'est lorsque survient un aménagement du site que ce caractère se révèle avec force. Un événement récent fut le percement d'une tranchée pour contourner la porte de l'Avancée qui est régulièrement inondée lors des fortes marées. Creusé à même le roc, ce projet d'accès alternatif au Mont fut mal accueilli par ceux qui considèrent l'opération comme une atteinte à l'intégrité du rocher. Elle a été vécue comme un « *sacrilège* » envers le Mont, soulevant des manifestations. Si toucher le granit ne pose aucun problème, le pénétrer équivaut en revanche à une profanation (*citation 38*).

Citation 38 - Une roche sacrée

« Lorsque les grands travaux ont été réalisés, pour des raisons de sécurité [lorsque la marée empêche de sortir du Mont] il a fallu faire un passage dans le rocher, (...) C'était obligatoire, mais tout juste si on ne m'aurait pas décapité parce que je tapais dans le rocher

du Mont-Saint-Michel ! (...) Il y a eu de grandes affiches « Le Mont-Saint-Michel, ne touchez pas au rocher sacré ! »

Yan Galton, Maire du Mont-Saint-Michel - Entretien 2017

« On aurait pu imaginer un passage pour la sécurité qui soit sur le rempart afin de laisser le rocher intact. On aurait épargné le rocher, car il fait partie d'un tout. C'est quelque chose de sacré. On ne doit pas s'amuser à faire des entailles ...ça a un côté sacrilège. Cette sacralité n'a pas été respectée. »

Géraldine Faguais, Montoise, commerçante dans le village – Entretien 2017

Yan Galton, maire de la commune, et Géraldine Faguais, commerçante sur le Mont, attestent que le percement du rocher fut vécu comme une blessure, comme si l'entaille avait été une plaie infligée au granit comme aux hommes. On avait détricoté le tissu géologique de la résilience du Mont Saint-Michel. Un équilibre aurait été rompu, générant un risque de sanction consécutive au sacrilège : des éboulements de la roche auraient pu atteindre les visiteurs du Mont.

Citation 39 - Profaner le rocher, perturber l'équilibre du monde

« J'ai un ami géo-biologue qui analyse les choses différemment de ceux qui ont pensé le projet. Pour lui, tout cela fait partie d'un équilibre. Dès l'instant où l'on crée une entaille dans le rocher, on produit un déséquilibre. Dès lors, plein d'autres choses arrivent derrière... Là, il y a eu une fragilisation avec des éboulements. Ils ont été obligés de faire un chantier parce que tout partait en vrille...Ils ont fait ce qu'ils ont pu. Mais comme ils ont nettoyé le rocher, il est étincelant. Il a perdu sa patine du temps. Il fait carton bouilli, comme ce qu'on déroule pour faire des crèches à Noël...du papier...Ils ont oublié le symbolique. »

Géraldine Faguais, Montoise, commerçante dans le village – Entretien 2017

Les solutions des autorités pour empêcher des éboulements du rocher n'ont pas convaincu. Il s'est agi de stabiliser l'ensemble en taraudant le roc pour lui injecter du béton. Ainsi, non seulement le rocher fut encore pénétré, l'opération assortie d'un nettoyage aurait fait perdre au granit sa « *patine du temps* ». Cette patine renvoie à la continuité du lieu. « *L'entaille* » symbolise au contraire une rupture de

cette continuité. Devenu « *étincelant* » et « *rafistolé* », le Mont Saint-Michel aurait été coupé de son Topos qui secrète son sacré. Toutefois, le traitement ultérieur des carottes de granit par le maire du Mont-Saint-Michel est significatif d'une résilience (*citation 40*). Loin de s'être débarrassé des reliquats du taraudage, ils ont été conservés, découpés en rondelles et des pastilles sont régulièrement offertes aux hôtes de marque à l'occasion de réceptions officielles. Le caractère sacré du rocher du Mont Saint-Michel s'est finalement trouvé restauré par ce partage.

Citation 40 - Partager le rocher sacré

« Dernièrement, les Beaux-Arts ont fait le nécessaire pour consolider le rocher [au-dessus des sanitaires]. Ils ont dû tarauder la roche et y mettre du béton armé pour la maintenir. J'ai demandé à récupérer ces carottes. Du coup, j'ai plein de carottes du « rocher sacré » que je découpe en rondelle. J'en fais des pastilles. Chaque fois que quelqu'un vient, je lui en donne un morceau. Un officier allemand, le jour du 55ème anniversaire du débarquement, m'avait offert un morceau du mur de Berlin. Alors je me suis dit : « moi aussi, je vais faire un don (...) ».

Yann Galton, Maire du Mont-Saint-Michel - Entretien 2017

3.4.3. Quand la territorialité transforme le Topos

Cette identification au rocher soulève la question de ses limites. D'aucuns préfèrent garder une distance jusqu'à se défier d'entretenir une « *relation charnelle avec les lieux* » (*citation 41*). « *Relation charnelle* », cette expression de l'adjointe de l'administrateur de l'abbaye est forte mais son témoignage est éclairant tant le Mont est envisagé par elle comme une construction humaine, vivante et évolutive. Suivant sa conception, l'humanité ne saurait se confondre avec cette substance minérale, immuable et figée. Son récit tranche ainsi le continuum organique entre les Hommes et le roc. Il met l'accent sur le Mont Saint-Michel en tant qu'édifice politique. Ce lieu devient celui de l'expression d'un pouvoir. Son approche va jusqu'à *casser* la légende qui entoure la fondation du sanctuaire pour resituer les faits dans un contexte historique où se sont jouées des velléités de contrôle d'un territoire.

Citation 41 - Le rocher du pouvoir

« Il y a des gens qui viennent pour toucher le rocher. Ils ont cette envie charnelle de faire corps avec les lieux. Moi, je n'éprouve pas ce sentiment. Je n'ai pas ce rapport avec la pierre. Je préfère le vivant. Ce qui m'intéresse, c'est ce que les hommes ont créé. J'ai fait des études d'archéologie. Ce qui m'intéresse, c'est d'abord la trace humaine. Je n'ai pas de relation charnelle avec du granit. (...) »

Quand je fais une visite, j'essaie d'amener vers autre chose. Les gens parlent de spiritualité et on ne peut pas nier la spiritualité des lieux, quelle qu'elle soit. Mais ce que j'aime, c'est un peu « casser le mythe ». (...) Je raconte la légende, mais je précise qu'elle s'est transformée. (...) Et surtout, je replace cela dans le contexte historique. J'explique pourquoi on a créé un sanctuaire à cet endroit-là, à cette époque. Je présente les différentes hypothèses de ce contexte car tout n'est pas « révélé ». Je ne prétends pas faire découvrir toute la vérité. Car nous n'avons pas de certitude...Mais c'est l'approche scientifique qui m'intéresse. J'aime replacer tout cela dans un contexte politique...Les Austrasiens ont envahi la Neustrie...Le fait de replacer ceci dans un contexte fait que les gens comprennent mieux le pourquoi de la construction des lieux. J'aime car ça rapproche de nos préoccupations d'aujourd'hui. Par exemple, j'avais fait une visite auprès d'un maire [du Sud-Ouest]. J'avais dit face à un élu « *quand on accède au pouvoir, on cherche à l'asseoir, à le montrer, et si possible à récupérer des sous.* ». Forcément ça résonne. »

Anne-Flore Marziou, Adjointe de l'administrateur de l'abbaye du Mont-Saint-Michel et du château de Carrouges – Centre des monuments nationaux – Entretien 2017

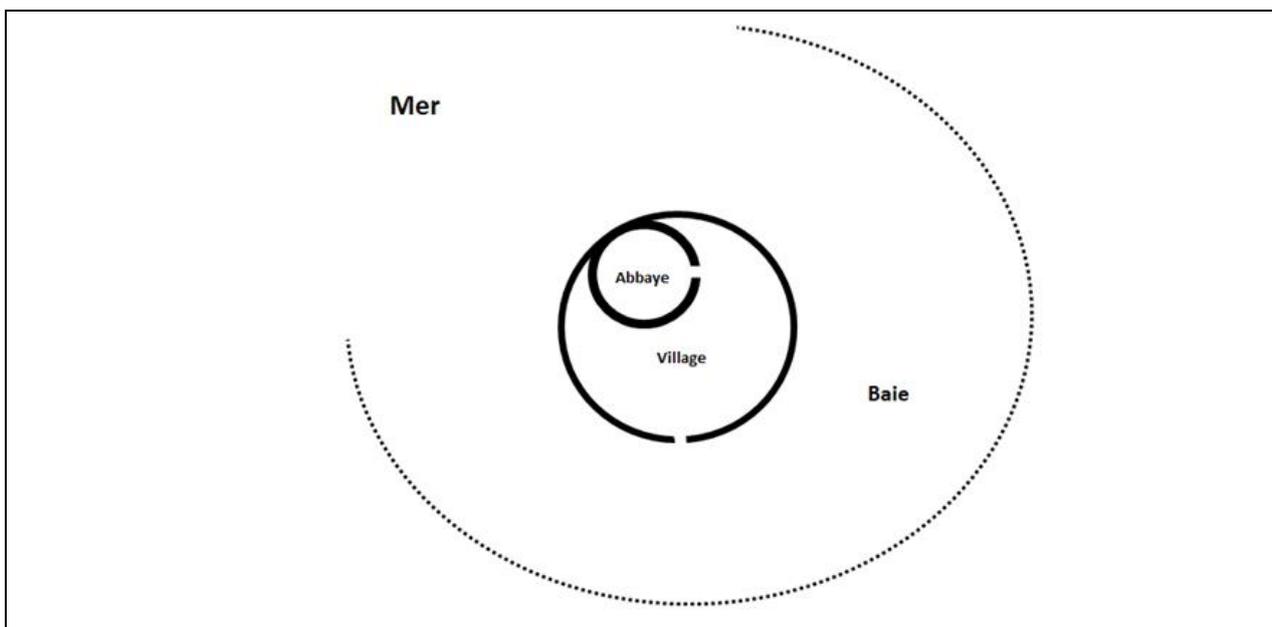
La prise de distance avec le roc passe donc par l'énonciation de son caractère territorial. Le mégalithe originel aurait été transformé en Mont Saint-Michel sous le coup d'enjeux politiques. Cette explication tranche avec le légendaire qui entoure la fondation du sanctuaire chrétien. Mais cette conception s'inscrit cependant en continuité avec la symbolique de souveraineté dont ce lieu est doté (au moins) depuis le développement de l'abbaye. Une fréquentation des rois, princes et aristocrates⁹⁴ s'est manifestée tout au long de la période médiévale. Ils étaient accueillis dans la salle des Hôtes de l'abbaye. Ce caractère se perpétue de nos jours à

⁹⁴ [DECAËNS, 2010, p. 62-63]

travers les venues fréquentes de personnalités politiques. C'est ce qu'indique d'ailleurs l'adjointe de l'administrateur quand elle dit donner régulièrement à des élus des visites « spéciales ». Le Mont est présenté sous l'angle d'un pouvoir qu'on cherche « à *asseoir et à montrer* » en captant des richesses. Ces caractères auraient traversé le temps au point où l'Histoire continuerait de parler au présent. La sacralité du rocher serait donc relative à celle de la territorialité qui s'y exprime.

L'organisation spatiale du Mont Saint-Michel le vérifie. Le Mont ne s'identifie pas complètement à la substance granitique. Par ses remparts, il forme une enceinte qui circonscrit et protège une communauté humaine. Ce rempart renvoie au territoire défendu (le Mont bénéficie d'ailleurs d'une réputation d'inviolabilité liée à la guerre de Cent Ans où les anglais ne réussirent jamais à le prendre). À l'intérieur de cette limite, se dirigeant vers le cœur du Mont et son sommet, une autre enceinte (dotée d'une « douane ») délimite l'ensemble abbatial - domaine de l'État (auquel s'ajoute le rempart extérieur) – qui abrite la communauté monastique (aujourd'hui les fraternités de Jérusalem). Les visiteurs regardent souvent cette abbaye comme un « *château* », comme si ses lignes renvoyaient à l'image d'une place forte (de défense et de contrôle du territoire) avant même son caractère religieux.

Figure 23 - Les principales enceintes du Mont Saint-Michel



Entre le Topos rocheux et la mer, le site du Mont Saint-Michel se structure de plusieurs grandes enceintes, qui délimitent plein et vide, parmi lesquelles comptent celles de l'abbaye, du village, et les limites de la baie elle-même.

Photographie 40 - Le Mont comme forteresse rocheuse dans la baie

Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



L'attraction qu'exerce le Mont, l'identification au rocher, la pénétration de son enceinte pour le connaître et chercher à se l'approprier fonctionnent ensemble. Les édifices architecturaux du village et de l'abbaye se distinguent en effet de l'éminence granitique en tant qu'ils sont des créations humaines. Cependant, ils relèvent autant d'une *trace* historique, du marquage d'un territoire que d'une résilience du mégalithe originel. L'antique lieu de culte du Mont Tombe a été capté et transformé par les pouvoirs civil et religieux chrétien pour devenir « Mont Saint-Michel ». Par-delà ces évolutions, y compris en édifiant l'ensemble abbatial, et plus tard en convertissant le Mont en haut-lieu du patrimoine culturel, les hommes ont continué à faire corps avec ce Topos. Sur le plan paysager (*photographie 40*), le granit du sous-sol semble d'ailleurs absorber le village et l'abbaye comme s'il débordait ses limites naturelles pour envelopper le territoire des hommes. Pour plusieurs Montois interviewés (*citation 42*), l'échappatoire à cette emprise minérale s'effectue alors vers le haut, vers « la lumière du ciel » ; le « divin ».

3.4.3.1. Vivre le Topos cloisonné, vivre une captivité

« Faire corps » avec ce lieu attractif, enveloppant, « prenant », passe par une expérience d'enfermement. C'est ce que traduisent les témoignages recueillis tant auprès des commerçants Montois que des hôteliers et des religieux (*citation 42*).

L'hôtelière de l'auberge Saint-Pierre a rapporté des cas de visiteurs qui, bien qu'ayant réservé une superbe chambre dans son établissement, ont décidé d'en partir le plus rapidement. En effet, ces clients se sentiraient « étouffer » à l'intérieur du Mont. Un sentiment confirmé par l'ancienne libraire du sanctuaire qui évoque une « énergie des pierres », un univers clos, replié sur soi. Cette pesanteur des « blocs énormes » et de l'épaisseur des murs est perçue de la même manière par le prier des Fraternités monastiques de Jérusalem qui témoigne de l'angoisse d'enfermement qu'expriment fréquemment les retraits pendant leur séjour dans l'abbaye.

Citation 42 - Un monde clos

« Il y a un très fort ressenti vis-à-vis du Mont-Saint-Michel. (...) Quand ils sont sous le charme, les visiteurs reviennent 10 fois dans leur vie. Cependant, pour d'autres, il n'y a rien à faire : ils veulent s'en aller. Ils ne sentent enfermés, ils ne vont pas bien. Ils réservent une chambre dans notre établissement, ils arrivent, et nous disent alors : « Nous ne pouvons pas rester là, ce n'est pas possible ». Pas plus tard qu'hier, gens qui sont restés une heure et ils nous ont dit : « ça ne nous va pas, on repart. Nous étouffons dans les petites rues ».

Christine Gaulois, Montoise, Hôtelière-restauratrice sur le Mont-Saint-Michel - 2017

« Je n'ai pas beaucoup d'expérience ici, mais elle est suffisante pour ressentir quelque chose comme un univers clos, refermé sur soi. Je n'ai pas envie d'être ésotérique, car ce serait mal venu ici ; mais il y a comme une énergie des pierres, du lieu...d'une force vers le haut. De cloître en fait, ...oui c'est ça. Nous sommes tous dans notre bulle. Chaque boutique est comme une petite bulle. »

Sophie Foucher, ancienne vendeuse de la librairie du sanctuaire - 2017

« Ce sont des blocs énormes – il faut voir l'épaisseur des murs. Il y a des grilles. À l'époque où le Mont était une prison, je pense que ça devait être terrible, En ce moment ce sont les beaux jours, mais quand il fait froid et qu'il pleut, c'est autre chose. Les commerçants et les gens qu'on croise nous le disent : « Si vous n'étiez pas là, il manquerait quelque chose ». Il manquerait au Mont la dimension pour laquelle il existe ; pourquoi il a été créé et pourquoi on a construit l'abbaye : la recherche de Dieu et une vie spirituelle qui donne une âme. Ce n'est donc plus la même

dimension. Ce n'est plus simplement un lieu majestueux et imposant. La flèche le montre bien : ça conduit quelque part.

Si on s'arrête au lieu, là-dedans on se sent enfermé ; surtout quand il y a des pleines mers. Je pense que pour des gens angoissés c'est assez terrible. Il y a d'ailleurs parfois des retraitants qui n'y arrivent pas. Ils sont sur la passerelle beaucoup trop impressionnés, parce que c'est vrai qu'il y a une forme d'oppression. Nous, notre vie de prière nous donne une ouverture. Elle nous permet en quelque sorte de relativiser et de vivre autrement dans une autre dimension. Ce n'est pas une prison, c'est une porte ouverte, une porte ouverte sur le ciel. »

Frère Fabien-Marie, prier de la communauté des fraternités monastiques de Jérusalem – Entretien 2017

Ces témoignages traduisent à quel point l'enfermement est une composante du Mont-Saint-Michel. On peut d'ailleurs se demander jusqu'où la transformation du Mont en prison à la Révolution, après que les bénédictins en aient été chassés, n'aurait pas exploité une symbolique carcérale du lieu déjà présente. Les paroles du prier de l'abbaye sont signifiantes quand il souligne à quel point la présence actuelle des Fraternités donnerait une âme et un sens au Mont qui, sinon, ne serait plus que « *majestueux et imposant*. » En d'autres termes, il ne resterait de ce lieu que son caractère minéral et oppressant si moines et moniales n'y perçaient plus de porte vers l'Esprit. On trouve ici la figure du cloître ; celle que nous rappelle aussi l'ancienne libraire quand elle évoque une force qui pousse irrésistiblement « *vers le haut* ». Lecture et prière renvoient, toutes deux, à l'intériorité et l'ouverture.

Citation 43 - Un univers cloisonné

« Il y avait l'abbaye qui vivait sa vie, la rue qui vivait sa vie et moi j'étais au milieu avec mes petits mômes autour de moi. (...) Les uns vivaient du commerce, les autres avaient leur vie de guide à l'abbaye...C'était très cloisonné. Et c'est d'ailleurs toujours très cloisonné. » (...) À partir du moment où on est isolé, on a besoin de s'enrichir autrement. (...) La solitude entraîne quelque fois un enrichissement personnel. Avec l'argent que je gagnais je n'achetais que des bouquins. »

Nicole Tutrel, ancienne institutrice de la Petite École du Mont-Saint-Michel - 2017

Le Mont Saint-Michel où la pierre tend à envelopper et dévorer l'homme, est le lieu d'un « repli » et d'un « enfermement ». Ce caractère était déjà puissamment vécu dans les années 1960 par l'ancienne institutrice du Mont qui assure avoir passé dans son habitation de fonction, située au-dessus de la Petite École, entre l'abbaye et le village, des moments de solitude qui ont été également d'intenses moments de lecture. Cet isolement du monde n'est pas sans rappeler l'ermitage qui pourrait avoir fait partie des pratiques à l'œuvre sur le rocher dans les premiers temps de l'ère chrétienne. Le Mont continue d'ailleurs de s'organiser sur le plan symbolique comme s'il était creusé d'une multitude de cavités que d'aucuns décrivent comme si chacun était « dans sa bulle » : son commerce, son atelier, son logement, sa « cellule » de moine. Une multitude de cellules tissent un ensemble lui-même « cloisonné ». Lorsque le père André Fournier, ancien moine bénédictin de l'abbaye, a accepté de m'héberger dans la Maison du pèlerin pour étudier le patrimoine culturel immatériel, il a choisi de me loger - dans les premiers temps - dans une petite chambre dénuée de fenêtre. Comme si derrière ce choix se dessinait une mise à l'épreuve cellulaire ; comme s'il fallait passer par là pour s'initier au Mont Saint-Michel.

Ce caractère cellulaire du Mont Saint-Michel est indissociable de ce lieu absorbant où l'on est absorbé. Les témoignages en font grand cas : on peut y être absorbé par la prière, par ses lectures, des recherches, par le travail, et par l'envie d'y être. François Saint-James, guide dans l'abbaye ayant habité sur le Mont, souligne à quel point il lui a été difficile de partir vivre ailleurs. Il a vécu son déménagement comme un « arrachement » (*citation 44*). Ils ne sont pas rares les commerçants du Mont qui, bien qu'âgés, continuent de tenir boutique au lieu de jouir de leur retraite. C'est que ce lieu est enclin à rendre captif, c'est là l'une de ses singularités ; au point où, faisant corps avec lui, il peut également en devenir difficile à quitter.

Citation 44 - La difficulté de se détacher du rocher

« Je pense que tous les Montois ont ce plaisir de venir sur le rocher. Ce n'est pas seulement pour le travail. Le travail est une priorité car il faut bien gagner notre vie. Mais il y a aussi le plaisir de venir au Mont où il y a une ambiance. (...) Beaucoup

de ceux qui sont à l'âge de la retraite ne lâchent pas le morceau. Les Montois ont du mal à lâcher « le caillou », comme on dit ! »

Paul Noël Auvray, commerçant Montois - Entretien 2017

« On a déménagé et on est installés à Avranches. Nous y avons une maison formidable, elle est très agréable et nous menons une vie sociale que nous n'avions pas ici. Car ici [sur le Mont], nous étions enfermés. Mais [lors du départ] nous avons eu l'impression qu'on nous arrachait quelque chose, viscéralement. L'un comme l'autre nous avons ressenti cela. Et pourtant Camille n'était pas là depuis 20 ans, elle venait d'arriver ! C'était quelque chose de fort ! »

François Saint-James, Chargé d'action culturelle – Entretien 2017

Si les hommes gardent leur faculté de quitter le Mont, il s'agit là de l'une des capacités qui les différencie des pierres, en pratique et symboliquement, et par laquelle l'identification au rocher montre ses limites. Cependant, les lieux du Mont Saint-Michel, bien que dotés de coordonnées géographiques fixes, ne sont pas pour autant immobiles quant à leur inscription dans cet ensemble granitique. La chapelle Notre-Dame-Sous-Terre (*citation 45*), bâtie vers 970 à flanc de rocher après que le duc de Normandie ait installé sur le Mont une communauté de bénédictins, a été enveloppée par le développement du complexe abbatial au point de se voir enterrée dans son architecture. Ce lieu est ainsi devenu l'une des cavités du Mont.

Citation 45 – De la chapelle au tombeau

« Cette église a été bâtie adossée au rocher, contre le rocher. Mais ici, on ne voyait pas le rocher (...) Alors que celui-ci est mis en scène partout dans l'abbaye et dans le village. Ici, rien ! Alors en 1960, l'architecte en chef a eu une intuition. Il a fait des sondages. Il voulait voir la pente du rocher...Mais là-bas, il a fait une découverte. On a découvert un mur fait de blocs entassés et empilés grossièrement. Ce mur est à peu près indatable. Mais, caché pendant 1000 ans entre le rocher et le mur de cette église, il est probablement tout ce qui reste de la première église. Ces pierres cachées pendant 1000 ans sont probablement tout ce qu'il reste de l'église bâtie par Aubert entre 708 et 709... (...) Aubert, pour bâtir cette église a sans doute utilisé les pierres d'un tumulus vieux de plusieurs milliers d'années. Serait-ce étonnant ? Non. Un

tumulus est un tombeau du néolithique. Les cathédrales sont sur d'anciens temples romains, et les temples romains sur des lieux bien plus anciens. »

François Saint-James, chargé d'action culturelle – CMN - 2017

Cet enterrement relatif de la chapelle dans l'architecture granitique rappelle l'enfermement que décrivent les témoins qui éprouvent le Mont. Mais cette chapelle se démarque du rocher. Le roc est invisible (*citation 45*). Seule est exhumée derrière son autel une paroi grossièrement maçonnée que le guide de l'abbaye relie au sanctuaire autrefois fondé par l'évêque d'Avranches. François Saint-James souligne symboliquement une continuité d'occupation de ce lieu par-delà les âges. Il rappelle que sur cet ancien site néolithique ont précédemment eu cours d'autres cultes, des celtes aux chrétiens, chacun ayant successivement territorialisé et transformé ce lieu sacré qu'il renvoie d'ailleurs au signifiant mortuaire du « *tombeau* ».

Photographie 41 - Notre-Dame sous Terre

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Derrière l'autel, un percement de l'enceinte laisse apparaître de probables vestiges du sanctuaire fondé par saint Aubert.

3.4.3.2. Le lieu d'une traversée transformatrice et créatrice

Deux mouvements s'impriment sur le Mont Saint-Michel. Le premier consiste en l'enfoncement dans l'intériorité granitique, formant une cavité. Cet enfermement est temporaire, si on excepte « l'enterrement », inhumation symbolique renvoyant à

un imaginaire funéraire. Un second mouvement pousse vers l'extérieur de la cavité, vers la lumière, comme une renaissance ou un éveil. Le rocher peut se référer ainsi, tantôt à la vie intra-utérine (portée par une roche mère), tantôt au sommeil qu'on assimile couramment à une petite mort. La fascination pour le Mont-Saint-Michel s'exprime d'ailleurs le plus souvent à travers un désir « d'y dormir ». Ce lien du Mont avec le sommeil se traduit jusque dans la légende de la fondation du sanctuaire, dans des rêves d'Aubert. C'est en effet suite au percement d'un trou marquant l'injonction de l'archange (via son doigt) sur la boîte crânienne de l'évêque (autre « cavité ») que le songe aurait trouvé sa réalisation et porté son empreinte sur ce rocher.

Photographie 42 - Relique supposée du crâne de saint Aubert conservée à Avranches

Crédit : Hérodote.net



Citation 46 - La relique du doigt de l'archange

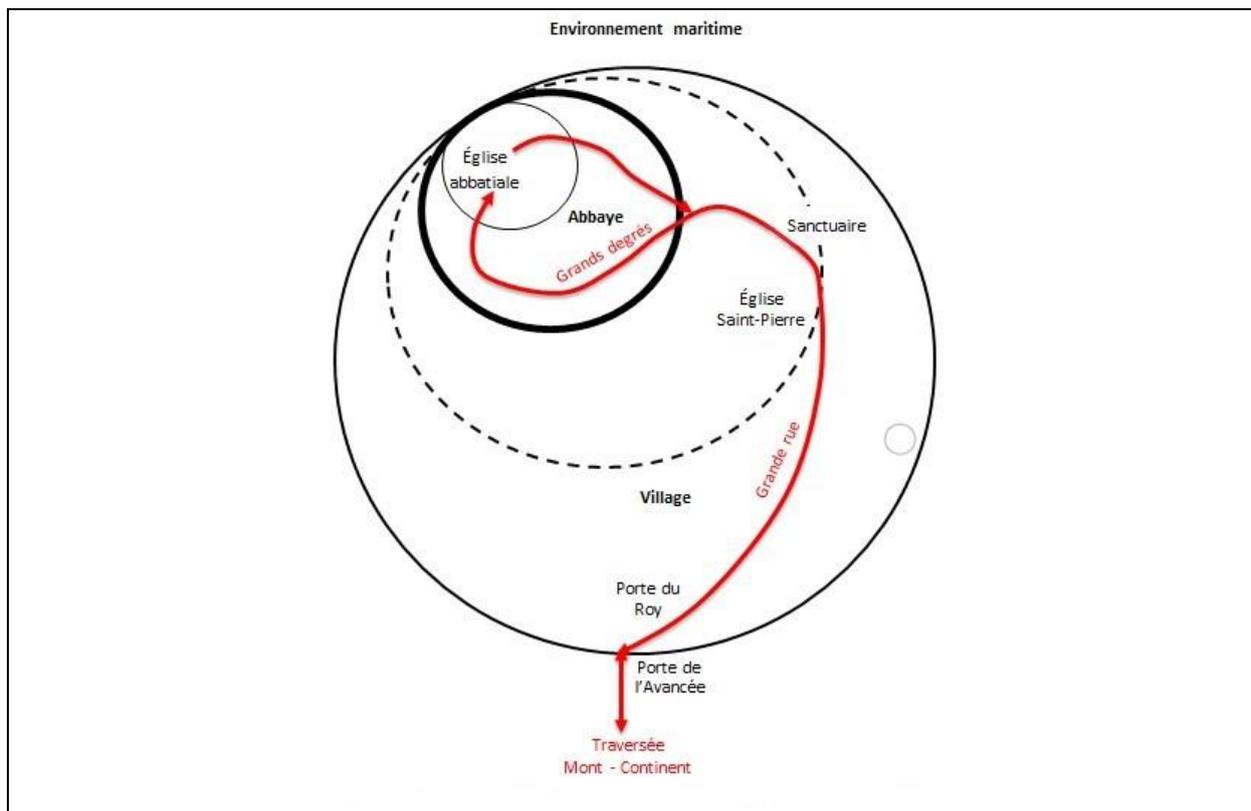
« Je dirais que c'est la seule relique existante de saint-Michel ; [pour l'époque] c'était la relique, en creux, du doigt de l'archange »

Pierre Bouet, historien – Entretien 2018

L'association des deux mouvements, la pénétration dans la cavité suivie d'une libération de celle-ci, est assimilable à une traversée liée à une création (*figure 24*). Elle s'exprime dans la visite du Mont. Celle-ci débute par une pénétration (via les remparts) de l'enceinte du Mont Saint-Michel (par la cour de l'Avancée). Elle se

poursuit par une montée de la Grande Rue, sillon dans la pyramide Montoise, et par une déambulation dans les voies labyrinthiques du village. La moitié des visiteurs gravissent les Grands Degrés extérieurs puis intérieurs, entrent dans l'abbaye et accèdent à son église où, après un tour du cloître, ils initient une plongée au cœur du monument. Accomplissant au sein de l'abbaye une révolution autour du rocher, accompagnés d'un guide-conférencier muni d'un trousseau de gardien, ils descendent et pénètrent jusque dans Notre-Dame-Sous-Terre (*citation 47*). Là, ils peuvent toucher les empièvements de l'enceinte présumée du premier sanctuaire. Leur visite continue par celle des cachots de l'ancienne prison dans lesquels les plus jeunes sont invités à entrer et ressortir. Puis, traversant le labyrinthe abbatial, les visiteurs finissent par parcourir ses jardins avant de quitter l'enceinte de l'abbaye et retrouver les Grands Degrés les reconduisant au village. À cet instant libération, telle une source, ils sourdent des anfractuosités de cette Chôra granitique.

Figure 24 – Visiter le Mont, une traversée d'enceinte-s



Le cheminement principal du Mont Saint-Michel suit une trajectoire depuis l'extérieur vers l'intériorité de cette Chôra granitique, vers une sortie de celle-ci. Plusieurs enceintes sont ainsi traversées par la porte de l'avancée, la porte du Roy, et celle de l'Abbaye. Le sanctuaire et l'église Saint-Pierre (laquelle forme une arche) se situent environ à mi-pente du parcours et du sommet du rocher.

Figure 25 - Plan topographique du Mont Saint-Michel

Crédit : Ministère de la Culture – Ministère de l'architecture et du patrimoine, Dist. RMN Grand Palais

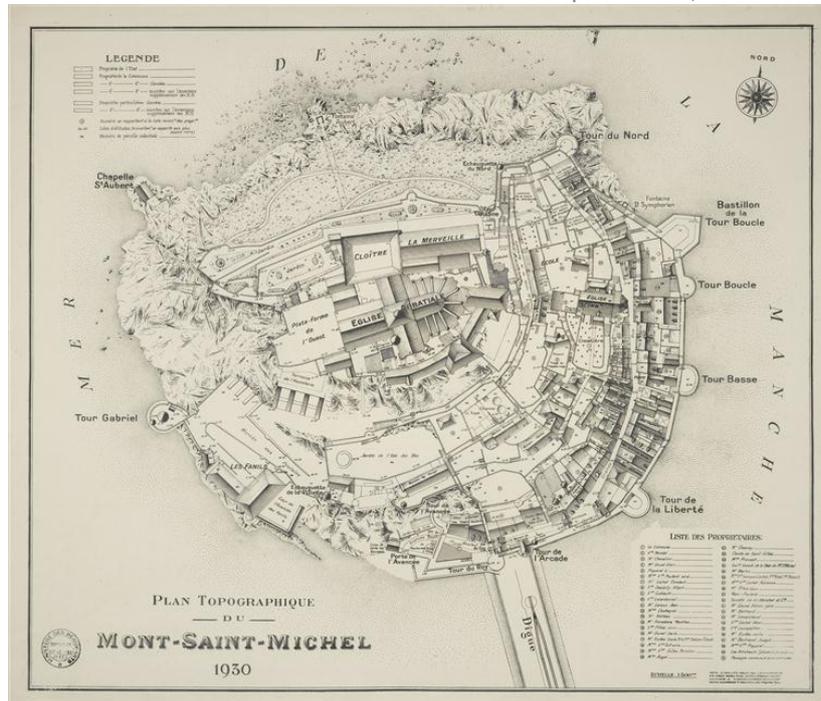
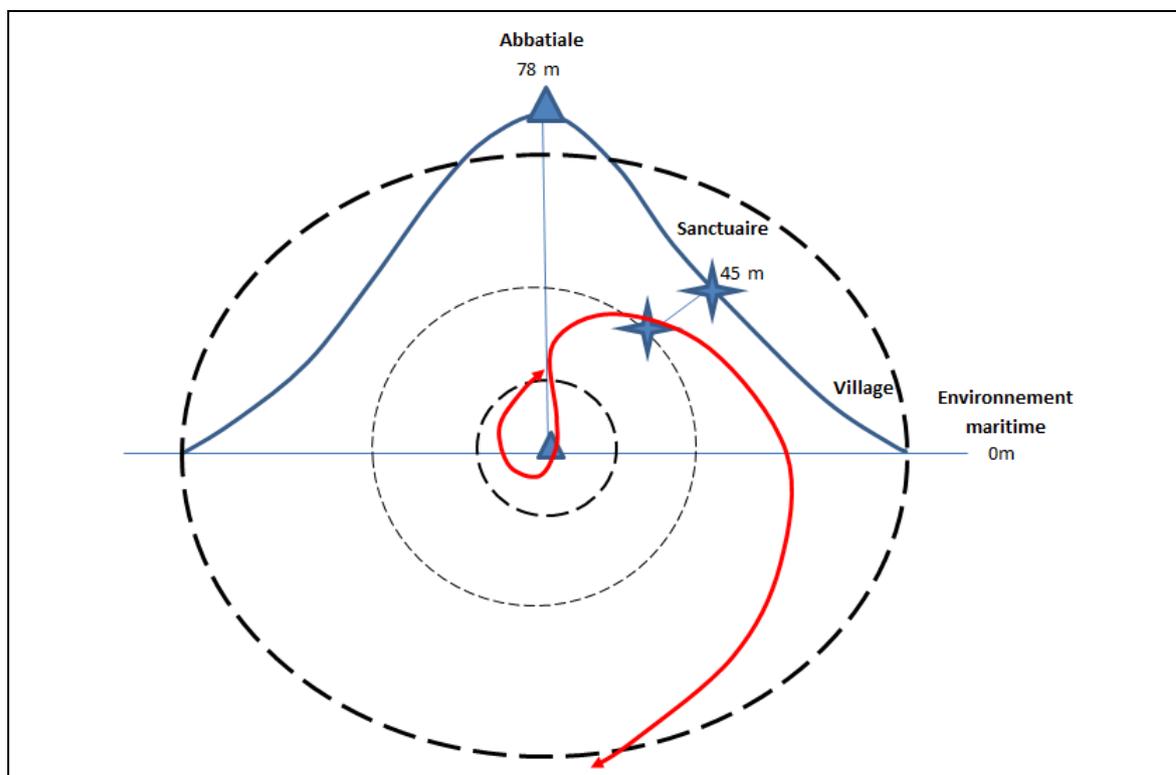


Figure 26 - Schéma topographique : un cheminement en vortex



Le cheminement sur le Mont Saint-Michel manifeste une pénétration dans l'intériorité de l'édifice se doublant d'une élévation en direction du sommet. Ce double mouvement est traduit dans les récits des Montois, de retraits et de pèlerins dans leur relation au lieu.

Citation 47 – Notre-Dame sous Terre, un lieu intra-utérin

« Dans Notre-Dame-Sous-Terre, je joue de cette idée du passage. Je ferme les portes, les gens sont dans le noir, puis j’allume la lumière. (...) C’est comme un oasis. Quand tu es dans les Grands Degrés, ça hurle de partout. Or, tout d’un coup, ils entrent, ils plongent dans le noir et tu fermes la porte. Là, les bruits de l’extérieur restent à l’extérieur. Là, les gens deviennent réceptifs et prêts à écouter. »

François Saint-James, Chargé d’action culturelle – Centre des monuments nationaux - 2017

Quels effets produisent ces cheminements chez les visiteurs. S’opère-t-il en eux quelques modifications, même inconscientes ? Des recherches seraient à mener. S’agissant des retraitants rencontrés au cours de leur séjour dans l’abbaye, ils nous ont confiés être venus en ces lieux à un moment particulier de leur existence ; celui d’un tournant qu’ils accomplissaient dans leur vie privée ou professionnelle. Sur le Mont, ils ont souhaité se couper d’un univers quotidien et s’isoler du monde pour prendre le temps de la réflexion et de l’introspection (*citation 48*).

Citation 48 - Un retraitant sur le Mont

« J’ai démissionné du travail où j’étais et j’en ai trouvé un autre ailleurs. J’avais quelques jours de battement entre les deux, et je me suis dit que venir ici c’était l’occasion de se mettre au calme pour repartir d’un bon pied. J’ai cherché des lieux où je pourrais me mettre au calme tout en étant des lieux porteurs, et je me suis dit que le Mont-Saint-Michel pourrait être intéressant. L’objectif ici c’est de suivre les offices de l’abbaye, de lire, de se reposer, de prier, et de faire le bilan de ce qui a pu se passer ces dernières années pour en tirer des enseignements pour le futur. En venant ici, il s’agit de vivre une expérience de foi pendant quelques jours. (...) Il s’agit aussi de se ressourcer tout en renouvelant son expérience de vie chrétienne. (...) Je vais aller dans ma chambre. J’ai également repéré quelques espaces verts où je peux être tranquille. L’idée c’est de lâcher prise. Pendant trois jours, je n’ai pas de programme. Il y a des endroits plus « intimes » qui sont ouverts aux retraitants. Ils sont rares sur le Mont Saint-Michel où il y a beaucoup de touristes. Ce sera agréable de s’y mettre. C’est là que je vais m’installer. »

Un retraitant, mai 2017.

Les retraitsants ne forment pas le commun des visiteurs du lieu. Ce n'est guère le cas non plus de ceux qui suivent deux heures de visites-conférences de l'abbaye. Cependant, les visites de ces derniers conjuguent au discours patrimonial historique et architectural des aspects qui revêtent un caractère rituel. C'est typiquement le cas dans la chapelle Notre-Dame-Sous-Terre lorsque, muni de son lourd trousseau, le guide ferme la porte et plonge les visiteurs dans le noir avant de rallumer la lumière (citation 47). L'enfermement qui coupe du monde, suivi d'une disposition nouvelle « à écouter », est doté d'une dimension symbolique qui dépasse l'apparente trivialité des circonstances. Il en va de même lorsque les visiteurs sont invités à toucher le mur du premier sanctuaire, ou lorsque les enfants sont conviés à entrer puis sortir des cachots de l'ancienne prison. Ces pratiques d'enfermement auxquelles succède une libération s'assimilent à un rite de passage. Cette analogie apparaît valable pour le Mont dans son entièreté. Ceci contribuerait à expliquer la crainte qu'inspire chez certains l'incarcération dans ses ruelles ; ce « *labyrinthe* » (citation 49).

Citation 49 - Un labyrinthe

« Le Mont Saint-Michel est une sorte d'énigme à lever. Partant à la recherche de cet empilement d'éléments architecturaux, apparents, mais aussi d'empilements à l'intérieur des espaces eux-mêmes, c'est un exercice qui peut relever du parcours initiatique, labyrinthique (...) »

Xavier Bailly, administrateur de l'abbaye du Mont-Saint-Michel et du château de Carrouges – Centre des monuments nationaux – 2018

Le caractère cellulaire, labyrinthique, angoissant et oppressant du Mont Saint-Michel relèverait d'une épreuve et d'un passage. On retrouve ici le sens des propos du prieur de l'abbaye, dans lesquels il a confié dépasser son enfermement par une prière mettant en relation son intériorité avec le divin. Son récit rejoint la légende de la fondation du Mont par l'évêque d'Avranches. Ses propres rêves qu'Aubert n'avait dans un premier temps pas voulu entendre n'ont trouvé d'accomplissement qu'après une intervention tangible de l'archange, le « messenger » de dieu, qui aurait percé de son doigt le crâne de l'évêque. Sur le plan symbolique, la fondation du sanctuaire sur

le Mont a ainsi procédé de l'émancipation d'un enfermement intracrânien ; d'une ouverture céleste de son intériorité initialement close dans le Topos.

Photographie 43 - Itinérances labyrinthiques dans l'abbaye

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Le cheminement labyrinthique fait partie de l'expérience du Mont Saint-Michel.

Le Mont Saint-Michel est la projection d'un songe sur l'éminence rocheuse avec lequel il fait corps, et avec lequel il fait « cavité »... comme la cavité d'une boîte crânienne contient la psyché. Sur le plan symbolique, le Mont matérialise alors un changement d'échelle du crâne percé du doigt de l'archange. Du cœur du mégalithe vers l'extérieur, du premier sanctuaire présumé jusqu'à l'église abbatiale, la grande terrasse de l'Ouest et jusqu'au cloître, le lieu est structuré par un système complexe d'enceintes dont les percements permettent chaque fois d'accéder à des espaces plus globaux. C'est une figure labyrinthique. Le Mont lui-même est ceinturé par son

rempart face au vide de la baie. Le lieu se projette vers le haut et s'achève par une flèche que le recteur du sanctuaire, André Fournier, assimile à un « doigt pointé vers le ciel ». L'intériorité psychique se trouve ainsi projetée vers le cosmos.

Un parallèle symbolique apparaît ici entre la puissance céleste lumineuse (divine), l'univers intracrânien ou psychique (qui s'ouvre), et le sanctuaire originel extériorisé de sa cavité. Ce parallèle peut expliquer pourquoi le rocher du Mont Saint-Michel est couramment doté d'un « esprit ». Si cet esprit « *comme Dieu* »⁹⁵ exprime une puissance universelle, alors le Mont contient le Monde dans un seul et même crâne. Il traduit une territorialité totale. On saisit mieux ici en quoi le Mont Saint-Michel peut être vécu comme un haut-lieu du pouvoir (*citation 50*). En prendre possession, le territorialiser, reviendrait en effet à y capter des forces universelles. Une fascination et une envie susceptibles de conduire à des folies. « Le Mont rend fou », entend-on des Montois témoins de certaines extravagances.

Citation 50 - Le pouvoir, c'est tenir le Mont

« Le pouvoir, c'est tenir. Il n'y a pas que le pouvoir de l'argent. Il y a l'appropriation de la puissance du lieu. Et cette puissance, ce sont toutes les dimensions de la puissance : la puissance de l'histoire, la puissance de la religion (...) Je n'aime pas beaucoup les ésotériques qui viennent ici capter les forces telluriques, mais je ne suis pas loin de penser qu'il y a une force parce que tout lieu dressé vers le ciel n'est pas anodin... (...)»

Il y a une force intérieure à ce rocher qui fait que ce n'est pas n'importe quel rocher. Tout le monde veut se l'approprier. »

Un guide de l'abbaye - 2017

Si l'appropriation du Mont-Saint-Michel peut « rendre fou », il s'agit là d'une expression imagée traduisant une aliénation au sens de « ne plus être totalement maître de soi » liée au sentiment d'appartenance que provoque ce lieu. Comme si « le vouloir » pouvait mener à en « être possédé ». Le rapport symbolique du Mont à la possession apparaît ô combien puissant que le chanoine de l'église paroissiale est,

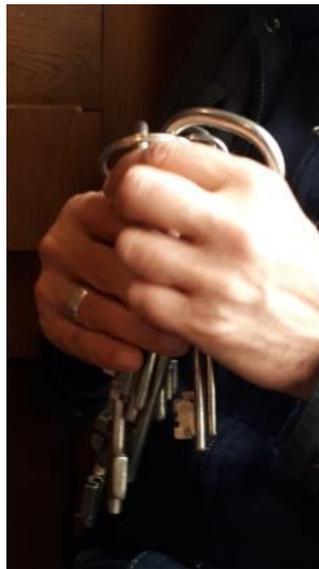
⁹⁵ Signification de « Michel ».

par tradition, l'exorciste ; celui qui dépossède. L'actuel était justement autrefois éducateur au centre pénitentiaire de Fleury-Mérogis. Se retrouve alors la symbolique d'une incarcération-possession et d'une libération-dépossession.

3.4.3.3. Le lieu d'une possession

Photographie 44 - Clefs de l'abbaye du Mont Saint-Michel

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2018



Ces lourdes clefs de l'abbaye rappellent des trousseaux de gardien de prison. Au sein du personnel de l'abbaye du Mont Saint-Michel, elles signifient également la détention du pouvoir.

La dure question de l'emprise et de la possession du Mont, délicate à aborder tant elle a pu être source de difficultés personnelles, de nombreux conflits, et parfois de drames sur le rocher, est vécue par les familles du village ; des commerçants Montois souvent ancrés là depuis des générations, voire des siècles. Le commerce ne se réduit pas pour eux à une activité pour « gagner sa vie » en profitant de la fréquentation de masse. Il ne s'agit pas de « marchands du temple ». Leur relation au lieu dépasse le profit. Le commerce exprime d'abord leur territorialité sur le Mont-Saint-Michel. Il signifie une appartenance au Mont et la possession d'une portion de celui-ci. La tentation peut parfois pousser à en vouloir un peu plus. Des ressentiments familiaux homériques débutent souvent par un procès en intention « d'appropriation exclusive du Mont » ou par une main tendue « *Je te rachèterais bien ton affaire !* ».

Transmettre un commerce à sa descendance offre la garantie de rester sur le rocher, de continuer à épouser le Mont Saint-Michel pour des générations.

Dans leur volonté de s'y « coller » ou de « faire corps avec » le rocher, il y a chez ces Montois une envie d'assurer une continuité physique avec ce lieu qu'ils revendiquent être « chez eux ». Cette continuité s'exprime d'abord à travers une filiation ancienne, qu'elle soit par branche directe ou par le jeu des alliances avec d'autres familles. C'est ainsi que le tenancier du magasin « Les Mouettes » (*citation 51*) affilié à la famille Ridel, l'une des plus anciennes du Mont, insiste sur le fait que sa famille est « là depuis 1680 » et que son commerce appartenait déjà à son arrière-arrière-grand-mère. Lui-même aurait indiqué à sa grand-mère dès seulement l'âge de 8 ans qu'il reprendrait l'affaire. Il prépare dès maintenant une succession avec sa petite fille d'1 an et demi qu'il destine, idéalement, à la reprise. Ses voisins ne sont pas en reste puisque leur magasin La Sirène, qui se transmet depuis le XIX^{ème} siècle au sein de la famille Lochet, laquelle est également liée aux Ridel, a été récemment investi par un fils dont les nom/prénoms se réfèrent explicitement à une longue succession de « Nicolas Lochet ». Tout se passe comme si les individus, au-delà de leur identité filiale, aspirent à demeurer sur le Mont en dépassant leur finitude biologique. Cette dimension s'affirme quand on sait à quel point les Montois désirent être enterrés dans le cimetière paroissial du Mont Saint-Michel et que certaines tombes sont déjà réservées à cet effet. Par-delà leur vie incarnée, il s'agit pour eux de s'incorporer au rocher en s'inscrivant dans le sillage des ancêtres.

Citation 51 - Commerce et filiation

« Je suis né au Mont-Saint-Michel et ma famille est là depuis 1680. Je suis là pour reprendre la suite du magasin. (...) Ce magasin [appartenait auparavant à ma grand-mère, et arrière-grand-mère. Mon arrière-grand-père est mort pendant la guerre 1914-1918. Il avait 32 ans. Mon arrière-arrière-grand-mère était enceinte de mon grand-père. Avant moi, c'était ma mère qui tenait le magasin. (...) On est là depuis 1680 alors ça doit rester dans la famille. À l'âge de 8 ans j'avais dit à ma grand-mère que c'est moi qui prendrai la suite du magasin. À l'âge de 8 ans, on ouvrait le magasin. Je disais à mon frère : « Hop, on ouvre le magasin ! » Et quarante ans après, je suis là. C'est comme ça, je suis très famille. (...) » [Avec ma compagne], l'année prochaine, ça fera cinq ans que nous sommes ensemble. Nous avons une fille qui a

actuellement 1 an ½. Avant de rencontrer [ma compagne], j'avais dit à ma mère : « Si je rencontre quelqu'un, j'aimerais faire un autre enfant. » (...) Je vais tout faire pour qu'elle reprenne le magasin. Ici, c'est la famille (...). Les Montois montent la garde. Ils surveillent. C'est le cas de tout le monde. Madame Frammery est encore là, madame Nicolle est encore là, madame Poignant est encore là... monsieur Lochet, c'est son fils qui a repris mais le père et la mère sont toujours là à regarder ce qui se passe. Et moi d'ailleurs, j'ai dit au maire « Je veux être enterré au Mont ! » Il m'a dit « Trouve toi une place ! » Et j'ai trouvé ma tombe... J'ai déjà trouvé ma place, avec un Ridel. Ma tombe est le numéro 31 et mes parents le numéro 37. J'ai nettoyé ma tombe et tout est déjà préparé ! (...) [J'ai tout préparé] pour rester sur le Mont. »

Emmanuel Conan, commerçant Montois – Entretien 2017

« Notre fils s'appelle Nicolas. Dans notre arbre généalogique, il y a déjà eu trois hommes qui ont porté le même nom et le même prénom. Le grand-père est le premier qui est arrivé sur le Mont. Il s'appelait Nicolas Jean Lochet. Son fils était aussi Nicolas Lochet, il s'est donc fait appeler François. Et le troisième, s'est appelé Nicolas Louis... Donc, en appelant notre fils Nicolas, on a renoué [avec ces ancêtres]... (...) Vous savez, il y a quelque chose qui reste quand vous êtes né ici. Je n'ai pas voulu subir ce poids mais je l'ai quand même. Le devenir de La Sirène est important pour moi. (...) Ce poids je l'ai ressenti [toute ma vie] car c'est moi qui m'occupais de l'indivision (...) Je suis comptable d'une maison qui a 500 ans vis-à-vis des monuments historiques, vis-à-vis du patrimoine national. C'est un grand mot, mais on le ressent. C'est une charge, une obligation. (...) C'est également vis-à-vis de mes ancêtres qui ont su s'occuper de cette maison. Je dois continuer. (...) »

Jean-Yves Lochet, Commerçant Montois – Entretien 2017

On ne saurait minimiser le poids que font peser ces pierres sur les Montois. Ces derniers s'inscrivent en effet dans une filiation et une temporalité si longue qu'elles les rapprochent de l'éternité du mégalithe auquel ils s'identifient ; un lieu aliénant, où l'on dit les défunts toujours présents et les vivants déjà projetés dans « l'après ». Dans ce contexte, vivre c'est travailler à la transmission. C'est tenir un magasin de souvenirs, un hôtel, un bar, un restaurant ; en somme, des portions du rocher dont on se revendique « *gardien* » ; car être « *gardien* » c'est continuer de

capter sur ce lieu une autorité dont on détient les clefs au nom d'une famille, depuis des générations. Cette appartenance s'affirme avec d'autant plus de puissance que le Mont Saint-Michel surpasse toutes les appropriations : celles des Montois, des habitants de la baie, de la nation, des chrétiens, ou celle de l'humanité.

Ces remarques s'éclairent à la lumière des propos d'un restaurateur qui prend plaisir à décrire l'architecture de son établissement (*citation 52*). Ayant fait l'objet d'une extension il y a trente ans à l'emplacement d'une terrasse en bois, ses murs de ont été bâtis en granit, le toit couvert d'ardoises en lauzes, et les charpentes, poutres et parquets assemblés de chêne massif. Ce fut le coût pour que cette nouveauté soit en harmonie avec l'architecture du village. Ce commerçant s'en défend toutefois : ce n'est pas un décor. Les matériaux sont véritables : le granit n'est pas une imitation, les lauzes font 3 à 4mm d'épaisseur, les parquets 23mm. L'ensemble est lourd et dur. Il respecte les prescriptions des Monuments Historiques. Sur le plan symbolique, sa description exprime l'ancrage de cet hôtelier sur le rocher. Ce Montois a mis en relation les matériaux de conception de son établissement avec les éléments fondamentaux qui composent le Mont-Saint-Michel : la pierre, le bois et...les vitraux, renvoient à la sacralité du lieu. L'Auberge Saint-Pierre (qui porte le nom de l'église paroissiale) est ainsi un prolongement et une subdivision du Mont.

Citation 52 - Le commerce, un Mont à grande échelle

« Chez nous, ce n'est pas du décorum. Ce sont des poutres en chêne massif, etc... Chez nous, la valeur principale, ce n'est pas l'argent. C'est surtout que l'on a le chêne, la pierre, les ardoises en lauze... Pour cet établissement, nous avons 300 m² de toiture, c'est-à-dire 36 tonnes de charpente et 30 tonnes « d'ardoises ». Ce sont des lauzes qui font 3 à 4 mm d'épaisseur. (...) Les plus grandes font presque 5 kg ! Et ça, ce n'est pas du décor hollywoodien. Ce n'est pas de la résine. Si une lauze tombe sur la tête de quelqu'un, il ne réclamera pas ! C'est du pur et dur(...)...Le Mont-Saint-Michel mérite ça. On ne peut pas y faire de décor, c'est quelque chose de réel. On doit le vivre pleinement. Et tout ce que l'on aménage doit être d'origine. Nous y attachons énormément d'importance. Par exemple, dans mes chambres j'ai des parquets qui font 23 mm, en massif. Le Mont c'est [justement] de la pierre et du bois...et aussi des vitraux ! Ce que nous avons ici, partout. »

Patrick Gaulois, Hôtelier-restaurateur sur le Mont-Saint-Michel – Entretien 2017

Deux mouvements sont encore ici identifiables. L'un pointe vers le bas, vers l'intériorité du rocher où l'on s'enterre. L'autre projette vers le haut et l'extérieur. Les commerces Montois conjuguent ces deux dimensions et les commerçants en tant que « gardiens » se situent sur le seuil. Leur commerce est le moyen par lequel ils s'ancrent territorialement. Il est aussi celui par lequel ils s'ouvrent au monde. Ils se « branchent » sur le flux des visiteurs qui circule. Il suffit d'observer les marchands de souvenirs postés sur le seuil de leur magasin pour se rendre compte à quel point ils se mettent en phase avec le défilé qui s'écoule devant leurs yeux. Le contraste est saisissant entre la mobilité des uns (les visiteurs) et l'immobilité des autres. Cette différence marque leur appartenance à ce lieu. Ils s'affirment « chez eux ».

Photographie 45 – Une territorialité commerçante

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Sophie Frammery se tient sur le seuil de sa boutique pour y attirer les visiteurs. Elle ne peut plus les haranguer dans la rue comme cela se pratiquait autrefois (citation 53).

La limitation de l'activité des commerçants à l'intérieur de leur boutique n'a pas toujours été la règle. Certains Montois assurent qu'une habitude appelée « la chine » existait autrefois. Elle consistait à se rendre directement au-devant des visiteurs en criant les noms des hôtels dès la sortie du train qui les acheminait devant le Mont. Les valises étaient accaparées et les voyageurs se voyaient parfois contraints de courir derrière leurs bagages jusqu'à l'auberge. Dans la Grande Rue, la harangue fut un exercice sonore avant son interdiction. Les commerçants clamaient les qualités de leurs boutique afin d'y attirer les clients. Ces pratiques traduisaient la concurrence que se livraient les Montois pour « avoir prise » sur les visiteurs. « Prendre le rocher », « le posséder », passe encore par la captation la plus forte possible de ceux qui s'y rendent. Noëlle Poignant raconte à ce sujet l'histoire d'une reine d'Italie qui aurait été empoignée par les « gens des musées » au point d'en perdre le temps de monter à l'abbaye. L'appropriation du lieu s'exprime à travers ces voyageurs que les commerçants s'emploient à aimer vers leur commerce (*citation 53*).

Citation 53 - La chine et les goglus

« Ma belle-mère et sa sœur allaient à l'arrivée du petit train pour faire « la chine ». Parfois, pour contraindre les visiteurs à les suivre, les employés s'emparaient de leurs valises. (...) La commune et le préfet de la Manche ont ensuite interdit aux commerçants d'interpeler les passants sur la voie publique. Mais il y avait une exception à l'arrivée du train : Les Montois postés le long de la digue pouvaient crier le nom de leur hôtel et, si un voyageur le leur demandait, ils traversaient la chaussée ». (...) « [Il se dit que] la reine d'Italie venant visiter le Mont aurait été tellement accaparée par les gens des musées qu'elle serait allée visiter le musée sans même avoir le temps d'aller à l'abbaye ! »

Noëlle Poignant, commerçante Montoise – Entretien 2017

« Il y a un terme qui était très employé ici, à l'époque. C'était « les goglus ». C'était bien avant ma naissance, car nous, nous n'appelions déjà plus cela comme ça ; mais ça existait toujours. C'étaient des personnes qui se mettaient aux portes des commerces, des restaurants surtout, et qui attiraient le client. Par exemple, ce dont je me souviens, on disait souvent à une employée « aujourd'hui, c'est vous qui faites la chine » : « Messieurs dames

« rocher » et deviennent des extensions du Mont. Leurs commerces sont d'ailleurs dotés de traits distinctifs à travers leurs noms (Jeanne d'Arc, Le Pèlerin, le Bastion,...) qui associent les dimensions territoriales et/ou religieuses, des références naturelles et/ou légendaires de la baie ou de l'univers maritime, à des fonctions (de souvenirs, d'hôtellerie ou de restauration) et des aménagements. La construction de l'Auberge Saint-Pierre fait référence aux éléments naturels présents sur le rocher, tandis que sa dénomination se rapporte à l'église du sanctuaire qui accueille les pèlerins. La Mère Poulard fut une excellente cuisinière Montoise du début du XXème siècle, mais la continuité de l'activité de la transformation des œufs dans cet établissement secrète une valeur symbolique dans son restaurant phare où, d'ailleurs, le rocher est mis en scène derrière une reconstitution d'arcs gothiques inspirés de l'architecture religieuse. Autre exemple, « le Grand bazar » expose un foisonnement de souvenirs, mais il dédie une large part de son rayonnement à des épées, armures et des figures de souverains qui renvoient au signifié territorial de l'archange. Ces territoires gardés que sont les commerces Montois puisent dans les ressorts sacrés du lieu. Sur le Mont, il n'y a d'ailleurs pas que les commerçants qui assurent un commerce. Les religieux tiennent des hôtelleries pour les pèlerins ou les retraitants. Les Monuments Nationaux ont aussi leur boutique.

Les établissements à caractère commercial du village renvoient à l'univers matériel. Il s'agit en premier lieu de l'incroyable diversité des objets (boules à neige, cartes postales, magnets, figurines, assiettes, ...) qui, frappés d'effigies du Mont Saint-Michel, s'impose au regard des visiteurs qui en emportent pour marquer leur passage. Il y a tout ce que l'on peut porter sur soi (vêtements, déguisements,...) et ce que l'on est invité à manger ou boire. Ce Mont du commerce qui embrasse la foule⁹⁶ sitôt entrée dans l'enceinte de la citadelle est le lieu de l'absorption et de la possession. Il n'est d'ailleurs pas seulement question de marchandises. Absorbés par leur montagne de travail, les commerçants sont les objets d'un Mont qui les mobilise entièrement. Cette expérience « d'être objet du Mont » est un motif de mal-être

⁹⁶ Des comptages font état de pointes aux environs de 20 000 visiteurs/jour au mois d'août dans le village du Mont Saint-Michel (source : entretien avec le maire du Mont Saint-Michel). La Grande-Rue peut alors se trouver complètement engorgée par la foule qui en devient statique, immobile.

pour certains visiteurs quand ils arrivent sur le rocher (*citation 54*). Elle est sensible chez ceux qui, ayant connu l'immensité ouverte de la baie, se retrouvent ballotés dans la multitude des corps serrés de la Grande Rue étroite et encombrée.

Citation 54 - Le Monde dans le Mont

« À l'arrivée, c'est la foule, les camionnettes de pompiers, de gendarmerie ; et là, on rentre dans un autre monde. C'est un choc quand on arrive comme ça. Car auparavant il y a le calme de la nature avec sa richesse et l'adhésion qu'on peut avoir entre la nature et nous. Et après, nous sommes projetés dans le monde moderne avec ses odeurs de...gaz d'échappement, de cigarettes et autres...C'est quand même brutal comme arrivée...La queue pour se laver les pieds.... Donc, moi, je me suis à peine lavé les pieds et j'ai vite monté la rue. J'ai monté la rue pieds nus par les remparts et j'ai vite atterri dans la maison du pèlerin pour retrouver du calme et de la sérénité. (...) Pour monter à l'abbaye, il faut grimper la rue principale qui est encombrée. Mais c'est une expérience. On y rencontre le monde entier. On parle anglais, américain, chinois, japonais,... »

Une pèlerine – Entretien 2017

Il est fréquent d'entendre dire que les commerces nuiraient au Mont, voire le profaneraient. Ils sont perçus comme n'étant que des établissements de profit. Les Montois sont considérés comme s'appropriant de manière excessive un espace qui, sur le plan du patrimoine, appartient à tous. Cette idée est à nuancer. Le Mont Saint-Michel est un territoire dans lequel l'appropriation de l'objet compte dans l'univers symbolique ; ceci en dehors du fait que, au-delà de l'ancienneté d'implantation des familles actuelles, les commerces étaient déjà présents du temps des pèlerinages médiévaux pour héberger, nourrir et vendre des insignes aux fidèles. Ce rocher est un « lieu-objet » que l'homme désire s'approprier jusqu'à vouloir en prendre possession (si possible en totalité), y entrer pour « l'habiter », y compris temporairement en logeant dans l'une de ses hôtelleries. En cela, son village suscite l'envie et la fascination des visiteurs. Le Mont est le domaine d'une humanité qui s'y concentre tandis qu'autour réside le vide de la baie. Ceux qui traversent ce désert maritime environnant ressentent l'aspiration à rejoindre cette éminence. Dans ce contexte,

l'entassement du monde, la densité des corps dans une rue étroite aux commerces peuplés d'objets, font partie de la structuration symbolique du lieu.

3.4.3.4. Le lieu d'une dépossession

On ne peut saisir le Mont Saint-Michel sans le replacer dans une géographie sous tension entre appropriation et la désappropriation, possession et dépossession. Ces polarités fonctionnent ensemble, l'une avec l'autre, et l'une après l'autre. La territorialité commerçante Montoise véhicule l'idée d'une possession indissociable d'un ancrage familial sur le rocher. Ces familles sont prêtes à s'opposer à toutes tentatives extérieures qui viseraient à couper ce lien privilégié. Tandis que sur le bas du rocher s'exprime la possession, qu'on revendique être « maître chez soi » ; en haut l'activité monastique met en scène la désappropriation à travers une coupure relative d'avec le confort du monde. Dieu devient celui auquel toute la communauté s'abandonne. Ainsi, tandis que le Mont « d'en bas » ressort d'une possession matérielle, corporelle et territoriale, le Mont « d'en haut » affirme au contraire une dépossession par Dieu, doublement marquée du fait que l'abbaye est propriété de l'État. Aucun cadre n'est fixé aux murs des logis abbatiaux. Tout n'est qu'accroché en prévision d'un éventuel départ. Entre ces polarités à mi-pente, réside le sanctuaire dont le chanoine est exorciste ; c'est-à-dire celui qui dépossède et libère.

Cette configuration générale n'empêche pas une complexité plus grande car, dans les faits, chacun de ces niveaux est concerné par une dynamique de possession et dépossession. Les commerçants Montois sont dépossédés d'eux-mêmes par la marée quotidienne des visiteurs. Le moindre aménagement de leur propriété est soumis à l'examen de l'Architecte des Bâtiments de France. Depuis le rétablissement du caractère maritime, ils sont obligés d'emprunter des navettes pour toutes leurs traversées entre le rocher et le continent. Contrastant avec la situation antérieure où ils étaient libres d'accéder au Mont avec leur voiture, ils s'estiment « dépossédés ».

Une autre forme de dépossession concerne le recteur du sanctuaire qui, officiant depuis 40 ans sur le rocher, garde conscience qu'il pourrait être un jour appelé vers d'autres fonctions par sa hiérarchie. Enfin, dans l'abbaye, territoire de l'État, les administrateurs doivent chaque fois se résoudre à quitter ce domaine qui pourtant les absorbe. La possibilité d'un arrachement au Mont est une donnée fondamentale. Le Mont est un lieu du passage. Y demeurer se conçoit dans la mesure où l'on assure à son propos une fonction de gardien et de passeur (*citation 55*).

Citation 55 - Des gardiens

« Si j'analyse en profondeur le rôle que je tiens [sur le Mont-Saint-Michel], il me faut faire un parallèle avec la position qui est la mienne dans la famille qui est la mienne. Je suis le dernier d'une famille de dix enfants. Et ma mission, en tant que puiné, dernier d'une grande famille, c'est de réparer et de conserver. En d'autres termes, dans cette histoire familiale, j'ai le rôle qui est celui de garder, de réparer, et sans doute de transmettre. C'est un constat que j'ai construit au fil des années, et qui est désormais inscrit en moi comme une certitude. »

Xavier Bailly, administrateur de l'abbaye du Mont-Saint-Michel et du château de Carrouges – Centre des monuments nationaux - Entretien 2017

« Ici on se sent tous gardiens (...), ma mère m'a fait promettre de garder la maison. Je n'envisageais pas autre chose, mais pour elle c'était très important. Cette maison vient de sa famille. Elle vient de la génération de ses parents. Nous sommes la troisième génération, mais nous avons un attachement plus profond que les deux autres générations. Nous tournons autour du Mont depuis la nuit des temps...En faisant l'arbre généalogique, on a retrouvé des racines sur le Mont...(...) Quand j'étais petit, je me souviens, nous étions avec des amis de mes parents. Je n'étais pas grand parce qu'on m'avait fait sortir par le carreau de la voiture. On était dans l'arrière-pays, et de là-bas on voyait le Mont très loin dans la brume. Un ami de mes parents m'a pris dans les bras et m'a dit : « Regarde, ta maison ! » Cela ne m'a jamais quitté ! Cette responsabilité envers le Mont, ce n'est pas comme avec un appartement à Paris. Ici, c'est un endroit fermé, à protéger. C'est un lieu sacré, mais c'est aussi la porte du ciel. Et on le voit, quand on ouvre ici la porte, on est à la moitié du chemin. »

Un habitant du Mont Saint-Michel, artiste – Entretien 2017

Gardien et passeur ; ces attributs sont ceux qui sont associés dans la religion chrétienne à l'archange saint Michel. Jusqu'où peut-on considérer que chaque acteur du Mont, chacun à sa manière, suivant la place qu'il occupe, en interpréterait le signifiant ? Sans pouvoir définitivement répondre à cette question, des pratiques quotidiennes témoignent de la présence symbolique de l'archange en de nombreuses circonstances. Il peut s'agir de l'aménagement, dans le domicile d'un commerçant, d'un autel dédié à saint-Michel. Lors des congés du sacristain, le patron du bistrot « le Pèlerin » nettoie et prépare l'église paroissiale avant les offices. Il témoigne de sa dévotion à l'archange, il se fait gardien de son sanctuaire et se recueille seul auprès de lui. Tout aussi passeur et gardien se montre le prêtre de l'église Saint-Pierre quand il accueille les pèlerins à l'occasion de la messe de la saint Michel (*citation 56*). Là, il pose devant les fidèles le terme d'un parcours qui, s'achevant au sommet du Mont, doit absolument marquer leur nouveau départ. Ce lieu reste une borne.

Citation 56 - Être pèlerin

« Voici que Dieu vous a apporté dans ce pèlerinage un temps de grâce particulier. Il vous a conduit jusqu'en ce lieu saint où, depuis 13 siècles, des pèlerins viennent rendre grâce au Christ par l'intercession de saint Michel. Oui, ce sanctuaire est la maison de Dieu. Mais n'oublions jamais que ce n'est qu'un signe. La vraie maison de Dieu est le corps du Christ où nous sommes tous ensemble, dont nous sommes les pierres vivantes et choisies. / Avant de rentrer chacun chez vous, je vous invite à entrer dans la conscience que nous sommes, les uns et les autres, appelés personnellement. Nous sommes appelés avec ce que nous sommes, avec nos caractères, avec nos intelligences, avec nos désirs mais aussi avec nos frustrations. C'est dans cette pâte humaine que, sans cesse, le seigneur nous invite à marcher sur ses chemins. Être pèlerin, c'est accepter cela. C'est accepter de quitter nos basses eaux pour marcher vers la montagne (...).La montagne, vous y êtes arrivés après avoir fait cette belle traversée tout à l'heure. Vous êtes passés à travers la mer. Vous êtes passés sur l'autre rive. Vous êtes arrivés sur le roc sur lequel est construite la maison de Dieu. »

Père André Fournier, recteur du sanctuaire du Mont-Saint-Michel – Entretien 2017

Photographie 46 - Le Mont depuis le Grouin du Sud

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Photographie 47 - Traversée de la baie depuis Genêts

Crédit : Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2014



Sous l'angle du patrimoine culturel immatériel, en s'appuyant sur les apports théoriques de la mésologie d'Augustin Berque, le Mont Saint-Michel procure des éclairages sur le rapport entre résilience et géographie.

D'abord, ce lieu offre une figure parfaite du « topos » de part son caractère inamovible (montagne de granit) qui contraste avec un environnement changeant, infini, fluide (la mer) et mouvant (les bancs de sables et les chenaux qui se modifient au fil des marées). Il est clairement délimitable (du fait de son insularité) et doté d'une dimension de lieu-contenant distinct de l'humain. Le Mont Saint-Michel est à la fois un lieu fixe et creux, à tel point qu'il m'est m'arrivé devant l'administrateur (CMN) de l'abbaye de l'assimiler à une « cavité », l'administrateur en devenant (non sans humour) le « conservateur d'une grotte ». Le rocher est parfois présenté en tant qu'il aurait constitué la « *première enceinte* » du Mont (Decaëns, 2018).

Cette enceinte renvoie à une autre manière d'envisager le lieu ; celle de « la chôra » que Platon compare à la mère, « matrice » autant qu'« empreinte » (Berque, 2010). Le Mont Saint-Michel est autant matrice qu'empreinte. Il répond à l'idée de la matrice par sa « cavité » qui nous ramène à ces « grottes » singulières qu'habitent les Montois en ce rocher qui les enveloppe. Le Mont est aussi matrice parce qu'il est un lieu où les hommes s'enferment pour se transformer et se recréer. On reconnaît ici le « *parcours initiatique* » évoqué par l'administrateur du monument ; mais également le cheminement des retraitants accueillis par la communauté monastique ; ou celui des pèlerins qui, traversant la baie, « *passent à travers la mer* » (comme le souligne le prêtre du sanctuaire)⁹⁷ pour, à partir de ce lien avec « Dieu » accéder à un nouvel ordre intérieur. Ainsi, le Mont est à la fois intérieur et extérieur ; il est un « *milieu* » où se lie l'environnement et l'intériorité. Un habitant du rocher a témoigné se considérer « *gardien* » de ce mi-chemin (mi-lieu) entre la Terre et le Ciel⁹⁸. S'est trouvée signifiée ici une borne et une empreinte. C'est également une position à mi-pente qu'occupe sur le Mont le sanctuaire qui accueille les pèlerins.

⁹⁷ André Fournier, cf. citation 56.

⁹⁸ Jean-Yves Lebec, habitant du Mont Saint-Michel, cf. citation 55.

La légende fondatrice du Mont Saint-Michel, la *Révelatio*, vérifie cette double dimension de matrice et d'empreinte. Cette légende fondatrice a trait à une série de rêves qui, dans un premier temps, n'ont pas été « entendus » par Aubert, l'évêque d'Avranches (Simonnet, 1999). Ses songes l'ont conduit à fonder sur le Mont Tombe un sanctuaire dédié à saint Michel. Aubert n'ayant pas tenu compte de ses premiers rêves, il aura fallu une intervention directe de l'Archange, qui de son doigt pointé sur le crâne de l'évêque y produisit un trou, pour qu'il se décide par cette preuve d'aller fonder le Mont Saint-Michel. On repère ici les deux éléments que sont le doigt de l'archange et l'ouverture de la boîte crânienne de l'évêque. Aubert a extériorisé son rêve sur le rocher qu'il a marqué d'une empreinte en dessinant sur lui une nouvelle enceinte; un sanctuaire édifié sur le modèle d'une grotte, (celle du Monte Gargano) Ainsi, la cavité créée a reproduit un schéma spatial issu d'une première enceinte, le crâne, lequel est siège de l'esprit, des rêves et (en l'occurrence ici) d'une relation privilégiée avec le divin. Ce rêve n'a pu fonctionner qu'en correspondance avec l'existence d'une empreinte (la réalisation d'un trou sur le crâne) qui, reliant le songe de l'évêque au réel, a mené à la création sur le rocher d'une enceinte plus grande. Ainsi est-on passé l'intériorité psychique au marquage du territoire sacré.

L'empreinte renvoie à la dimension territoriale du Mont Saint-Michel ; celle qui conduit de très nombreux visiteurs à le qualifier de « château » en oubliant sa fonction religieuse. À travers l'empreinte est soulevée la question de l'appropriation du « rocher ». Au Mont Saint-Michel celle-ci peut se manifester d'une manière paroxysmique au point où d'aucuns sont « possédés » par le Mont autant qu'ils désirent se l'approprier. Cette possession ramène à la figure du « dragon » ; celle du « diable », indissociable de la mythologie qui se rattache au Mont. C'est au dépassement de cette aliénation que peut s'associer le sanctuaire où siège l'exorciste qui « dépossède » et libère les hommes. Le statuaire de l'Archange vérifie ces aspects tant saint Michel semble être la figure sublimée du dragon qu'il veille à maintenir en-dessous lui (*photographie 48*). Car il y a bien ici une unité de l'être. Le Mont Saint-Michel en tant que Topos et Chôra est un correspondant spatial de la représentation de l'Archange. L'humanité est symbolisée dans cette entité où l'oppression doit être

dépassée. La territorialité prend ici sa pleine fonction. Il s'agit d'une territorialité liée à la résilience des hommes. L'épée de l'archange, comme son doigt, en tant qu'attributs territoriaux, sont des perturbations créatrices. *Le doigt* et l'épée perçant l'enceinte autorisent un dépassement de l'enceinte oppressante ; une naissance.

Photographie 48 - Saint Michel terrassant le dragon

Crédit : Paul Gout, Le Mont Saint-Michel, 1910



Cette statue d'Emmanuel Frémiet couronne depuis 1897 la flèche de l'église abbatiale du Mont Saint-Michel. Saint-Michel est une figure de la territorialité et de la résilience (cf. p. 223).

Le Mont Saint-Michel peut être envisagé comme une projection de l'humanité sur son milieu. Poursuivant l'analogie à la suite des réflexions d'Augustin Berque (2011) s'appuyant sur le *Timée* de Platon, le Mont est une Chôra, un milieu où l'être se met en ordre par une projection sur celui-ci ; « *l'être véritable* » devenant alors un « *être existant* ». Cette chôra, nous dit Platon, est « *difficilement croyable* », « *en la voyant on la rêve* ». On touche ici à la genèse du Mont Saint-Michel, légendairement issu d'un rêve matérialisé sur un rocher. En tant que rêve extériorisé, le Mont est une manifestation onirique ; non pas seulement à l'échelle individuelle (celle de l'évêque Aubert) mais collective, reproduisant symboliquement à plus vaste échelle l'idée d'un

rêve qu'abrite une énorme matrice granitique. La figure de l'archange occupe alors une fonction centrale dans la mesure où elle permet de trancher le lien avec la mère ; ce lien charnel, unificateur avec le rocher (ou la Terre-mère). Se trame ici le thème de la dépossession. Mais au-delà, ce mouvement rappelle celui par lequel, en psychologie, se construit le sentiment de continuité d'existence. Il passe par une séparation avec la mère, il permet aux enfants d'édifier des limites entre leur intériorité et l'extériorité, et à leur psyché d'habiter leur limites corporelles. Il s'agit d'accéder à la plus grande autonomie possible. Le Mont Saint-Michel vérifie ce processus ; non en le bornant à l'échelle individuelle, mais en le transposant à l'échelle d'une humanité se logeant dans une Chôra unique. Il permet ainsi aux hommes de continuer d'exister en renaissant sans cesse à eux-mêmes.

Photographie 49 - Les pèlerins marquent la baie de leurs empreintes

Yann Leborgne, La Fabrique de patrimoines en Normandie, 2017



Conclusion de la troisième partie

La troisième partie a montré en quoi le rapport entre le patrimoine culturel immatériel et la résilience procèdent de passages entre la géographicité et la territorialité. La relation dynamique entre le Topos et la Ch ra se traduit par des manifestations ritualisées permettant aux hommes d'accéder à la plus grande autonomie en construisant et sauvegardant leurs sentiments d'identité et de continuité d'existence. L'exemple du chirurgien cardiaque ayant évoqué son parcours et son exercice professionnel a montré que son devenir en tant que soignant a été indissociable de la symbolisation de son cœur organique, et partant d'une certaine trajection suivant un mouvement de son intériorité vers l'extériorité. C'est par ce mouvement, qui ne s'arrête pas aux gestes individuels du chirurgien mais qui se prolonge des pratiques de ses collaborateurs du bloc et du service hospitalier, qu'il tient lorsqu'il atteint une médiance un pouvoir de soigner d'autres cœurs et d'aider ses semblables à surmonter des pathologies qui menacent leur vie.

Un mouvement analogue a été vérifié par l'étude du savoir-faire de la dentelle d'Alençon. Marquée par une trajection, cette pratique renvoie à la capacité de femmes (et pourquoi pas d'hommes)   faire face aux difficultés de l'apprentissage en vue de produire – ou d'« enfanter » des dentelles. Du fait des conditions que l'Atelier impose aux dentellières et qu'il imprime sur elles, il le lieu d'une « territorialité trajective ». Les dentellières en deviennent les matrices de dentelles qui, elles-mêmes, signifient ce processus. Leur joie surgit de la médiance qu'elles atteignent. Elles réussissent alors à progresser, à faire « avec ce qui les encombre », à surmonter les difficultés qui leur semblent infranchissables. Ce mouvement s'opère de l'Atelier vers les dentellières, et des dentellières vers la dentelle ; mais aussi de la dentelle et des dentellières vers l'Atelier conservatoire, le Mobilier National, la France, jusqu'au monde via l'Unesco. Ainsi, la reconnaissance nationale et internationale de la valeur patrimoniale du savoir-faire du Point d'Alençon forme elle-même une symbolisation des relations entre la géographicité, la territorialité et la résilience.

Le Mont Saint-Michel a dévoilé un cas puissant de trajection. Son légendaire dévoile l'univers intracrânien et onirique d'Aubert trajecté vers l'éminence rocheuse sous l'injonction territoriale de l'Archange Saint-Michel. C'est ainsi que serait né le sanctuaire. Le Topos rocheux, en tant que géographie première, est devenu le réceptacle d'un territoire sacré. La géographicité de l'évêque s'est transformée en territorialité. Dédié à saint Michel (comme « Dieu »), le Topos s'est mué en une Chôra mobilisant des processus de créations et de créations entretenus par l'afflux de pèlerins attirés par ce lieu matriciel. Il continue aujourd'hui d'exercer une puissance de trajection. Il porte encore en son sein une symbolique double de possession et d'oppression suivie d'une dépossession et d'une libération. Ce lieu est alors celui d'une renaissance perpétuelle qui tire vers l'infini. Le Mont Saint-Michel assure sa continuité parce qu'il change ; il demeure là parce qu'il est mobile.

CONCLUSION GENERALE :

Les propriétés du patrimoine culturel immatériel renvoient à la capacité des individus et des groupes à restaurer, grâce à la territorialité, leur sentiment d'identité et de continuité. Appréhendée sous cet angle de vue, ses manifestations permettent d'interroger en quoi les rapports à l'espace et au territoire participent de la résilience. La définition proposée par l'Unesco rapproche, mais implicitement, le « PCI » de la résilience. Cette définition insiste sur le principe selon lequel ce patrimoine est « *recréé en permanence* » par les « *communautés en fonction de leur milieu et de leurs interactions avec la nature et leur histoire* »⁹⁹. Or, ces créations et évolutivité du patrimoine immatériel sont indissociables de la résilience des individus et des groupes, c'est-à-dire de leur capacité à assurer leur pérennité en intégrant et surmontant des perturbations d'ordre ontologique. Se faisant, pour un géographe, questionner le patrimoine culturel immatériel revient à prolonger les travaux qui ont été engagés depuis le début des années 2000 à la suite de Christina Aschan-Leygonie. Ces travaux montrent en quoi la résilience est aussi une notion géographique.

Sur quoi reposent les relations entre le patrimoine culturel immatériel et la résilience ? Notre première approche a consisté à concevoir des projets patrimoniaux en tant qu'ils sont des soins à l'endroit des individus et des groupes qui s'engagent dans ces démarches. Les projets mémoriels à Gonfreville l'Orcher ou à Évreux ont relevé de tels cas où l'action patrimoniale a procédé de la résolution de traumatismes liés à la guerre, à des destructions et des reconstructions. Elle a également œuvré au dépassement de crises actuelles. Dans les hôpitaux où s'opèrent des transformations économiques, organisationnelles et infrastructurelles, la patrimonialisation fut ainsi pensée comme une « prise en charge » soignante de professionnels en quête du sens de leur quotidien au travail. Ces exemples nous indiquent que les projets concernant l'immatérialité patrimoniale peuvent être appréhendés comme des symbolisations liées aux perturbations vécues. Les pratiques et représentations qu'ils transmettent contribuent à sauvegarder les sentiments d'identité et de continuité. Inscrites dans

⁹⁹ Le patrimoine seul n'est pas recréé. La communauté l'est aussi.

l'espace, elles procèdent d'une symbolisation des lieux. Elles s'inscrivent alors dans des échelles géographiques multiples. Elles participent de dynamiques s'opérant à des niveaux socio-territoriaux englobants comme à des échelles locales.

Figure 28 – Territorialités et lieux matriciels : tableau des cas étudiés

Cas étudiés	Perturbation passée	Perturbation présente	Topos Logique d'origine	Chôra Logique d'ouverture	Communauté pratiquante / pratique trajective
Pré d'Auge	Évangélisation (légende)	Pathologie de l'altérité	Vallon, arbre et source	Arbre saint-Méen, château et église	Habitants du Pré d'Auge et du proche Pays d'Auge
		interactions courantes avec l'altérité			Pèlerinages
Bas-Caumont	Évangélisation (légende)	Rurbanisation	Plateau, vallée de la Seine, côteau, forêt et arbre	Chapelle perchée d'un territoire perché sur son plateau	Villageois de Caumont
		interactions courantes avec l'altérité			Procession
La Haye-de-Routot	Non indiquée	interactions courantes avec l'altérité	Arbre millénaire et forêt	Arbre chapelle, oratoire, village à l'orée d'une forêt	Habitants de La Haye-de-Routot et du Roumois Fête de saint Clair
Gonfreville l'Orcher	Destruction urbaine	Déficit d'auto-estime	Cités provisoires sur le plateau d'Orcher	Ville actuelle	Habitants de Gonfreville
		Intégration dans le territoire havrais			Mémoire collective
Évreux	Bombardement	Non-appropriation du centre-ville	Ville d'avant-guerre	Ville reconstruite	Habitants d'Évreux
		Intégration régionale			Mémoire collective
CHU Chambre mortuaire	Maladie	Décès du patient	Corps du décédé	Défunt restauré	Habitants du territoire
		Non reconnaissance du travail hospitalier			Pratique soignante
CHU Chirurgie cardiaque	Maladie	Maladie du coeur	Coeur organique	Patient, service soignant, hôpital, territoire	Habitants du territoire
		Non reconnaissance du travail hospitalier			Pratique soignante
Point d'Alençon	Territorialisation (par le pouvoir royal)	Risque de disparition du savoir-faire	Corps de la femme	Atelier national, Alençon, France	Dentellières
		Non reconnaissance des dentellières			Savoir-faire
Mont Saint-Michel	Injonction divine (légende d'Aubert)	Territorialisation Croissance et développement	Rocher au milieu de la baie	Sanctuaire et lieu de pouvoir économique et politique	Monde Pèlerinages et pérégrinations

Ce tableau conclusif témoigne des manifestations du patrimoine culturel immatériel, en tant que territorialités matricielles, du point de vue des lieux de résilience qui ont été étudiés.

Cette symbolisation des lieux, traduisant une résilience au travers d'une dynamique de patrimonialisation, s'opère à partir d'interactions ritualisées avec

l'environnement qui permettent d'accéder à une autonomie plus grande. Nous évoquons ici le rôle de la territorialité dans la construction des sentiments d'identité et de continuité d'existence. Ces sentiments vont de pair, pour chaque être, avec la construction d'une limite entre son intériorité et son extériorité. Dès lors cette patrimonialisation-résilience, ritualisée, s'accompagne d'une territorialisation des lieux du patrimoine culturel immatériel. Le patrimoine culturel immatériel s'identifie à un bornage. Il s'agit d'un bornage entre soi et l'autre, mais aussi entre l'incarné et le désincarné, le matériel et l'idéal, entre un moment et un autre, de même qu'entre le vivant et le non-vivant. À ce propos, les pratiques rituelles que nous avons étudiées dans la chambre mortuaire de l'hôpital ou près des arbres remarquables ont été éclairantes. Les agents de la chambre mortuaire œuvrent à une résilience de la vie par-delà la mort ; tant vis-à-vis des patients décédés dont la présence au monde devient idéale, que pour leurs familles au regard desquelles le rituel de préparation du corps permet de commencer leur séparation d'avec leur proche. Ces actes qui marquent le seuil terminal de l'existence terrestre mettent à distance le territoire des morts de celui des vivants dans l'optique de la sauvegarde de leur humanité mutuelle. Ici, la pratique patrimonialisée en tant qu'« immatérielle » s'avère être à la fois un rituel, une manifestation de territorialité et une traduction de résilience. Il en va de même pour les sites d'arbres sacrés que nous avons explorés. Le Pré d'Auge nous a offert l'exemple d'une « maladie de peau », pathologie des limites entre soi et l'Autre, résolue par l'intégration de l'altérité. Cette ouverture à l'altérité fut créatrice d'une nouvelle source au pied de l'arbre où les pèlerins viennent encore de nos jours se libérer de troubles spirituels et dermatologiques. Dans un registre différent, le site du Bas-Caumont a montré en quoi la résistance miraculeuse d'un arbre devant sa possible destruction a pu conduire à la construction sur cet arbre d'une « chapelle perchée » là où, auparavant, se trouvait une Vierge posée sur une branche. Ce récit est à l'origine de la procession dont le parcours à flanc de coteau, pratiqué chaque année par la communauté villageoise de Caumont, dessine une boucle reproduisant à l'échelle de son territoire la trajectoire miraculeuse de la statue de la Vierge autour de son arbre qui faillit être coupé. Tracé dans l'espace, ce cycle traduit une résilience de l'arbre sacré incarnant la résilience propre de la communauté villageoise ancrée

dans sa terre. C'est à cette même expression d'un cycle, entre vie et mort, qu'a renvoyé la fête de la Saint-Clair à La Haye-de-Routot, laquelle met en scène chaque année à la mi-juillet le montage puis la destruction par le feu d'une pyramide de bois à proximité d'ifs millénaires auxquels s'identifient les habitants du territoire. Ces exemples de rapports ritualisés à l'environnement ont permis de mettre en avant les implications spatiales et territoriales du patrimoine culturel immatériel en vue d'une sauvegarde des sentiments d'identité et de continuité d'existence. Ces cas nous aussi l'intérêt d'une approche géographique du patrimoine culturel immatériel.

Ces manifestations du « PCI » semblent exprimer, au regard du géographe, une résilience entre géographicités et territorialités. Pour avancer dans cette voie, le croisement d'expériences patrimoniales avec des apports théoriques de la mésologie d'Augustin Berque s'est montré précieux. Un exemple de patrimonialisation mené dans un service de chirurgie cardiaque auprès de son chef de service a montré en quoi, fixée sur le cœur en tant qu'organe, une sensibilité géographique au corps s'est transformée en territorialité soignante – de chirurgien et de chef de service – en suivant un mouvement de trajection. Nous avons vu comment la pratique soignante procède d'une trajection entre le cœur organique défaillant du patient, l'organisation du bloc opératoire et le fonctionnement du service de l'organisation technique et sociale de la communauté hospitalière. Autrement dit, l'efficacité chirurgicale sur un cœur malade surgit de l'harmonie d'une « médiance ». L'étude du savoir-faire du Point d'Alençon a permis de vérifier ces aspects. La pratique du Point d'Alençon ne relève pas en effet seulement de la confection d'une dentelle exceptionnelle. Elle met en scène une trajection entre l'ici infiniment petit et concentré de la dentelle, le corps de la femme dentellière et une harmonie de la Terre et du cosmos. La réalisation de cette médiance, perçue au travers d'un sentiment de « joie », condition *sine qua non* d'une capacité à produire la dentelle, suppose pour ces femmes de supporter la territorialité d'un exercice procurant des souffrances qu'elles doivent surmonter pour naître en tant que dentellières autant qu'elles donnent naissance à de sublimes dentelles. Ce dépassement du « Topos » corporel, organique et clos, pour atteindre ce lieu matrice que serait la « Chôra » est précisément ce que symbolise le Mont Saint-Michel. Le Mont vérifie le Topos en tant que lieu immobile,

réceptacle et contenant, autant qu'il relève de la Chôra dans sa qualité d'empreinte et de matrice ouverte vers l'infini. Les hommes s'enveloppent et s'enferment dans l'éminence rocheuse, jusqu'à faire corps avec elle, s'y enterrer, se l'approprier au point de s'y confondre, autant qu'ils s'en démarquent pour advenir et renaître. Le principal marqueur de l'immatérialité patrimoniale du Mont Saint-Michel procède de cette résilience. Celle-ci dessine une forme spatiale spiralée où se marient le cyclique et continu. Le chemin historique emprunté par les pèlerins entre l'enceinte du Mont et l'Abbaye trace ce même vortex. Ainsi, ce lieu est celui où siègent des interactions ritualisées avec l'environnement. Ces dernières rappellent celles qui, pour les enfants dans la relation d'attachement avec leur mère, permettent de sortir d'une situation de dépendance pour accéder à une autonomie plus grande. Elles participent de la reconstruction des sentiments de continuité d'existence et d'identité, raccommoquant les déchirures du temps et de l'espace. La territorialisation de ce rocher, accomplie par trajection, fournit l'exemple d'une « territorialité matricielle ».

Il apparaît que cette territorialité matricielle ne saurait se confondre avec la conservation d'une identité figée des lieux. Celle-ci implique en effet au contraire une dynamique créatrice. Les exemples abondent en ce sens. Il en va de la source jaillissant après l'intégration de l'altérité ; de la Vierge sur une branche qui devient chapelle sur l'arbre incarnant une localité. Chaque fois le lieu absorbe la perturbation de sorte que s'en suit une trajection permettant d'atteindre une toute nouvelle médiance. Le Topos n'est pas alors abandonné. Via « *un corps médial éco-technico-symbolique* », pour reprendre Augustin Berque, il est projeté dans le monde au-delà de ses limites initiales. C'est ainsi qu'une éminence granitique peut devenir un sanctuaire, village et une abbaye tirant vers le cosmos, jusqu'à parvenir à absorber en son sein le monde entier. C'est également ainsi qu'un cœur, en tant qu'organe, peut être symboliquement projeté en dehors du corps biologique pour pouvoir être soigné par une communauté s'identifiant à cet espace cardiaque par le prisme d'un corps médial. À ce propos, on pourrait se demander si la trajection ne serait pas le véritable patrimoine culturel immatériel à sauvegarder et transmettre.

Cette capacité des lieux à des traversées re-créatrices, du Topos vers la Chôra, renvoient à l'évolutivité des pratiques et des représentations liée à leur résilience. L'évolutivité est une condition vitale du patrimoine culturel immatériel ; or, de fait, elle est délaissée des recherches qui abordent cette catégorie patrimoniale. Elle pose pourtant d'importants défis pour l'identification du patrimoine culturel immatériel. La re-création permanente de ses manifestations localisées conduit à ce qu'elles se perpétuent sous des formes qui les rendent parfois difficilement reconnaissables. Jusqu'où, par exemple, des pratiques touristiques contemporaines de fréquentation du Mont Saint-Michel, de traversées pédestres de la baie ou encore les « marches culturelles » sur les historiques chemins du Mont constituent-elles des expressions renouvelées des pèlerinages intervenant en termes de diversification des pratiques et représentations associées au lieu ? La même question se pose avec encore plus d'acuité s'agissant du patrimoine culturel immatériel du « lieu hôpital » dont on voit que ses manifestations sont capables d'épouser les rationalités scientifiques et techniques jusqu'à ne plus être lisibles des soignants et des patients. La recherche du « PCI » hospitalier qui a été entreprise par les CHU à Caen, Rouen et Angers répond précisément à une demande sociale de re-connaissance d'une dimension symbolique du « lieu hôpital » qui continuerait d'être secrétée par les actes techniques les plus rationnels sur le plan scientifique. Faute de prendre en considération ces résiliences du patrimoine culturel immatériel, les opérations d'inventaire du « PCI » risqueraient de s'enfermer et se trouver fragilisées par une acception fixiste du « traditionnel » réduit à sa « folklorisation ». C'est pourquoi la patrimonialisation des pratiques et des représentations sociales doit s'accompagner de recherches visant à analyser leurs dynamiques évolutives ; ce qui permet d'anticiper et expertiser leurs transformations lorsque ces manifestations font face à des vulnérabilités.

Les enquêtes sur le terrain témoignent de la grande inventivité des groupes sociaux territorialisés quand il s'agit d'assurer la continuité des patrimoines dont ils sont porteurs. Il s'agit parfois de changements très « à la marge », tels qu'un usage parcimonieux d'instruments modernes au milieu de l'utilisation d'un outillage ancien. La tronçonneuse qui aide dans certaines phases du débitage du peuplier lors de la préparation de la fête de la saint-Clair à La Haye-de-Routot répond au problème

d'organisation du temps d'une population salariée rurale et lui permet d'assurer la continuité du rituel dans un mode de vie contemporain contraint. Cependant, d'autres pratiques se sont transformées beaucoup plus substantiellement durant les trois dernières décennies. Il en va ainsi du savoir-faire du Point d'Alençon dont le faible effectif de ses pratiquantes expérimentées a conduit l'Atelier national à en modifier les conditions d'apprentissage et d'exercice. On peut souligner l'initiation de chaque dentellière à l'ensemble des étapes de confection, ceci afin que la disparition d'une seule dentellière ne mette pas en péril le Point, mais aussi l'ouverture de cette technique à l'art contemporain en vue de pousser la communauté dentellière au renouvellement constant de son savoir-faire. La conjugaison des innovations avec le décorticage de vieilles dentelles pour réapprendre d'anciennes façons de concevoir le Point d'Alençon construit une « mémoire de la pratique » autorisant une évolution et un enrichissement *in situ* de ce savoir-faire localisé sans qu'il ne dérive.

En quoi la géographie peut-elle contribuer, aux côtés d'autres disciplines qui étaient historiquement ancrées dans le champ du patrimoine ethnologique, à la connaissance et la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ? Telle est une des principales questions à laquelle cette thèse a tenté de répondre. Le problème ainsi posé, il nous semble que ce n'est pas au moyen du « territoire » que la géographie peut entrer pleinement dans ce sujet mais via la notion de territorialité. Ce choix de la territorialité s'explique par sa proximité conceptuelle avec le « patrimoine culturel immatériel » dans la mesure où ce dernier désigne un ensemble de pratiques et de représentations dont la transmission, de génération en génération, répond à la sauvegarde de sentiments d'identité et de continuité d'existence. Se faisant, bien que la définition du patrimoine culturel immatériel reconnue par l'Unesco mette à l'écart sa dimension géographique, nous avons tenu à souligner combien il se montre peu dissociable d'enjeux territoriaux à caractères ontologiques. Le patrimoine culturel immatériel exprime effectivement un rapport identitaire à l'espace et aux lieux et, de ce fait, participe à en faire un objet de la géographie. Il relève d'un ensemble de signes qui, intégrant l'espace et ses lieux, sont émis par des individus et des groupes témoignant de leur rapport à l'altérité. Ainsi, créateurs de lieux matriciels, les

hommes habitant la Terre en même temps qu'ils s'emploient à accéder à la plus grande autonomie possible, n'en restent pas moins des bâtisseurs de localisations durables même quand il s'agit de choses immatérielles.

Cette capacité des lieux du patrimoine culturel immatériel à intégrer des perturbations sans perdre leur structure qualitative, ainsi qu'à réagir de manière créative face à celles-ci, rejoint l'acceptation systémique de la résilience. Il serait intéressant d'appréhender l'aptitude de ces systèmes à se pérenniser à travers l'analyse de leurs propriétés intrinsèques : leur domaine d'attraction – y compris spatial – (celui où des manifestations spatialisées peuvent évoluer sans perdre leur structure qualitative), leur stabilité face aux perturbations, et leur adaptabilité aux nouveaux environnements. Ceci impliquerait non seulement d'étudier les pratiques, mais aussi leurs significations (les systèmes symboliques auxquels elles sont liées), comme de tenir compte des acteurs investis, des espaces et des lieux où elles siègent. Au-delà des enjeux scientifiques, le développement de travaux sur les résiliences du patrimoine culturel immatériel aurait des incidences opérationnelles chez les professionnels du patrimoine et de l'aménagement du territoire qui disposeraient d'un nouvel outil au service de la sauvegarde du « PCI ». Clinique de lieux immatériels par sa géographicité, la résilience « prendrait soin » du patrimoine culturel immatériel et des territoires ; une belle fonction d'utilité sociale.

BIBLIOGRAPHIE

Actes des Rencontres historiques d'Ardevon, 2002, Chemins et pèlerins, éd. Association Les Chemins du Mont-Saint-Michel, Conseil Régional de Basse-Normandie, 269p.

Actes des Rencontres historiques d'Ardevon, 2004, Les pèlerinages au Mont-Saint-Michel dans la littérature et dans les textes, éd. Association Les Chemins du Mont-Saint-Michel, Conseil Régional de Basse-Normandie, 126p.

Actes des Rencontres historiques d'Ardevon, 2010, Récits et mémoire. Pèlerinage et voyage à Saint-Michel des origines à la Révolution, éd. Association Les Chemins du Mont-Saint-Michel, Conseil Régional de Basse-Normandie, 124p.

ALDHUY Julien, 2008, Au-delà du territoire, la territorialité ? in Géodoc, pp.35-42 [En ligne]

ANAUT Marie, 2003, La résilience, surmonter les traumatismes, éd. Armand Colin, coll. 128 psychologie, 168p.

ANAUT Marie, 2005, Le concept de résilience et ses applications cliniques, in Recherche en soins infirmiers n°82, pp.4-11 [En ligne]

ANAUT Marie, 2009, La relation de soin dans le cadre de la résilience, in Informations sociales n°156, pp.70-78 [En ligne]

ASCHAN-LEYGONIE Christina, 2000, Vers une analyse de la résilience des systèmes spatiaux, in L'espace géographique, no 29-1, pp. 63-77 [En ligne]

BARASH Jeffrey Andrew, 2007, L'abîme de la mémoire, la mémoire collective entre expérience personnelle et identité politique, in Cités n°29 [En ligne]

BARBE Noël, 2008, La mission du patrimoine ethnologique comme instrument de gouvernamentalité, HAL - Archives ouvertes, Texte préparatoire à un séminaire sur l'histoire de la mission du patrimoine ethnologique, 10p. [En ligne]

BARBE Noël, CHAULIAC Marina, TORNATORE Jean-Louis, 2014, Le patrimoine culturel immatériel au risque de la délibération publique, in Culture et Recherche, Ministère de la Culture, Paris, pp.41

BARROCA Bruno, DI NARDO Maryline, MBOUMOUA Irène, 2013, De la vulnérabilité à la résilience : mutation ou bouleversement ? in EchoGéo n°24 [En ligne]

BARZMAN John (Dir), 2005, Gonfreville l'Orcher 1947-1980, mémoire des cités, éditions des falaises, 200p.

BAUDRY Robinson, JUCHS Jean-Philippe, 2007, Définir l'identité, in Hypothèses, vol. 10, pp. 155-167 [En ligne]

BÉDARD Mario, 2011, Résonances à L'Homme et la Terre d'Éric Dardel dans la géographie culturelle québécoise, in Cahiers de géographie du Québec, Vol. 55 N°155, pp.279-291 [En ligne]

BÉDARD Mario, 2017, Les vertus identitaire, relationnelle et heuristique de la territorialité – D'une conception culturelle à une conceptualisation tripartite, in Cybergéo, Espace, société, territoire, document 838 [En ligne]

BENOS Rémi, CAZENAVE-PIARROT Alain, MILIAN Johan, 2007, Pyrénées-Mont Perdu patrimoine mondial : un espace montagnard à l'épreuve de sa protection et de sa gestion, actes du 3^{ème} colloque franco-espagnol de géographie rurale, Baeza, mai 2007 [En ligne]

BERQUE Augustin, 1987, Milieu et motivation paysagère, in L'espace géographique n°4, pp.241-250 [En ligne]

BERQUE Augustin, 2005, La forclusion du travail médial, in L'espace géographique n°34, pp. 81-90 [En ligne]

BERQUE Augustin, 2008, Médiance et être vers la vie, in Ebisu – Études japonaises n°40-41, pp.17-29 [En ligne]

BERQUE Augustin, 2010, *Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser*, in Vertigo – revue électronique en sciences de l'environnement, vol. 10 n°1 [En ligne]

BERQUE Augustin, 2010, *Logique des lieux de l'œcoumène*, in Communications n°87, pp.17-26 [En ligne]

BLOCH Marc, 1983, *Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale*, Paris, Gallimard, 542p.

BONERANDI Emmanuelle, 2005, *Le recours au patrimoine, modèle culturel pour le territoire ?* In Géocarrefour n°80/2 [En ligne]

BONNEMAISON Joël, 1981, *Voyage autour du territoire*, in L'espace géographique n°4, pp.249-262. [En ligne]

BORTOLOTTO Chiara (Dir.), 2011, *Le patrimoine culturel immatériel, enjeux d'une nouvelle catégorie*, Maison des sciences de l'homme, 252p.

BORTOLOTTO Chiara, 2013, *L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine culturel immatériel*, in Gradhiva, revue d'anthropologie et d'histoire des Arts, n°18, pp.50-73 [En ligne]

BOUET Pierre, DECAËNS Henri, HERVIEU Juliane, JUHEL Vincent, DE LA BROUSSE Gaële, LE JEUNE Thérèse, 2010, *Les chemins du Mont-Saint-Michel. En marche vers l'Archange*, préface d'Emmanuel Le Roy Ladurie, éd. Pèlerin / Desclée de Brouwer, 239p.

BOURDIN Alain, 1984, *Le patrimoine réinventé*, Presses Universitaires de France, coll. Espace et liberté, 242p.

BROMBERGER Christian, 2014, *Le patrimoine immatériel, entre ambiguïtés et overdose*, in L'Homme n°209, pp.143-151 [En ligne]

BUXTORF Marie-Claude, DRAC de Haute-Normandie, Service régional de l'inventaire général de Haute-Normandie, 2006, *Évreux, la Reconstruction*, éd. Connaissance du patrimoine de Haute-Normandie, 31p.

CACHAT Séverine, HOTTIN Christian, 2017, Patrimoine culturel immatériel et institutions patrimoniales (éditorial), In Situ n°33 [En ligne]

CANOVA Nicolas, 2009, Questionner les risques de la mobilisation du patrimoine culturel immatériel (PCI) dans le développement territorial, actes des 2èmes journées internationales du patrimoine culturel immatériel, Clermont-Ferrand [En ligne]

CARPENTIER BOGAERT Catherine, 1995, Saints guérisseurs, rites et lieux sacrés, lieux sacrés, éd. Musée d'ethnologie régionale du Nord-Pas-de-Calais, Béthune, 165p.

CHAVANON Morane, 2015, L'usage stratégique des médias dans les luttes patrimoniales : le cas des candidatures françaises au « patrimoine culturel immatériel » de l'Unesco (2009-2014), in Cahiers Mémoire et politique n°2, Médias en jeu, enjeux de mémoires, concurrence mémorielle et logiques de transformation, pp.147-160 [En ligne]

CHIVALLON Christine, 1999, Bristol et la mémoire de l'esclavage. Changer et confirmer le regard sur la ville, in Les annales de la recherche urbaine n°85, pp100-110 [En ligne]

COUJITOU Mahalia, 2014, La « revanche des sous-cultures » ? La participation des communautés à l'application de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco, mémoire de 4^{ème} année, Institut d'Études Politiques de Strasbourg (Dir. Justine FAURE), 209p.

CYRULNIK Boris, 2003, Le murmure des fantômes, ed. Odile Jacob, 224p.

DE TYCHEY Claude, 2001, Surmonter l'adversité ; les fondements dynamiques de la résilience, in cahiers de psychologie clinique n°16, pp. 49-68 [En ligne]

DI MEO Guy, 1995, Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle, in Espaces et sociétés, revue critique internationale de l'aménagement, de l'architecture et de l'urbanisme n°78, éd. Anthropos [En ligne]

DI MEO Guy, 1998, Géographie sociale et territoires, éd. Nathan, coll. Fac géographie, 320p.

DI MEO Guy, 2004, Une géographie sociale dans le triangle des rapports hommes, sociétés, espaces, in Bulletin de l'association de géographes français n°81-2, pp.193-204 [En ligne]

DI MEO Guy, 2007, Processus de patrimonialisation et construction des territoires, in colloque Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes ; connaître pour valoriser, Geste éditions, pp. 87-109 [En ligne]

DI MEO Guy, 2008, Le rapport identité-espace. Éléments conceptuels et épistémologiques, in HAL - Archives ouvertes, 13p. [En ligne]

DI MEO Guy, 2008, La géographie culturelle, quelle approche sociale ? In Annales de géographie n°660-661, pp.47-66 [En ligne]

DI MEO Guy, 2011, La territorialité, tension régulatrice des contradictions territoriales, CIST2011 – Fonder les sciences du territoire, Paris, France [En ligne]

DARDEL Éric, 1952, L'homme et la terre : nature de la réalité géographique, Presses Universitaires de France, 133p.

DOMON-ARCHAMBAULT Vincent, 2014, Élaboration et étude préliminaire d'efficacité d'un guide d'interventions axées sur la mentalisation pour les jeunes hébergés en centre jeunesse, thèse par articles, facultés des lettres et sciences humaines de Sherbrooke, 210p.

DAUPHINÉ André, PROVITOLLO Damienne, 2007, La résilience, un concept pour la gestion des risques, in Annales de géographies n°654, pp. 115-125 [En ligne]

DEBARBIEUX Bernard, 1995, Imagination et imaginaire géographique, in BAILLY Antoine, FERRAS Robert, PUMAIN Denise, *Encyclopédie de géographie*, éd. Economica pp.875-888

DEBARBIEUX Bernard, 1995, Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique, in L'espace géographique n°24-2, pp97-112 [En ligne]

DEBARBIEUX Bernard (Dir.), VANIER Martin (Dir.), 2002, Ces territorialités qui se dessinent, éditions de l'Aube, 247p.

DEBARBIEUX Bernard, 2014, Enracinement – Ancrage – Amarrage : raviver les métaphores, in L'espace géographique, Tome 43, pp.68-80 [En ligne]

DECAËNS Henri (Dir.), 2015, Le Mont Saint-Michel, éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux, 295p.

DÉCENEUX Marc, 1997, Mont-Saint-Michel, histoire d'un mythe, éditions Ouest-France, 270p.

DJAMENT-TRAN Géraldine LE BLANC Antoine, LHOMME Serge, RUFAT Samuel, REGHEZZA-ZITT Magali, 2011, Ce que la résilience n'est pas, ce qu'on veut lui faire dire, in Cybergéo, Environnement, nature, paysage, document 621 [En ligne]

DOMIN Jean-Paul., 2004, La nouvelle gouvernance sauvera-t-elle les hôpitaux publics ?, In Mouvements, n° 32, p. 55-59 [En ligne]

DUBOST Françoise, 1994, Vert patrimoine, édité par la Maison des sciences de l'Homme, éd. ministère de la Culture et de la Francophonie, Mission du patrimoine ethnologique, coll. « Ethnologie de la France, regards sur le patrimoine », cahier 8, 172 p

DUPONT Louis, 2007, De la géographicité et de la médiance, In Géographie et cultures n 63, pp.3-4 [En ligne]

DURKHEIM Émile (1898), Représentations individuelles et représentations collectives, in Les cahiers psychologie politique, numéro 8, Janvier 2006 [En ligne]

FAGNONI Edith, 2013, Patrimoine versus mondialisation ? In Revue géographique de l'Est, volume 53 [En ligne]

FEDON Marie-Emmanuelle, 2017, La perte du sentiment de continuité d'existence chez le sujet atteint de démence : perspectives de soin en psychomotricité, mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Etat de psychomotricien, Université de Bordeaux, 97p. [En ligne]

FOURNÉE Jean, SUAUX Jean-Pierre, 1985, L'Arbre et la forêt en Normandie, mythes, légendes et traditions,  d. Le pays Bas-Normand, 302p.

FRÉMONT Armand, 1976, La région, espace vécu, Presses Universitaires de France, 223p.

GOR  Olivier, 2006, Le g osymbole, vecteur de la territorialité régionale. L'exemple du fest-noz en Bretagne, in Norois n 198, pp.21-33. [En ligne]

GRAVARI-BARBAS Maria, 1997, Le « sang » et le « sol ». Le patrimoine, facteur d'appartenance à un territoire urbain, in Géographie et cultures n 20, pp.55-68 [En ligne]

GRAVARI-BARBAS Maria, VESCHAMBRE Vincent, 2004, Patrimoine : derrière l'idée de consensus, les enjeux d'appropriation de l'espace et des conflits, in Conflits et territoires, Presses universitaires François-Rabelais, pp.67-82 [En ligne]

GRAVARI-BARBAS Maria, 2004, Patrimonialisation et réaffirmation symbolique du centre-ville du Havre. Rapport entre le jeu des acteurs et la production de l'espace, in Annales de géographie n°640, pp.588-611 [En ligne]

GRAVARI-BARBAS Maria, 2008, Le Havre : du traumatisme de la Reconstruction à l'inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO, in HÉRIN Robert (dir.), 2008, De la ville perdue à la ville retrouvée, la ville en devenir, éd. Presses universitaires de Caen, pp.265-286

GRAVARI-BARBAS Maria, RENARD Cécile, 2010, Une patrimonialisation sans appropriation ? Le cas de l'architecture de la reconstruction au Havre, in Norois n°217, pp57-76 [En ligne]

GRIMAL Pierre, 1951, Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine, Presses universitaires de France, 608p.

HALBWACHS Maurice, 1925, Les cadres sociaux de la mémoire, réédition électronique (2002) par l'Université du Québec à Chicoutimi, coll. Les classiques des sciences sociales, p.211 [En ligne]

HALBWACHS Maurice, 1950, La mémoire collective, éd. Albin Michel (1997), 297p. ; Réédition électronique (2001) de l'édition 1950 par l'Université du Québec à Chicoutimi, coll. Les classiques des sciences sociales, 105p. [En ligne]

HÉRIN Robert (dir.), 2008, De la ville perdue à la ville retrouvée, la ville en devenir, actes du colloque de Saint-Lô des 29-30 septembre et 1er octobre 2004, éd. Presses universitaires de Caen, Université de Caen Basse-Normandie, 404p

HERTZOG Anne, 2011, Les géographes et le patrimoine, in EchoGéo n°18 [En ligne]

HOTTIN Christian, 2003, Fresques des salles de garde. Artistes et médecins, médecins artistes, in Labyrinthe n°14, pp.75-99 [En ligne]

HOTTIN Christian, 2016, *L'ethnologie, un métier du patrimoine ? Réflexions autour de la question du patrimoine culturel immatériel*, in revue In Situ n°30 [En ligne]

HOTTIN Christian, 2017, *Des formes de continuité du patrimoine ethnologique : ethnologie des territoires, ethnologie du patrimoine, patrimoine culturel immatériel*, In Situ n°33 [En ligne]

JADÉ Mariannick, 2006, *Patrimoine immatériel, perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*, L'harmattan, 277p.

JUHEL Vincent, (coord. HERVIEU Juliane), 2004, *Itinéraires de Pèlerins, Les Chemins des ducs de Normandie, de Caen et de Rouen au Mont-Saint-Michel*, association Les Chemins du Mont-Saint-Michel, 119p.

KHAZNADAR Chérif, 2014, *Alerte : patrimoine immatériel en danger*, internationale de l'imaginaire n°29, éd. Babel, Maison des cultures du monde, 202p.

KOFFI Jean-Marcel, 2014, *Résilience et sociétés. Concepts et applications*, in Ethique et économique n°11, 15p. [En ligne]

LANKARANI Leila, 2002, *L'avant-projet de convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Évolution et interrogations*, in Annuaire français de Droit international, CNRS Éditions, pp.624-656 [En ligne]

LEBORGNE Yann, 2005, *Gonfreville l'Orcher, mémoire des cités provisoires : regard géographique sur un projet de mémoire orale*, in *La mémoire orale*, 2èmes rencontres ethnologiques de Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, CRÉCET de Basse-Normandie, pp.63-76.

LEBORGNE Yann, 2012, *Des arbres, des rites et des croyances. Un patrimoine culturel immatériel en Normandie*, préface par Christian Hottin, Coll. Les Carnets d'Ici. Centre Régional de Culture Ethnologique et Technique, éd. OREP, 112p

LEBORGNE Yann, 2016, *Se souvenir du chaos ; pour une archéologie d'un imaginaire urbain*, in CALAME-LEVERT Florence (Dir.), *Évreux, année zéro*, Musée d'Art, d'Histoire et d'Archéologie d'Évreux, pp.63-92

LEBORGNE Yann, 2018, Patrimoine culturel immatériel, territoire et résilience ; l'inventaire du patrimoine culturel immatériel des centres Hospitalo-Universitaires, CIST2018 - Représenter les territoires / Representing territories, Rouen, France [En ligne]

LEVY (Jacques), LUSSAULT (Michel), (Dir.), 2003, Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés, éd. Belin, 1033p.

LYNCH Kevin, 1960, L'image de la cité, réédition Dunod (1998), 232p.

MAIROT Philippe, 2017, De quelques prémices françaises du patrimoine culturel immatériel, in revue In Situ n°33 [En ligne]

MARCEL Jean-Christophe, 2004, Mauss et Halbwachs : vers la fondation d'une psychologie collective (1920-1945), in Sociologie et Sociétés n°2, pp.73-90 [En ligne]

MANCIAUX, 2001, La résilience, un regard qui fait vivre, in Études Tome 395, pp.321-330 [En ligne]

MELIN Hélène, 2006, Le patrimoine minier du bassin Nord-Pas-de-Calais, un outil de dynamisation territoriale, in *La mémoire de l'industrie, de l'usine au patrimoine*, Presses Universitaires de Franche-Comté, coll. Intelligence territoriale, Les cahiers de la MSH Ledoux, 424p

MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, Phénoménologie de la perception, Gallimard, 531p ; édition électronique de l'Université du Québec à Chicoutimi, coll. Les classiques des sciences sociales [En ligne]

MOLES Abraham, 1995, Vers une psycho-géographie, in BAILLY Antoine, FERRAS Robert, PUMAIN Denise, Encyclopédie de géographie, éd. Economica pp.159 -187

MONJARET Anne, 2001, Fermeture et transfert de trois hôpitaux parisiens. L'ethnologue, accompagnateur social, in Ethnologie française, *Terrains minés*, 2001, n°1, p. 103-115

MONJARET Anne (dir.), DESSAJAN Séverine, STEVANOVIC Jasmina, 2010, Le Havre, Les habitants du centre reconstruit. La génération de la guerre, 1er volet, collecte de

témoignages oraux, rapport de recherche, Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (CERLIS), UMR 8070, Université Paris Descartes, CNRS, 118p

MONJARET Anne, 2011, Le corps en miettes et la main réparatrice. Quand l'ouvrier se transforme en "chirurgien". Une expérience de la souffrance d'autrui à l'hôpital, in Communications, n° 89, p. 57-70.

MOREL Alain, 2001, La mission du patrimoine ethnologique, in Culture et Recherche n°87, Ministère de la Culture, Paris, pp. 4-5

PAQUETTE Jonathan, NELSON Robin, 2017, Ethique et politique du patrimoine : regards sur la notion de responsabilité, in Ethique publique, vol.19, n°2 [En ligne]

POIRET François, L'ethnologie en région, in Culture et Recherche n°87, Ministère de la Culture, Paris, pp. 7-8

POUCHELLE Marie-Christine, 2003, L'hôpital, corps et âme, Essai d'anthropologie hospitalière, Tome 1, éd. Seli Arslan, Paris, 218p.

POUCHELLE Marie-Christine, 2008, L'hôpital ou le théâtre des opérations, Essai d'anthropologie hospitalière, Tome 2, éd. Seli Arslan, Paris, 192p.

PIREYRE Éric, 2011, Clinique de l'image du corps, du vécu au concept, éd. Dunod, 254p.

RAFFESTIN Claude, 1980, Pour une géographie du pouvoir, ENS Éditions, 249p.

RAFFESTIN Claude, 1986, Éco-genèse territoriale et territorialité, in AURIAC Frank, BRUNET Roger, *Espace, jeux et enjeux*, éd. Fayard, pp.175-185 [En ligne]

RAFFESTIN Claude, 1986, Territorialité : concept ou paradigme de la géographie sociale ? in Geographica Helvetica n°2, pp.91-96 [En ligne]

RAFFESTIN Claude, 1987, Repères pour une théorie de la territorialité humaine, in Groupe réseaux no 7, p. 2-22 [En ligne]

RAFFESTIN Claude, 1989, Théorie du réel et géographicité, in Espace Temps 40-41, pp. 26-31 [En ligne]

RAFFESTIN Claude, 1997, Réinventer l'hospitalité, in Communications n°65, pp.165-177 [En ligne]

REGHEZZA-ZITT Magali, 2013, Utiliser la polysémie de la résilience pour comprendre les différentes approches du risque et leur possible articulation, in EchoGéo n°24 [En ligne]

RETAILLÉ Denis, 2010, De l'espace nomade à l'espace mobile en passant par l'espace du contrat, une expérience théorique, in HAL - Archives ouvertes, 16p. [En ligne]

RICOEUR Paul, 1998, Vulnérabilités de la mémoire, in Patrimoine et passions identitaires, actes des entretiens du patrimoine, éditions du patrimoine, Fayard, pp.17-31.

RIVEST Claudette, 2013, L'épreuve de l'abandon et l'état d'insécurité affective, éd. Du CRAM, 422p.

SAFY-GODINEAU Fatéma, 2013, La souffrance au travail des soignants : une analyse des conséquences délétères des outils de gestion, in la nouvelle revue du travail n°3 [En ligne]

SCHMITZ Serge, 2000, Portée heuristique des analyses de la territorialité et méthodes de mise en évidence des territoires, in Bulletin de la société géographique de Liège n°39, pp.31-39 [En ligne]

SEMOUD Nora, 2005, Valorisation patrimoniale et changement social, in Habiter le patrimoine, enjeux, approches, vécu, Presses Universitaires de Rennes, coll. Géographie sociale, pp.265-280 [En ligne]

SIBONY Daniel, 1998, Le patrimoine, un lieu d'être d'autrement, in Patrimoine et passions identitaires, actes des entretiens du patrimoine, éditions du patrimoine, Fayard, pp.33-41

THEIS Amandine, 2006, Approche psychodynamique de la résilience. Étude clinique projective comparée d'enfants ayant été victime de maltraitance familiale et placés en famille d'accueil, Thèse de doctorat en psychologie clinique, (Dir. Claude de TYCHEY), Université de Nancy 2, 317p.

TER MINASSIAN Hovig, 2002, Les jeux vidéo, un patrimoine culturel ?, in Géographie et cultures, éd. L'harmattan, pp. 121-139 [En ligne]

TORNATORE Jean-Louis, 2004, La difficile politisation du patrimoine ethnologique, in Terrain n°42 [En ligne]

TORNATORE Jean-Louis, 2012, Le repas gastronomique des français. Éléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale, in revue ethnographiques.org [En ligne]

VESCHAMBRE Vincent, RIPOLL Fabrice, 2002, Face à l'hégémonie du territoire : éléments pour une réflexion critique, in JEAN Yves, CALENGE Christian (Dir.), Lire les territoires, Presses Universitaires François Rabelais, pp.261-287 [En ligne]

VESCHAMBRE Vincent, 2002, Une mémoire urbaine socialement sélective : réflexions à partir de l'exemple d'Angers, in Les annales de la recherche urbaine n°92, pp.65-73 [En ligne]

VESCHAMBRE Vincent, RIPOLL Fabrice, 2005, Le « territoire » des géographes, quelques points de repère sur ses usages contemporains, in Les territoires du médiéviste, Presses Universitaires de Rennes, pp. 271-291 [En ligne]

VESCHAMBRE Vincent, 2007, Le patrimoine, un objet révélateur des évolutions de la géographie et de sa place dans les sciences sociales, in Les annales de géographie n°656, pp. 361-381

VOLDMAN Danièle, 1997, La Reconstruction des villes françaises de 1940 à 1954, histoire d'une politique, éd. L'Harmattan, collection de l'université des Sciences Humaines de Strasbourg, 487p

WINNICOTT Donald Woods, 1992, De la pédiatrie à la psychanalyse, éd. Payot (1^{ère} édition 1969), 464p.

TABLE DES FIGURES

Figure 1 - Le "PCI", une territorialité matricielle	11
Figure 2 - Lieux des recherches en Normandie (2004-2019)	13
Figure 3 – Un patrimoine du local au global	22
Figure 4 - Ethnopôles et conseillers DRAC à l'ethnologie en 2019.....	33
Figure 5 - Le patrimoine culturel immatériel inventorié en France métropolitaine	37
Figure 6 - Flux d'informations patrimonial et territoire	50
Figure 7 - Le site du chêne saint Méen.....	53
Figure 8 - Le Pré-d'Auge, croquis topographique.....	54
Figure 9 - Site de la chapelle perchée du Bas-Caumont.....	58
Figure 10 - Site de Caumont, profil topographique.....	58
Figure 11 – De la Vierge sur sa branche vers un territoire perché.....	61
Figure 12 - Plan de l'ancien camp militaire américain Philip Morris (1946)	75
Figure 13 – Une cité provisoire de Gonfreville l'Orcher, Arthur Fleury (1964).....	76
Figure 14 - Une patrimonialisation faisant système.....	78
Figure 15 - La patrimonialisation de la mémoire des cités, une résilience	81
Figure 16 - Trame urbaine d'Évreux à la fin XIXème du siècle (p.82) et après-reconstruction (p.83) ..	82
Figure 17 - Se relever du bombardement	88
Figure 18 - Territorialité de la préparation du patient décédé	106
Figure 19 – La procession de la saint-Clair à La Haye-de-Routot	116
Figure 20 - Symbolisation des lieux et résilience	127
Figure 21 - Médiante en chirurgie cardiaque, du micro au macro	143
Figure 22- Le carré de la dentelle, du local au global.....	147
Figure 23 - Les principales enceintes du Mont Saint-Michel	196
Figure 24 – Visiter le Mont, une traversée d'enceinte-s.....	204
Figure 25 - Plan topographique du Mont Saint-Michel.....	205
Figure 26 - Schéma topographique : un cheminement en vortex	205
Figure 27 - Répartition des commerces sur le Mont Saint-Michel.....	216
Figure 28 – Territorialités et lieux matriciels : tableau des cas étudiés	230

TABLE DES EXTRAITS D'ENTRETIENS

Citation 1 - Un souvenir du bombardement d'Évreux en juillet 1944	86
Citation 2 - La notion de "patient décédé".....	101
Citation 3 - Donner "une bonne mine" au patient décédé	102
Citation 4 - Empêcher la déshumanisation du patient décédé	103
Citation 5 - Redresser le patient décédé	104
Citation 6 - Garder le défunt dans la communauté humaine	105
Citation 7 - Le conte du chêne d'Allouville.....	112
Citation 8 - Une révélation pour la cardiologie	135
Citation 9 - Un organe très carré.....	136
Citation 10 - Du cœur au bloc opératoire	137
	249

Citation 11 - De l'organe aux hommes	139
Citation 12 - Préserver l'équipe et le patient des perturbations extérieures	140
Citation 13 - Savoir dépasser les conflits.....	141
Citation 14 - Le cœur et l'écoute	142
Citation 15 - Le cloître	151
Citation 16 - Voir et pouvoir	152
Citation 17 – Les écouteurs pour rester coupée et close.....	153
Citation 18 - Se soutenir à l'ouvrage	155
Citation 19 - La dentelle, un mouvement d'intériorisation et d'extériorisation	157
Citation 20 - Un savoir-faire contenu dans l'Atelier conservatoire.....	157
Citation 21 - S'extraire de la terre	160
Citation 22 - L'élévation par l'apprentissage.....	161
Citation 23 - Un point pour se lier au divin : Le "Saint-Esprit"	162
Citation 24 - L'inviolabilité d'une dentelle sacrée	163
Citation 25 – Éprouver la souffrance.....	164
Citation 26 - La recherche d'une harmonie.....	166
Citation 27 – De l'inconfort condition de la création	167
Citation 28 - Une hiérarchie dans la transmission	170
Citation 29 - Transmettre et garder	171
Citation 30 – Ouvrir sans profaner	172
Citation 31 - Le tapis de Freud d'Anne Deguelle	174
Citation 32 - Une mémoire de la dentelle pour rester fidèle au Point d'Alençon	175
Citation 33 - Transmettre, entre fidélité et dérives	177
Citation 34 - Signer la dentelle et créer un Point	178
Citation 35 - Une curiosité pour les Montois	190
Citation 36 - S'identifier au granit	191
Citation 37 - Un contact charnel avec le rocher.....	191
Citation 38 - Une roche sacrée	192
Citation 39 - Profaner le rocher, perturber l'équilibre du monde	193
Citation 40 - Partager le rocher sacré.....	194
Citation 41 - Le rocher du pouvoir	195
Citation 42 - Un monde clos	198
Citation 43 - Un univers cloisonné	199
Citation 44 - La difficulté de se détacher du rocher.....	200
Citation 45 – De la chapelle au tombeau	201
Citation 46 - La relique du doigt de l'archange	203
Citation 47 – Notre-Dame sous Terre, un lieu intra-utérin	206
Citation 48 - Un retraitsant sur le Mont	206
Citation 49 - Un labyrinthe	207
Citation 50 - Le pouvoir, c'est tenir le Mont.....	209
Citation 51 - Commerce et filiation	211
Citation 52 - Le commerce, un Mont à grande échelle.....	213
Citation 53 - La chine et les goglus	215
Citation 54 - Le Monde dans le Mont.....	218

Citation 55 - Des gardiens	220
Citation 56 - Être pèlerin	221

TABLE DES PHOTOGRAPHIES

Photographie 1 - Le chêne saint Méen, au Pré-d'Auge.....	53
Photographie 2 - Les loques sur le chêne saint Méen.....	56
Photographie 3 - Pèlerinage de la chapelle perchée.....	59
Photographie 4 - Vue intérieure de la chapelle perchée	60
Photographie 5 - L'aubépine de Bouquetot	62
Photographie 6 - Le chêne d'Allouville, vue générale	64
Photographie 7 - Appel à témoignages du projet "mémoire des cités"	76
Photographie 8 - La cité de l'hôpital vers 1953	79
Photographie 9 - L'ouvrage "Gonfreville l'Orcher, mémoire des cités"	80
Photographie 10 - Le centre-ville d'Évreux à la suite du bombardement de 1940.....	84
Photographie 11 - architecture néo-régionale du centre-ville d'Évreux.....	85
Photographie 12 - L'imaginaire au musée d'Évreux.....	89
Photographie 13 - Catalogue d'exposition "Évreux, année zéro"	90
Photographie 14 - Dessins d'une ébroïcienne.....	92
Photographie 15 - Exposition "Contre Orcus" au CHU de Caen (2018)	108
Photographie 16 - L'exposition "Contre Orcus" dans l'artothèque de Caen.....	109
Photographie 17 - Buste de saint Méen dans le creux du chêne éponyme.....	110
Photographie 18 - La chapelle perchée sur l'arbre, développe la Vierge sur sa branche	111
Photographie 19 - La future relève du chêne saint Méen	114
Photographie 20 - L'habillement chrétien du chêne d'Allouville est, peut-être, ce qui aurait permis de sauver l'un de ses prédécesseurs	114
Photographie 21 - Les ifs millénaires de la Haye-de-Routot	117
Photographie 22 - La Haye-de-Routot, entrée de l'If chapelle.....	117
Photographie 23 - L'if oratoire dédié à Notre-Dame de Lourdes.....	118
Photographie 24 - Grumes de peuplier déposées près du pavage qui accueillera le bûcher	119
Photographie 25 – Les fabricants du bûcher au cassage des grumes.....	120
Photographie 26 - Dépose des bûchettes le long de l'enceinte du cimetière	121
Photographie 27 - vue générale du cassage et du montage des pyramides inversées	121
Photographie 28 - Pyramides inversées derrière l'enceinte du cimetière.....	121
Photographie 29 - Le montage du bûcher.....	122
Photographie 30 - La pyramide achevée.....	124
Photographie 31 – Pyramide renversée par le feu	124
Photographie 32 - La Cour Carrée de la dentelle	148
Photographie 33 - Globe à l'entrée de la Cour Carrée de la dentelle	149
Photographie 34 - Points Saint-Esprit	162
Photographie 35 - La dentelle en tant que matrice	181

Photographie 36 - La chapelle Saint-Aubert	185
Photographie 37 - Matrice rocheuse apparente sur la face sud du Mont	185
Photographie 38 - Abbaye dominant le peuplement d'arbres au nord du Mont	186
Photographie 39 - L'humanité mouvante se presse dans la Grande Rue du Mont	192
Photographie 40 - Le Mont comme forteresse rocheuse dans la baie	197
Photographie 41 - Notre-Dame sous Terre	202
Photographie 42 - Relique supposée du crâne de saint Aubert conservée à Avranches.....	203
Photographie 43 - Itinérances labyrinthiques dans l'abbaye.....	208
Photographie 44 - Clefs de l'abbaye du Mont Saint-Michel.....	210
Photographie 45 – Une territorialité commerçante	214
Photographie 46 - Le Mont depuis le Grouin du Sud	222
Photographie 47 - Traversée de la baie depuis Genêts.....	222
Photographie 48 - Saint Michel terrassant le dragon	225
Photographie 49 - Les pèlerins marquent la baie de leurs empreintes	226

TABLE DES ANNEXES ET ANNEXES

Section	Annexes	Page
A	Pratiques et représentations du végétal en Normandie	254
A.1	Méthodologie	254
A.2	Exemple de fiche d'inventaire (if millénaire de Saint-Ursin)	262
B	Le savoir-faire au Point d'Alençon	275
B.1.	Contexte et enjeu de la recherche auprès des dentellières	275
B.2.	Méthodologie	277
C	Inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalier	280
C.1.	Méthodologie	280
C.2.	Introduction de la fiche d'inventaire	298
C.3.	Approche symbolique de l'espace hospitalo-universitaire	299
C.4.	Exemple de module de la fiche d'inventaire (SMUR et service des urgences)	305
D	Évreux, année zéro	312
	Méthodologie	312
E	Le Mont Saint-Michel, patrimoine culturel immatériel	316
	Méthodologie	316

A. PRATIQUES ET REPRESENTATIONS DU VEGETAL EN NORMANDIE

Extrait de : LEBORGNE Yann, 2009, *Inventaire du patrimoine culturel immatériel, le patrimoine végétal en Normandie*, rapport sous la direction de François CALAME et Pierre SCHMIT, DRAC de Haute-Normandie, CRÉCET de Basse-Normandie.

A.1. Méthodologie

La Normandie est une des premières régions de France pour l'importance et la qualité de sa couverture boisée. Grâce à la nature de ses sols d'une part et à la conduite du paysage d'autre part depuis l'époque des défrichements gallo-romains, elle a construit un paysage de bocage souvent très dense et d'autre part, maintenu et développé des futaies de feuillus de grande qualité sur d'autres secteurs (Orne, Seine-Maritime, Eure). Parallèlement au développement de ce véritable outil de production qu'est la forêt, ainsi qu'à la création d'une architecture de bois bien connue, les Normands ont voué un culte véritable à l'arbre d'exception, identifié très certainement en tant que support de représentations bien avant la période chrétienne.

L'arbre isolé exceptionnel présent dans de très nombreux endroits des régions Haute et Basse-Normandie peut jouer, simultanément ou exclusivement, différents rôles. Il peut être point de repère topographique dans le paysage (lieu de passage, croisement de chemins, élément de bornage). Il peut être investi de fonctions symboliques et religieuses parfois très fortes. On sait que certains arbres sont chargés de fonctions cultuelles dès avant la période chrétienne, même si l'Église a ensuite par opportunisme récupéré les fonctions antérieures en identifiant une dévotion à tel ou tel saint. Ainsi les arbres à loques aux fonctions thérapeutiques variables ont-ils pu héberger par la suite un culte à saint Claude, saint guérisseur. Il est à noter que ces fonctions cultuelles et propitiatoires sont loin d'être disparues. Certains arbres monumentaux abritent des chapelles de plain-pied (Ifs de La-Haye-de-Routot) ou en hauteur (chêne d'Allouville-Bellefosse). Leur entretien pose souvent de nombreux problèmes techniques dus à l'âge avancé des sujets et au statut composite mixte lié aux fonctions végétal-architectural et vivant-inerte.

Il faut signaler l'importance accordée au choix très précis des essences choisies. La présence des arbres remarquables n'est jamais due au hasard, elle est associée entre autres à certaines variétés valorisées sur le plan symbolique ou économique. Le chêne, bois d'œuvre par excellence est un symbole de force et de durabilité. L'if est symbole d'éternité et accompagne selon une cartographie très précise les cimetières (voir l'importante toponymie allant de Saint-Pierre-des-Ifs à Saint-Michel-de-Livet). Il faut aussi mentionner la fonction singulière d'arbres d'exception délibérément implantés à des dates connues, plus ou moins récentes, à des fins expérimentales (parc du naturaliste Cuvier près de Valmont) ou commémoratives (arbres de la liberté). Signalons enfin la réintroduction récente d'ormes sélectionnés pour remplacer l'arbre à loques mort de Senarpont, qui font l'objet depuis d'une prolongation du culte multiséculaire.

La fonction esthétique et emblématique de certains arbres ne peut être niée indépendamment des autres aspects précités. Les enjeux contemporains de tourisme et de développement local sont à prendre en compte. Les pratiques récentes de réappropriation

du territoire par les néo-ruraux passent également par l'identification de points forts marqueurs du territoire que sont les éléments végétaux remarquables.

L'étude dont nous présentons ici le rapport final vise à dresser un inventaire des pratiques et représentations sociales associées aux arbres et ensembles végétaux (parcs, jardins et forêts) en Haute et Basse Normandie. Cet inventaire est destiné à identifier et décrire le patrimoine culturel immatériel. Il doit aussi permettre d'analyser les rapports qu'entretiennent les collectifs vis-à-vis de certains éléments de leur environnement végétal, celui-ci étant susceptible de jouer un rôle majeur dans l'expression de leur territorialité, mettant parfois en jeu leur existence même.

- **Constitution du corpus de sites d'arbres remarquables :**

La première tranche de cette investigation s'est déroulée du mois de mars au mois de juin 2009. Les terrains d'enquête ont été sélectionnés à partir d'un corpus initial très étendu qui fut établi à partir des publications de sociétés savantes, d'écrivains et d'érudits locaux s'étant penchés depuis la fin du 19^{ème} siècle sur les légendes et le folklore des arbres et forêts en Normandie. C'est ainsi que nous avons choisis 10 sites, selon des critères géographiques (équité numérique entre les deux régions Normandes), en respectant une diversité spatiale (arbres seuls ou faisant partie d'un ensemble paysager, en milieux ruraux ou urbains), tout en ayant soin de prendre en compte une diversité d'essences végétales et différents registres de pratiques susceptibles d'être inventoriés.

Les sites retenus ont été les suivants :

- Le Chêne-Chapelle d'Allouville-Bellefosse (Seine-Maritime)
- Les ifs Millénaires de La Haye-de-Routot (Eure)
- L'Aubépine de Bouquetot (Eure)
- La Chapelle de la Ronce du Bas-Caumont (Eure)
- Le Chêne et la source Saint-Méen du Pré d'Auge (Calvados)
- L'If Millénaire de Saint-Ursin (Manche)
- Les ifs de La Lande-Patry (Orne)

Auxquels s'ajoutent trois sites faisant actuellement l'objet d'un complément d'enquête :

- Le Prieuré Saint-Ortaire (Orne)
- Différents lieux remarquables de la forêt de Brotonne (Seine-Maritime)
- Le Jardin Botanique, la place De Gaulle plantée de tilleuls, le platane de la Liberté, et le jardin « Reporters sans Frontières » de Bayeux (Calvados)

- **L'enquête de terrain :**

Chacun des sites sélectionnés a fait l'objet d'une enquête d'une durée de 2 à 4 jours selon la richesse et la complexité des pratiques en présence. L'enquête s'est réalisée sous la forme d'une série d'entretiens enregistrés, accompagnée de photographies, parfois de prises vidéo et de collectes d'objets lorsque les circonstances étaient favorables (lorsque, par exemple, le chercheur était présent au moment même où se déroulait la scène d'un rituel). Dans la mesure où elle conditionne beaucoup la teneur des premiers résultats que nous exposerons plus loin, il est utile de développer dans ce rapport intermédiaire quelle fut notre approche du terrain.

Identification des personnes ressources :

Le premier contact avec la population locale, ceci même avant tout départ sur le terrain, s'opérait systématiquement à partir d'une conversation téléphonique avec le Maire de la commune concernée, parfois également – suivant les circonstances – avec le propriétaire de la parcelle où se situait l'arbre remarquable. Cette conversation visait à présenter les finalités de notre travail, le cadre institutionnel dans lequel celui-ci s'inscrivait, mais il s'agissait aussi de se forger un premier aperçu de la richesse du site sur lequel se portait notre attention. Il a pu effectivement arriver que plusieurs de nos sélections perdent de leur intérêt à la suite d'une conversation téléphonique de ce type ; où bien parce que le site s'annonçait dénué ou très pauvre de toute manifestation sociale pouvant entrer dans le cadre du patrimoine culturel (Exemple de l'If d'Estry - Calvados) ; ou bien parce que les propriétaires du site prenaient peur à l'idée d'une potentielle inscription sur une liste de protection du patrimoine (Exemple du site de Fatouville¹⁰⁰ – Eure). Il a donc fallu se montrer particulièrement prudent sur la manière que nous avons de présenter cette recherche sur les arbres remarquables ; d'autant que c'est aussi en fonction de ce premier contact que le Maire, un de ses adjoints, ou un responsable de service, nous orientaient vers un certain nombre (variable suivant les lieux) de personnes ressources. Il s'agissait donc de savoir susciter leur intérêt pour notre démarche.

Précisons que nos personnes ressources ont pu se manifester, être connues ou se faire connaître au cours de l'investigation du terrain. Dans ces cas-là, des commerçants de la commune et, parmi eux, le patron ou la patronne du café ont parfois joué un rôle non négligeable en aidant, au cours de conversations, à l'identification et au contact d'individus susceptibles d'être utiles à l'avancement de l'enquête. On retrouvait de fait un des traits de la ruralité où les commerces du bourg tiennent encore aujourd'hui une place de choix dans les sociabilités quotidiennes. Plus globalement il s'agissait d'éviter autant que possible de se faire diriger vers, et par, un cercle d'interrelations trop étroit qui aurait limité notre horizon d'enquête, orienté notre champ d'investigation en fonction d'intérêts que nous ne percevions pas immédiatement.

Ce fut parfois une tâche délicate car les petites localités ne sont pas exemptes de conflits internes (latents ou manifestes) qui – précisément dans le cadre de notre enquête – ont pu tourner autour des arbres remarquables. Par exemple, à Allouville-Bellefosse, certains anciens du village déplorent l'indifférence (supposée) des nouveaux habitants vis-à-vis du chêne millénaire, comme une façon de regretter que ces « néos » ne s'intègrent pas à la vie villageoise. À Saint-Ortaire, une lutte silencieuse oppose les religieux du Prieuré au propriétaire de la seconde chapelle du site accusé d'entretenir de vieilles croyances à la coloration païenne. Les Frères ripostent en occultant systématiquement dans leur discours tout ce qui pourrait se rapporter à ces pratiques réprimées par le dogme catholique. Pour eux, il n'existe donc pas, à Saint-Ortaire, de rituel impliquant pierres et buissons sur le site du Prieuré... De fait, le chercheur se doit de repérer ces types de conflits, pour mieux les

¹⁰⁰ La propriétaire du terrain où se situait l'arbre dit « Le bonhomme de Fatouville », censé suivant la légende montrer le chemin aux navigateurs entrant dans l'estuaire de la Seine, d'abord intéressée par la démarche de recueil de cette légende, ouverte à nos questions, s'est brutalement rétractée devant l'annonce d'une potentielle inscription du site au titre du patrimoine culturel immatériel. C'est ainsi que, soudainement, elle nous appris que l'arbre n'existait plus, qu'il n'avait d'ailleurs jamais existé, que la légende du « bonhomme de Fatouville » n'était qu'une invention ne reposant sur rien et dont elle ne connaissait pas grand-chose.

intégrer dans sa démarche de terrain, afin qu'ils ne compromettent pas la réalisation de l'investigation mais qu'au contraire ils l'enrichissent : cela permettait en l'occurrence ici de reconnaître que des conflits territoriaux pouvaient se révéler, ou se cristalliser, autour d'un rapport particulier aux arbres et aux ensembles végétaux.

Faire parler sur des pratiques associées aux arbres :

Appréhender quelques dynamiques sociales à l'œuvre sur les territoires visés par l'inventaire, ou tout du moins – compte tenu des délais très limités de nos investigations – en connaître empiriquement les traits les plus saillants, est apparu d'une importance capitale en vue d'identifier les pratiques susceptibles de relever d'un patrimoine culturel immatériel. Tout au long de notre travail sur le terrain la question posée était la suivante : quelle(s) fonction(s) est / sont attribuée(s) (plus ou moins consciemment) à l'arbre (aux arbres, ou bien aux ensembles végétaux) au sein du / des collectif(s) où nous enquêtons ?

Paradoxalement, c'est à partir de conversations portant sur des sujets n'ayant en apparence rien à voir avec de quelconques pratiques liées aux arbres que nous sommes fréquemment arrivés à suivre des pistes les plus intéressantes. En effet, « Existe-t-il des manifestations festives, des pratiques rituelles, etc....associées aux arbres ? » ne fut que très rarement une interrogation qui fit « mouche » chez nos interlocuteurs. À l'exception de certains cas évidents de rituels de guérison ou la mention d'anciennes processions religieuses aujourd'hui disparues, ils y répondaient par la négative. Il fallait donc généralement orienter les entretiens vers des questions portant sur fêtes villageoises, les légendes locales, tout en sondant l'attachement affectif au patrimoine communal (au sens large) pour que les personnes rencontrées commencent réellement à s'exprimer – parfois même sans le savoir dans l'instant – sur l'existence d'une relation singulière vis-à-vis de l'arbre remarquable de la commune. Ce n'était d'ailleurs qu'en prenant ce détour que l'on parvenait à sortir des considérations un peu répétitives sur la taille, la forme et l'âge exceptionnels du spécimen.

La présence de l'arbre et des pratiques qui pouvaient lui être attachées se révélait donc fréquemment discrète dans le discours des personnes que nous avons rencontrées. À chaque entrevue il fallait repérer ces moments où l'arbre était mentionné, sous quels termes il était présenté, mais aussi quelles associations d'idées s'élaboraient au fil de l'entretien. En d'autres termes, identifier sa présence par l'absence – sans pour autant suggérer aux personnes enquêtées une réalité fictive – s'est révélée une démarche importante à entreprendre dans le cadre de nos investigations, et ce, pour des raisons qui tiennent à la singularité même de notre sujet d'étude. L'absence (ou la présence indirecte) des arbres ou ensembles végétaux dans le discours des personnes interrogées peut en effet relever de plusieurs causes :

- Les pratiques en jeu n'ont pas l'arbre pour support, elles en sont relativement éloignées spatialement (quoique préservant avec lui une certaine proximité géographique), mais ont une symbolique indissociable de l'arbre dont la signification échappe aujourd'hui à la conscience des pratiquants du rituel. Le site de La Haye-de-Routot (Eure) en fournit un exemple très parlant. Le feu de Saint-

Clair, gigantesque bûcher s'embrasant chaque année au soir du 16 juillet, est édifié sur la rue principale, à seulement une vingtaine de mètres des ifs millénaires, sans que la cérémonie les intègre factuellement. Cependant, on ne saurait dissocier le rituel du feu de Saint-Clair, sa signification – une célébration très complexe autour du cycle de la vie, de la mort et du renouvellement – de la sourde présence des deux ifs plantés dans le cimetière communal que leur longévité a conduit à devenir des symboles d'immortalité. De même, tout comme les ifs à l'intérieur desquels ont été construits une chapelle et un oratoire, le feu de Saint-Clair, support d'un rituel d'origine païenne, est chaque année christianisé à travers une bénédiction et l'apposition d'une croix fleurie à son sommet.

- L'arbre a pu être dissocié de certaines pratiques sociales (de nature religieuses) du fait d'un interdit. Au cours de nos investigations ce cas s'est rencontré sur des sites où se pratiquent des rituels de guérison. Il est en effet connu que l'édification de chapelles honorant des saints guérisseurs à proximité d'arbres sacrés fut destinée à canaliser vers une spiritualité religieuse chrétienne des croyances païennes initialement tournées vers les arbres. Bien que cette politique de l'Eglise date des premiers temps de l'évangélisation de la Gaule, nous pûmes observer au cours de notre enquête des rituels superstitieux se réaliser à l'intérieur d'églises, auprès de statues de saints guérisseurs, à proximité immédiate d'arbres reconnus comme « remarquables ». L'arbre n'était plus le support de la pratique, mais sa présence n'était pas fortuite car certains pratiquants l'impliquaient dans le rituel. C'est ainsi que le Maire de la commune de Saint-Ursin (Manche) nous a confié le cas de pèlerins qui, sortant de l'église après avoir prié et déposé un objet auprès de la statue du saint, faisaient très discrètement entrer l'enfant malade dans le creux de l'if millénaire situé à proximité du porche de l'église.
- Il est bien entendu d'autres cas où l'implication de l'arbre dans un rituel est tout à fait assumée et même revendiquée. Au Pré d'Auge (Calvados), par exemple, au beau milieu d'une pâture, flanqué d'un buste du saint guérisseur à l'intérieur de son tronc creux, le chêne Saint-Méen apparaît au visiteur couvert d'une multitude de morceaux de tissus laissés par les pèlerins aspirant à se débarrasser d'une maladie de peau. Cet arbre se situe à proximité d'une source où les pratiquants du rituel sont sensés se laver la portion de peau infectée en la frottant avec un morceau tissu qu'ils accrocheront sur l'écorce du chêne. C'est ainsi, en le transférant vers l'arbre sacré, que les croyants viennent nombreux se libérer du mal dont ils sont atteints. Ce rituel est entretenu avec soin par le châtelain propriétaire du site qui affirme débarrasser régulièrement le chêne Saint-Méen de ses loques lorsqu'elles deviennent trop envahissantes. L'arbre est aujourd'hui en fin de vie, mais les ancêtres du châtelain actuel avaient anticipé sa mort inévitable en prévoyant son remplacement par d'autres chênes tout spécialement plantés au début du XXème siècle. La survivance du rituel était ainsi assurée ...

Les voyages du chercheur :

Cette première tranche de l'investigation s'est déroulée sur quatre mois, dont trois ont été exclusivement consacrés au travail de terrain comprenant à la fois la visite des 10 sites sélectionnés, la réalisation des entretiens et leur indexation. Relativement à l'ampleur du travail à effectuer ce laps de temps fut restreint, mais là n'est pas le plus important. Ces conditions de réalisation, caractérisées par un grand nombre de déplacements de petite durée, nous sont surtout apparues comme partie intégrante de la démarche de production de l'inventaire, et ceci d'autant plus que notre manière de nous déplacer ne fut guère basée sur l'usage de la voiture individuelle, mais sur celui des transports en commun (cars et trains), associé à de courts trajets en taxi et le covoiturage des participants à l'enquête¹⁰¹. Cette approche semble avoir influé sur la teneur des résultats à travers deux principaux aspects :

- Parce qu'elle a d'abord modifié notre perception du terrain. La majorité des sites étant atteints après quelques heures de trajets ponctués de changements de modes de transport, la distance-temps a dilaté dans notre imaginaire la distance réelle parcourue, si bien que les lieux visés par l'investigation (géographiquement proches selon nos critères contemporains car situés dans un rayon de 150km) ont acquis un côté exotique qui a ravivé notre attention sur les phénomènes singuliers que nous pouvions y observer. En d'autres termes, il semblait que nos facultés d'observation et de questionnement étaient accrues du fait du dépaysement induit par le voyage qu'il fallait effectuer pour accéder sur les lieux de l'enquête. Un dépaysement qui était d'ailleurs renforcé par la ruralité de la plupart des localités qui furent visitées.
- Cette façon de voyager eut également des effets sur les relations que nous avons développées avec nos interlocuteurs sur le terrain. « Le piéton » renvoyait en effet le plus souvent l'image de celui qui se dépouille pour venir à la rencontre des témoins. Derrière ce dépouillement il y avait une posture d'humilité, mais aussi de dépendance vis-à-vis des résidents locaux qui entraînait ces derniers dans une collaboration qui fut parfois reconnue par eux comme plus intense que si nous étions venus de façon complètement autonome. Nous étions ainsi véritablement accueillis par ceux qui participaient à cette investigation sur le patrimoine culturel immatériel, une investigation qui devenait de facto aussi la leur... De ce fait, malgré un laps de temps très court, par-delà des sujets parfois délicats à aborder (notamment lorsqu'il est question de religions populaires), nous sommes généralement parvenus à engager avec nos contacts des relations de confiance assez solides pour susciter leur implication dans le projet d'inventaire et parvenir à des résultats encourageants.

Synthèse des résultats : différents registres de pratiques :

Sans entrer dans les détails fournis au sein des fiches d'inventaire, soulignons que la remarquabilité des arbres et ensembles végétaux en terme de patrimoine immatériel est apparue se répartir autour de trois grands registres :

¹⁰¹ Le mode d'hébergement était plus classique : chambre d'hôte ou hôtel selon les sites.

- Les rituels religieux. Ce domaine s'étire, en fonction des sites, depuis la religion populaire la plus marquée (teintée de rites magiques et superstitieux évidents) jusqu'au respect le plus stricte des dogmes spirituels de l'Eglise Catholique Romaine, les pratiques observées sur chacun des sites pouvant se positionner n'importe où entre ces deux pôles. (Ce registre concerne les sites du Pré d'Auge, de Saint-Ursin, La Lande-Patry, Saint-Ortaire, de La Haye-de-Routot et du Bas-Caumont.)
- Le registre identitaire. Les arbres et jardins sont ici constitutifs de ce que sont les groupes. Autrement dit le groupe va s'identifier à un arbre ou un ensemble végétal, et en retour cet arbre ou cet ensemble végétal va être chargé de symboliser le groupe, ancré sur un territoire, en contenant à la fois sa mémoire collective mais aussi les valeurs qui le structurent et dont il estime qu'elles le différencient d'autres. (Ce registre concerne les sites d'Allouville-Bellefosse, Saint-Ursin, Bouquetot, et du jardin botanique de Bayeux.)
- Le registre de l'universalité. Dans ce cas les arbres et les ensembles végétaux ne sont pas investis par les groupes de valeurs revendiquées comme propres à eux-mêmes. Ils sont au contraire chargés de relier le territoire où ils sont implantés à des valeurs jugées universelles : la liberté, la justice, la paix... Les arbres et plus globalement le végétal ont parfois été dotés d'une place centrale dans des récits élaborant une véritable métaphysique de la vie. (Ce registre concerne les sites de Bayeux (Jardin « Reporters sans frontières », platane de la Liberté, place De Gaulle) et La Mailleraye-sur-Seine, commune située en lisière de la forêt de Brotonne.)

La prise en compte de l'évolutivité des pratiques :

Plusieurs des registres de pratiques que nous venons de présenter peuvent coexister sur un même site, même si un registre y domine plus particulièrement. À titre d'exemple, à Saint-Ursin (Manche), la valorisation de l'if millénaire constitue depuis bientôt une dizaine d'années un acte fort destiné à préserver l'identité de cette petite commune, mais se joue également à proximité du vieil arbre un très ancien rituel réputé guérir les enfants de convulsions liées aux vers intestinaux. Par ailleurs, il peut arriver qu'au cours du temps un site glisse d'un registre de pratiques vers un autre. Ainsi en va-t-il du chêne d'Allouville-Bellefosse (Seine-Maritime) qui a bifurqué au cours du XXème siècle du religieux Catholique (messes et processions) vers l'identitaire Allouvillais et Cauchois (organisation de fêtes folkloriques, fondation d'une Confrérie visant à promouvoir le village d'Allouville et son chêne). Ces exemples indiquent qu'on ne saurait envisager comme figées les pratiques et relations qui fondent la remarquabilité des arbres et des ensembles végétaux car, en réalité, elles sont évolutives. Ce point nous paraît fondamental à souligner dans le cadre d'une démarche d'inventaire du patrimoine culturel immatériel qui doit nécessairement éviter de sculpter le vivant dans le marbre, le décréter immuable à partir d'un instant T, au risque sinon de le scléroser et le conduire à sa destruction.

Sur le plan méthodologique cette remarque implique d'identifier les traits saillants d'une pratique ou d'un rapport à l'arbre jugés importants à transmettre aux générations futures, sans pour autant négliger ses éléments modifiables. Elle signifie aussi qu'il faut laisser au patrimoine culturel immatériel sa capacité à se renouveler, à s'ajuster dans une

certaines mesures pour faire face à de nouvelles conditions qui pourraient menacer son existence¹⁰². Ce cas de figure s'est présenté à La Haye-de-Routot (Eure) où les préparatifs du feu de Saint-Clair – pourtant très ritualisés et codifiés – durent être progressivement (et pour partie) transformés au fil des années pour les adapter à une modernité où pèsent les contraintes d'une vie professionnelle qui n'est plus agricole mais citadine, qu'elle soit tertiaire ou industrielle. Toutes les manifestations n'ont cependant pas connu un sort favorable : à Allouville-Bellefosse (Seine-Maritime) les fêtes folkloriques qui se déroulaient sous les frondaisons du chêne millénaire en débordant sur la rue principale du village, auraient brutalement cessé en 1992 du fait d'une interdiction de bloquer la circulation automobile croissante sur la voie reliant Caudebec-en-Caux à Fécamp.

Au-delà du caractère évolutif (emprunt parfois d'une certaine vulnérabilité) des pratiques et manifestations observées il apparaît fondamental au cours de la démarche d'inventaire d'appréhender leur complexité. Il s'agit dans ce cas d'envisager ces pratiques ou manifestations comme susceptibles de n'être que les éléments d'un ensemble cohérent de pratiques ou manifestations en interrelations sur un site donné (plus ou moins étendu). Chacune ne saurait donc figurer individuellement sur une fiche d'inventaire dans la mesure où elle apparaîtrait indissociable de l'ensemble auquel elle appartient et qui, lui, fait réellement « l'unité patrimoniale ».

Bayeux offre à cet égard un exemple particulièrement intéressant puisque quatre sites y sont actuellement visités au titre d'un complément d'enquête : le jardin botanique (abritant un hêtre pleureur unique en Europe, motif initial de notre venue à Bayeux), la place De Gaulle, la place de la Liberté, et le jardin Reporters sans Frontières. Ces quatre sites sont par notre investigation car ne s'intéresser qu'au seul hêtre pleureur serait revenu à occulter le fait que cet arbre ne constitue qu'un élément du jardin public de Bayeux, vaste parc qu'un parcours botanique institue comme une métaphore végétale de l'espace urbain Bayeusain. Or cet espace urbain Bayeusain est lui-même chargé de valeurs et de symboles dont nous avons découvert qu'ils se fixent chaque fois sur les parcs et les arbres de cette ville. Ainsi, avant de devenir le lieu où fut prononcé en juin 1944 le discours du Général De Gaulle célébrant la première ville Française arrachée aux nazis, la Place De Gaulle (anciennement appelée « Place du château »), qui fut ornée en 1830 de tilleuls monumentaux, était l'ancien site d'une forteresse féodale rasée par la tourmente révolutionnaire. A quelques encablures de la Place de Gaulle, auprès de la cathédrale, le magnifique arbre de la Liberté sur la place éponyme fut planté pour célébrer la victoire contre la tyrannie du régime absolutiste. Aujourd'hui encore, à la périphérie de Bayeux, en face du cimetière Britannique, le combat pour la liberté se poursuit à travers le « jardin Reporters sans Frontières », parc paysager conçu comme un cheminement pédestre dédié à la mémoire des reporters morts, depuis juin 1944 jusqu'à nos jours, dans l'exercice de leur métier. Ici s'exprime symboliquement la lutte sans fin engagée pour la défense de la liberté de la presse, un des piliers essentiels au développement de la démocratie. Une certaine relation à l'arbre et au végétal se manifeste ainsi à Bayeux qui ne saurait se comprendre sans envisager l'ensemble de ses monuments végétaux comme une sorte de grand rébus à déchiffrer, rébus qui présente une cohérence du point de vue de l'Histoire et de la mémoire collective. D'ailleurs, le logo stylisé de la Ville n'est autre... qu'un arbre repris de la fameuse tapisserie¹⁰³.

¹⁰² À ce titre, la recherche sur la notion de résilience dans le domaine du patrimoine est intéressante à mener.

¹⁰³ « *Bayeux, la qualité a ses racines* » est le message associé à ce logo partout où celui-ci figure.

A.2. Exemple de fiche d'inventaire (format 2009) :

Nom du site :

If Millénaire de Saint-Ursin

Identification sommaire :

Saint-Ursin est une localité rurale du Sud-Manche située en lisière septentrionale de la forêt de la Lucerne. Au centre du bourg se tient un if millénaire qui joue un rôle important pour le maintien de l'identité de ce territoire ayant perdu depuis 1973 son statut de commune autonome. À quelques pas de cet arbre, dans l'église paroissiale, se pratique un rituel de guérison des convulsions liées aux vers intestinaux.

Personne(s) rencontrée(s) / Qualité(s) :

DELANOË Jean-Yves / Profession non connue / Ancien Président du Comité des Fêtes de Saint-Ursin

DELANOË Marie-Thérèse / Retraitée (ancienne aide-soignante)

DEGUETTE Paulette / Retraitée (ancienne agricultrice) / Conseillère Municipale de Saint-Ursin

DEGUETTE Raymond / Retraité (ancien agriculteur)

DENIER Audrée / Retraitée / Habitante de Saint-Ursin

LERBOURG Colette / Retraitée (ancienne agricultrice)

LERBOURG Michel / Retraité (ancien agriculteur) / Maire Délégué de Saint-Ursin

LETOURNEUR Alphonsine / Retraitée (ancienne agricultrice) / Habitante de Saint-Ursin (proximité de l'if millénaire)

MORIN Eliane / Retraitée / Habitante de Saint-Ursin (proximité de l'if millénaire)

MORIN Pierre / Retraité (Orfèvrerie d'Art / travail sur bois) / Habitant de Saint-Ursin (proximité de l'if millénaire)

Localisation (région, département, municipalité) :

Région : BASSE-NORMANDIE

Département : MANCHE (50)

Commune : SAINT-URSIN (commune associée) SAINT-JEAN-DES-CHAMPS

Coordonnées du lieu d'exercice :

Longitude : 1°26'25" O

Latitude : 48°48'02" N

Municipalité, vallée, pays, communauté de communes, lieu-dit... :

Commune associée de Saint-Ursin / Commune de Saint-Jean-des-Champs

Communauté de communes du Pays Hayland

Adresse : Mairie de Saint-Ursin, Le Bourg

Ville : Saint-Ursin

Code postal : 50 320

Téléphone : Mairie / 02 33 51 80 04

Fax :

Adresse de courriel :

Web : http://www.pays-hayland.com/no_cache/fr/les-communes/saint-ursin.html

Ou <http://membres.lycos.fr/saintursin/>

Saint-Ursin (Le Bourg) – Site de l’if millénaire



Image Géoportail – IGN ©

Description du site

Nature, description des lieux et des installations :

Saint-Ursin est une localité rurale du Sud-Manche située en lisière septentrionale de la forêt de la Lucerne. Elle est depuis 1973 une commune associée à celles de Saint-Jean-des-Champs et Saint-Léger. Son territoire est marqué par un paysage de bocage qu’occupent de petites exploitations agricoles pratiquant essentiellement l’élevage bovin. Agglomération d’une quinzaine de maisons bâties au croisement de deux voies, organisé autour de son église et d’un if estimé millénaire, le bourg de Saint-Ursin se tient sur un plateau d’une centaine de mètres d’altitude disséqué au Nord et au Sud par les vallées du Thar (Sud) et du Cassier (Nord).



Ci-dessus : L'église paroissiale et l'if millénaire de Saint-Ursin

Le site visé par l'inventaire se compose de deux principaux éléments :

- L'if de Saint-Ursin : Situé à quelques mètres de l'entrée de l'église paroissiale, cet arbre dont l'âge est estimé entre 1000 et 1200 ans présente la particularité d'avoir développé des racines adventives. Suspecté d'être en fin de vie tout au long du XXème siècle où il montrait d'importants signes de dépérissement, l'if connaîtrait un évident regain de vitalité depuis son amputation d'une grosse branche latérale par une tempête en février 1990. C'est depuis cette époque qu'il fait l'objet de tous les soins de la commune de Saint-Ursin en vue de sa préservation et mise en valeur en tant que principal garant de son identité territoriale.

- L'église paroissiale de Saint-Ursin : Situé au centre du bourg, l'édifice est pour sa majeure partie daté du XVIIIème siècle à l'exception du porche des XIème - XIIème siècles. Il contient un tabernacle, un retable du maître-autel et une toile (Baptême de Saint-Augustin par Saint-Ambroise) constituant un ensemble classé au titre des Monuments Historiques. On note également dans cette église plusieurs statues non classées, dont une de Saint-Ursin à laquelle s'associe un rituel de guérison des convulsions liées aux vers intestinaux.

Bien que l'existence de ce rituel de guérison n'ait en apparence aucun rapport direct avec la présence de l'if millénaire, on ne saurait exclure toute relation dans la mesure où furent décelés en de nombreux autres lieux, à des fins évangélisatrices, des stratégies de redirection vers les églises d'anciens rituels païens originellement tournés vers les arbres. D'autre part, des témoignages recueillis à Saint-Ursin au cours de l'enquête d'inventaire indiquent que les pèlerins, après avoir accompli le rituel auprès de la statue dans l'église, envoient parfois discrètement leur enfant malade se lover dans un creux de l'arbre. Ces derniers éléments expliquent pourquoi l'église et l'if de Saint-Ursin peuvent être considérés du point de vue du patrimoine culturel immatériel comme parties constituantes d'un même ensemble.



*Ci-dessus : Face à face entre le porche de l'église et un creux de l'if millénaire.
On remarque au pied de l'if un panneau spécifiant son label « arbre remarquable de France »
décerné par l'association A.R.B.R.E.S. en l'an 2000*

Autres éléments constitutifs du site :

L'if de Saint-Ursin est aujourd'hui investi en tant que principal garant de l'identité d'un territoire ayant perdu, non seulement son statut de commune en 1973, mais aussi son seul commerce au cours de la décennie 1970 et son école élémentaire en 1987. A ce titre la valorisation de l'arbre participe d'un acte de résistance, impulsé par le Maire avec le soutien de ses administrés, pour assurer la pérennité d'une collectivité locale, préserver les prérogatives de son statut de commune associée, et maintenir une vie dans cette campagne affectée par la déprise rurale de la seconde moitié du XXème siècle. Au vu de ces éléments, compte tenu de l'importance des rapports entre l'arbre, l'expression du pouvoir civil communal et le maintien du village comme entité sociale, il apparaît pertinent d'inclure la mairie annexe de Saint-Ursin dans le site concerné par l'inventaire du patrimoine culturel immatériel. On y adjoint également le pré situé face à celle-ci puisque s'y tient une fois par an une fête communale mobilisant les habitants.

- Mairie annexe de Saint-Ursin : L'édifice abrite l'administration de la commune associée de Saint-Ursin, anciennement commune de Saint-Ursin. L'association de Saint-Ursin avec Saint-Léger et Saint-Jean-des-Champs fut réalisée dans le cadre de la loi Marcellin du 16 juillet 1971. Il a été fait le choix de ne pas fusionner la commune supprimée en 1973, mais de lui préserver une relative autonomie et certaines particularités, ce qu'attestent la persistance d'une mairie annexe et d'un maire délégué.

L'édifice occupé par la mairie de Saint-Ursin fut pendant longtemps – jusque dans le milieu des années 1950 où s'est ouvert un nouveau groupe scolaire dans des bâtiments neufs – la première école du village établie suite à la promulgation de la loi Ferry de 1882 instituant l'enseignement obligatoire pour les enfants de 6 à 13 ans. Comme dans bien d'autres contrées rurales cette implantation eut d'importantes répercussions sur la vie locale : les agriculteurs furent en effet contraints d'envoyer leurs enfants à l'école au lieu de continuer à les employer dans les champs, ceci permettant leur instruction et l'élargissement de leur horizon.



Ci-dessus : La façade Sud de la Mairie annexe et première école de Saint-Ursin

Au cours des entretiens réalisés dans le cadre de l'inventaire, le Maire délégué de Saint-Ursin s'est montré particulièrement fier de la qualité de l'enseignement que les enfants recevaient dans le groupe scolaire de village qui – selon lui – les hissait parmi les meilleurs élèves des collèges des environs. C'est donc à regret qu'il s'est remémoré la fermeture de la dernière classe en 1987 : au-delà de la disparition d'un service public fondamental, la fermeture de l'école signifiait la fin d'enfances vécues à Saint-Ursin, et symboliquement un coup sévère porté au renouvellement des générations sur ce territoire dont la population vieillissait.

- Pré et champ de foire occasionnel : Le terrain herbeux situé au sud de la mairie annexe de Saint-Ursin est le lieu où se déroule chaque dernier dimanche du mois d'août la fête communale. Instituée en 1977, cette manifestation populaire débute systématiquement par une messe dans l'église paroissiale suivie d'une bénédiction des enfants auprès de la statue de Saint-Ursin. Traditionnellement cette cérémonie religieuse se tenait le 9 novembre et s'associait jadis à un pèlerinage que même les plus anciens du village n'ont pas connu. Pour des raisons assez mal déterminées la messe fut déplacée le 1er dimanche du mois d'août puis, afin d'accroître sa fréquentation, le jour de la fête communale où elle s'achève par une vente de pains bénis dont les bénéfiques vont à la paroisse. Cette journée, organisée par le comité des fêtes de Saint-Ursin, réunit ainsi autour d'une même manifestation les corps civils et religieux du territoire.

Description du patrimoine culturel immatériel

À Saint-Ursin le patrimoine immatériel associé à l'arbre apparaît relever de deux registres distincts :

- Un culte civil indissociable du combat livré par l'autorité communale (l'administration de la commune associée) afin d'assurer la pérennité d'un territoire villageois à l'existence précaire.

- Un culte religieux se manifestant à travers une dévotion à Saint-Ursin. Cette dévotion peut s'accompagner d'un rituel pour la guérison, chez les enfants, des convulsions liées aux vers intestinaux.



Ci-dessus : Le pin's de Saint-Ursin figurant le site de l'if et de l'église. Il s'agit d'une véritable synecdoque de ce territoire exprimant la dualité des pouvoirs civils et religieux. Ces deux registres cultivent des relations très complexes dans cette contrée qui fut d'ailleurs historiquement hostile aux idées de la Révolution de 1789. On retrouve dans l'église de Saint-Ursin deux anciens ex-votos rendant hommage à des prêtres réfractaires.

Le culte civil à l'if millénaire

Ce qu'on désigne ici comme « culte civil » à l'if millénaire est un phénomène récent à Saint-Ursin. Sa genèse puise dans la réaction au début des années 1990 d'un Maire placé devant la sinistre éventualité d'une disparition complète du territoire dont il avait la charge : la perte du statut de commune en 1973, l'association avec les localités voisines de Saint-Jean-des-Champs et Saint-Léger impliquant une perte d'autonomie dans les décisions, mais aussi la fermeture de l'unique commerce au milieu de la décennie 70, celle de l'école à la fin des années 1987, la décroissance et le vieillissement de sa population, avaient fini par placer Saint-Ursin dans une situation critique.

Ce contexte explique que, lisant un jour des revues patrimoniales dont plusieurs articles portaient sur les arbres remarquables de Normandie, le Maire de Saint-Ursin fut profondément choqué de l'absence de sujet sur sa commune. Tout se passait effectivement comme si se concrétisait la disparition de son territoire, comme si ce dernier était déjà de facto rayé de la carte. Selon les propos recueillis dans le cadre de l'enquête d'inventaire du patrimoine, c'est à ce moment singulier que serait venue au Maire l'intuition de mobiliser l'if millénaire afin d'assurer à Saint-Ursin une reconnaissance et une existence les plus pérennes

possibles. Il faut dire que l'arbre était intéressant à plus d'un titre : il s'agit d'un être vivant – et l'on sait que le maire de Saint-Ursin s'inscrivait dans une démarche de préservation de la vie sur le territoire de sa commune. L'if a une longévité exceptionnelle, ce qui en fait aux yeux de l'édile local un gardien durable de la territorialité du village, et pratiquement son meilleur gage d'avenir. Enfin, compte tenu de son âge déjà avancé, il est le témoin de tout ce qui a pu se passer à proximité depuis 1000 ans ; il est le porteur muet de la mémoire du territoire. Ce sont ces propriétés qui ont fait de l'if millénaire le plus apte à incarner la localité dans toutes ses épaisseurs : celle du temps long, celle de la terre, celle des vies humaines qui s'y sont ancrées.

Cette dimension de l'arbre à qui l'on prête des qualités humaines, et qui personnalise le collectif dans le rapport qu'il entretient avec son territoire, se retrouve parfaitement dans le discours qui fut prononcé par le Maire de Saint-Ursin à l'occasion de la cérémonie célébrant en 2000 la plantation d'une bouture issue de l'if millénaire. Cette bouture avait été offerte (avec deux autres individus) par le Muséum d'Histoire Naturelle de Paris en remerciement de prélèvements qu'il avait été autorisé à effectuer sur le vieil arbre. Du côté de Saint-Ursin cette plantation était l'occasion d'assurer à l'if une descendance à la date symbolique du changement de millénaire. La cérémonie marquait l'évènement d'un certain faste ; mais visait aussi à rappeler très officiellement auprès des personnalités invitées (essentiellement Départementales) l'existence de cette petite localité.

Le discours prononcé relevait de la mise en scène d'un surprenant dialogue entre le Maire de Saint-Ursin et l'if :

« Cette fois, il n'y a pas de doute, c'est bien l'if qui me parle.

C'était inespéré, j'attends cet évènement depuis tellement longtemps, je vais te poser mes questions :

- Nous ne savons pas grand-chose sur ta jeunesse, tu peux m'en parler ?
- Ma jeunesse, c'est tellement loin ; j'ai vu tant de misères, de pillages, d'épidémies que je préfère ne pas en parler. Par contre j'ai beaucoup aimé le XIXème siècle ; c'est à cette époque que la Commune a pris corps : c'est la construction de la maison d'école avec une pièce pour la Mairie, du presbytère et de nombreuses maisons (un tiers des maisons d'aujourd'hui sont de ce temps là). C'était la belle époque : j'étais là dans toute la splendeur. Ensuite les choses se sont gâtées avec la Grande Guerre. Voir toutes ces familles venir à l'église le cœur brisé, ça me faisait mal. Je n'avais pas eu le temps d'oublier que les hostilités ont repris. Les bombes m'ont fait trembler. Sept années sans revoir des petits jeunes qui venaient à la messe tous les dimanches, c'est long...très long.

La paix est enfin revenue, mais avec la modernisation les jeunes sont partis travailler en ville. J'ai vu de moins en moins de gens venir à la messe. Le père curé s'en est allé et n'a pas été remplacé. Ne pas avoir de messe le dimanche, ça me manque...

Et voilà que vous êtes associés ! Je ne sais pas ce qui vous a poussé ; moi je n'ai rien compris ; j'ai cru que c'était la fin : m'a sève n'avait plus la force de monter. Je suis devenu vulnérable et en février 1990, dans un combat avec Eole, j'ai mis un genou à terre et perdu un tiers de ma tête. Moi qui pensais n'intéresser personne, vous voir tous atterrés, ça m'a fait un choc. Je me suis ressaisi. Vous m'avez ensuite

enlevé tout mon vieux bois : je ne vous croyais pas autant intentionnés. Du coup, j'ai repris gout à la vie.

Je n'ai pas le temps de m'ennuyer. Je vois de plus en plus de pèlerins venir à l'église et de temps en temps le père Lécureuil fait vibrer les murs. Au printemps c'est le va et viens de tout le grand ouest et de Navarre vers le haras, et à l'automne je n'arrive plus à compter les gros tracteurs les jours d'ensilage.

Je n'ai jamais vu la commune aussi vivante. En plus, tu te rends compte, j'intéresse le Muséum d'Histoire Naturelle : mes petits qui sont plantés à l'Arboretum National de Chèvreloup, au Jardin des Plantes de Paris, à la Maison du Département et celui qui va être planté tout près, tu peux me croire, je vais leur donner le bon exemple et leur apprendre à user le temps. Tu vois, je n'ai jamais eu autant d'honneurs !

En fin de compte, votre association de communes, ce n'est pas si mal que ça ! Au diable la modestie ! Dis qu'elle est exemplaire ! Saint-Ursin ne va pas disparaître de sitôt. Je m'en occupe : c'est reparti pour 1000 ans ! De temps en temps je donnerai une branche à Madame Campelli et à Monsieur Plessis : j'aime ce qu'ils font. Savoir qu'après ma mort j'aurai une autre vie, ça me rassure. Allez, bon vent ! A l'an Trois mille ! »

Auteur : Michel Lerbourg, Maire Délégué de Saint-Ursin, discours de mars 2000.

L'if est présenté comme un être parlant capable d'émotions. À ce titre il est doté d'attributs qui distinguent les humains des autres espèces. Cependant demeure son caractère végétal : il est un être immobile qui ne peut vivre ce qui se passe autour de lui qu'en témoin passif. Cet aveu d'impuissance, certes le fragilise, mais constitue un appel lancé aux hommes pour le protéger : lui qui a vu défiler les générations et toutes les transformations du pays depuis 1000 ans, lui qui est le seul être permanent d'un territoire en continuel changement est ainsi conçu comme un patrimoine à préserver. Mais il s'agit d'un patrimoine vivant, dont l'identification avec Saint-Ursin est si puissante que sa santé fluctue avec celle de cette localité : qu'elle prospère et l'if est en pleine vigueur ; qu'elle décline et il dépérit ; qu'elle se relève et il reprend vigueur. L'arbre s'apparente alors à un être « surnaturel » qui n'est pas sans rappeler ces divinités locales qui peuplaient la Gaule païenne... Sauf que, détail important : lors de son discours le Maire a pris soin de le dissocier de la foi. En faisant regretter à l'if l'absence des messes, en l'amenant à se réjouir lorsqu'elles deviennent plus fréquentes, il signifie que la place de l'arbre relève à Saint-Ursin de l'incarnation du territoire civil, non d'une spiritualité religieuse réservée à l'église.

D'une manière générale on peut dire que l'if apparaît indissociable de la résilience de Saint-Ursin. Cette résilience se manifeste clairement dans le discours du Maire à travers la remémoration de l'épisode de la violente tempête de février 1990 : cette tourmente venteuse a fait plier l'arbre millénaire, il en a perdu de nombreuses branches, mais celui-ci est resté debout ; et c'est justement parce qu'il a perdu ses branches qu'il a pu résister et reprendre autant de vigueur. De telles paroles portées sur l'arbre secrètent en vérité une métaphore du Maire délégué évoquant sa propre commune : car cette dernière aussi a elle aussi traversé une terrible tempête ; celle de la déprise rurale où tout ou presque fut emporté : commerce, écoles, habitants, statut communal... Sauf l'if millénaire qui ne fut pas déraciné et autour duquel, depuis les années 1990, tente précisément de se reconstruire

Saint-Ursin. Le traumatisme vécu est ainsi devenu le principal ressort de la renaissance d'une localité que l'on aurait pu croire perdue.

Si l'on excepte quelques cérémonies ponctuelles, comme celle donnée à l'occasion de la plantation de bouture, ou bien lorsque lui a été décerné le label « Arbre remarquable de France » par l'association A.R.B.R.E.S., le culte civil rendu à l'if de Saint-Ursin se pratique très rarement. C'est compréhensible, car ce qui manifeste autour de cet arbre ne passe pas nécessairement par des rituels, mais à travers la vie même de la commune. En d'autres termes l'if est théoriquement partout et tout le temps : Il est à la surveillance de l'église où il voit se succéder les pèlerins. Il est le défilé des tracteurs dans les champs. Il est l'animation autour du haras de Saint-Ursin. Il participe de toutes ces actions ambitieuses qui visent à assurer la pérennité de ce village à travers sa reconnaissance depuis le Département de la Manche jusqu'à Paris... En somme, si toute la localité est en lui, l'if est en tout ; et le Maire délégué de la commune associée apparaît comme son interlocuteur et médiateur privilégié : à travers l'arbre, il dialogue avec la localité de Saint-Ursin ; quant à l'arbre, il utilise le Maire pour faire passer un message aux hommes.



Ci-dessus : Le « jeune if millénaire », bouture offerte par le Muséum d'Histoire Naturelle de Paris à la commune associée de Saint-Ursin, et qui finalement doit permettre d'assurer sa pérennité au vieil arbre. En arrière plan on aperçoit l'église paroissiale et l'if millénaire. Enfin, à gauche de l'image on devine un parking récemment construit. Le Maire de Saint-Ursin a défendu la réalisation de cette infrastructure dans la mesure où elle donnerait aux visiteurs de passage l'image d'une commune moderne et bien vivante.

Le rituel de guérison

Bien qu'il n'ait pas été conté de récit légendaire susceptible d'expliquer son existence, on peut observer à Saint-Ursin un rituel de guérison des convulsions liées aux vers intestinaux effectué au bénéfice des enfants. À proprement parler ce rituel n'a aucunement pour support l'if millénaire. C'est en tout cas la réponse des habitants de la commune lorsqu'on leur pose cette question ; c'est aussi ce qu'on peut conclure en observant sur le site les allées et venues des pèlerins qui se rendent à l'église. Cependant, on ne saurait exclure toute relation entre l'existence de cette pratique et la présence de l'arbre vénérable. Plusieurs éléments incitent en effet à cette prudence :

- À l'instar de ce qui est attesté en de nombreux sites, il n'est pas impossible que le rituel ait pu se déplacer de l'arbre vers l'intérieur de l'église édiflée à proximité. Un tel déplacement est généralement le résultat d'une stratégie de l'institution, dans le contexte de l'évangélisation, vivant à canaliser la croyance des populations depuis d'anciennes pratiques païennes vers une spiritualité religieuse chrétienne. Le Saint, dans un rôle d'intercesseur entre les hommes et Dieu, est alors destiné à remplacer l'arbre – idole.

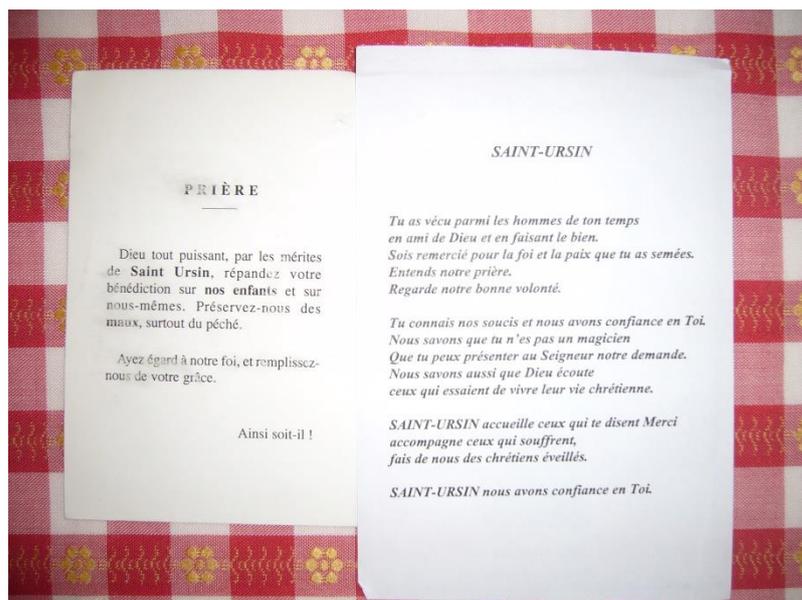
Cette hypothèse apparaît d'autant plus plausible s'agissant du site de Saint-Ursin lorsqu'on sait à quel point l'if millénaire s'apparente, dans le cadre de son culte civil, à une véritable divinité locale. D'autre part, dans la mesure où l'arbre actuel est trop jeune pour avoir connu l'antiquité païenne, il a vraisemblablement pu succéder à d'autres, lesquels auraient été les supports initiaux du rituel se manifestant aujourd'hui dans l'église. On connaît en effet le souci des populations à s'assurer de la descendance de leurs arbres vénérables. On sait aussi combien le Maire de Saint-Ursin pris déjà soin de dissocier l'if actuel de toute expression de foi, comme si cette distinction n'allait pas nécessairement (ni toujours) de soi.

- Il importe de souligner que, bien que n'étant pas un support essentiel du rituel, il arrive à l'if de lui être ponctuellement associé. D'après des témoignages recueillis dans le cadre de l'enquête d'inventaire, sortant de l'église après s'être recueillis auprès de la statue de Saint-Ursin, des pèlerins feraient parfois entrer discrètement dans l'arbre l'enfant à guérir. Cette pratique apparaît certes marginale, mais elle indique que la présence de l'if millénaire à proximité immédiate du lieu de dévotion au Saint les ferait se coupler dans l'imaginaire de certains croyants. On peut alors supposer que lover l'enfant dans cet arbre vénérable constituerait à leurs yeux, instinctivement, une garantie supplémentaire d'efficacité du rituel...



Il semblerait que la croyance envers le pouvoir de guérison de Saint-Ursin soit répandue parmi la population alentour et, au-delà, dit-on, jusqu'aux Marais de Carentan. Le rituel serait le plus souvent privé, n'impliquant aucunement l'if, et consisterait simplement en une prière accomplie devant la statue du Saint; pratique à laquelle peut être associé le dépôt d'un cierge. Eventuellement, via un petit bloc-notes placé sur l'autel près de la statue, les pèlerins sont invités à effectuer une demande de messe qu'ils adressent au curé. Cette demande lui est ensuite transmise par une gardienne volontaire habitant à proximité de l'église. Une prière au bénéfice des enfants malades est prononcée le dimanche suivant, à l'occasion de l'office religieux dominical se tenant à Saint-Jean-des-Champs.

La pratique culturelle en dévotion à Saint-Ursin n'a pas toujours été / et n'est pas toujours qu'individuelle. Les entretiens indiquent qu'il a existé dans un passé lointain un pèlerinage dont la mémoire s'est perdue car même les plus anciens de la commune ne l'ont pas connu. En revanche, ils se souviennent de la messe qui avait lieu jusqu'au début des années 1960 tous les 9 novembre – jour traditionnel de la fête du Saint. Cette cérémonie fut par la suite déplacée au commencement du mois d'août, avant d'être instituée à la fin des années 1970 le jour de la fête communale organisée le dernier dimanche du même mois. Cet ultime déplacement procédait d'une volonté d'accroître la fréquentation de la cérémonie, mais aussi parce que le Comité des fêtes ne concevait pas une fête communale débutant sans office religieux. Cette messe prend d'ailleurs toujours une tournure singulière puisqu'elle s'achève par une bénédiction des enfants qui se réunissent auprès de la statue de Saint-Ursin ; non que l'Eglise encourage cette pratique, mais elle répond à une forte demande populaire et constitue le meilleur moyen d'encadrer spirituellement une croyance qui – sans quoi – serait susceptible de bifurquer vers la superstition.



Ci-dessus : prière à Saint-Ursin figurant au dos d'images distribuées à l'occasion d'une messe débutant la fête communale. La prière insiste sur son rôle d'intercesseur, avec le rappel qu'il n'est « pas un magicien ». Ce texte est explicite quant à la lutte engagée contre certaines tendances à l'idolâtrie et pratiques magiques associées à ce culte.

Les témoignages s'accordent néanmoins pour reconnaître que des pratiques rituelles à connotation païenne seraient en plein essor depuis près d'une décennie sur le site de Saint-Ursin. De plus en plus de pèlerins ne se contenteraient plus d'une prière assortie du dépôt d'un cierge, mais placeraient au pied de la statue du Saint une photo de l'enfant qu'ils cherchent à guérir, parfois accompagnée d'un objet lui appartenant : un jouet, un bout de vêtement, etc.... Les habitants de la commune affirment que de telles pratiques n'avaient jusqu'alors jamais eu cours. Peut-être est-ce le résultat d'une faiblesse croissante de l'encadrement spirituel du pèlerinage du fait du manque de prêtres ; auquel s'ajouterait le succès récent d'ouvrages prescrivant le recours aux Saints Guérisseurs.



Ci-dessus : Photo d'enfant déposée au pied de la statue de Saint-Ursin. Au moment de l'enquête d'inventaire fut également observé un petit pompon

Intérêt patrimonial et mise en valeur :

(1) Modes de valorisation

Actions de valorisation :

Diffusion :

Actions touristiques :

(2) Modes de reconnaissance publique (niveaux local, national, international) :

(3) Documentation / éléments bibliographiques/inventaires déjà réalisés :

(4) Mesures de sauvegarde :

Y a-t-il eu des mesures de sauvegarde privées et/ou publiques, et si oui, lesquelles ?

(5) Données techniques d'inventaire :

Dates et lieu(x) de l'enquête : Avril 2009, Saint-Ursin

Date de la fiche d'inventaire : Août 2009

Nom de l'enquêteur ou des enquêteurs : LEBORGNE Yann

Nom du rédacteur de la fiche : LEBORGNE Yann

Supports audio (durée de l'enregistrement, nom s'il y en a un)

Supports vidéo (durée de l'enregistrement, nom s'il y en a un)

Photographies (nombre de photographies) :

Commentaires :

B. LE SAVOIR-FAIRE DE LA DENTELLE AU POINT D'ALENÇON

Extrait de : LEBORGNE Yann, 2014, *La dentelle d'Alençon, un patrimoine culturel immatériel*, rapport d'enquête, CRÉCET de Basse-Normandie, 90p.

B.1. Contexte et enjeux de la recherche auprès des dentellières

En novembre 2010, *le savoir-faire* de la dentelle au Point d'Alençon fut inscrit par l'UNESCO sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'Humanité. Il s'est agi du couronnement d'une démarche portée par le Mobilier National et La Ville d'Alençon, avec la communauté des dentellières et l'accompagnement scientifique du CRÉCET de Basse-Normandie¹⁰⁴, qui reconnaissait un statut patrimonial exceptionnel à cette pratique particulière de dentelle à l'aiguille.

Une lecture du dossier qui fut remis pour l'occasion au comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel¹⁰⁵ laisse apparaître que la reconnaissance de l'exceptionnalité patrimoniale de ce savoir-faire surgit d'une conjonction de facteurs qui le marient au prestige de son art textile ; une dentelle historiquement liée à l'apparat souverain, religieux ; une œuvre surnommée « *dentelle des reines et reine des dentelles* » depuis l'exposition universelle de 1851.

En fait, au regard de ce dossier de candidature¹⁰⁶, la sauvegarde du Point d'Alençon se justifie car :

- Ce « *savoir-faire [est] unique au monde* ». Les dentelles sont conçues à l'aide d'un simple fil et d'une aiguille, par un très petit nombre de personnes (actuellement tout juste une dizaine) œuvrant aujourd'hui au sein de l'Atelier conservatoire national d'Alençon.

Cet effectif réduit constitue un élément de *fragilité du savoir-faire*. Toutefois, pour accroître ses chances d'assurer sa pérennité, contrairement aux us d'autrefois où la séparation des tâches parmi les dentellières était un principe, chaque pratiquante acquiert désormais une excellente connaissance de l'ensemble des différentes étapes de la confection.

- Du fait de la très *grande complexité de l'ouvrage dentellier*, l'acquisition du savoir-faire du Point d'Alençon demande un temps long, estimé à près de 7 ans. Par ailleurs, sa transmission s'avère impossible en usant de supports de médiations autres qu'un *strict relationnel interhumain* (transcriptions et schémas sont en effet inopérants). Ainsi se réalise-t-elle au sein d'une communauté de dentellières, via des relations interpersonnelles directes, et par la seule observation et épreuve d'une expérience propre, intérieure, pareille à nulle autre, entre une apprentie (ou désormais, *un* apprenti) et son maître d'apprentissage.

À ce propos on doit souligner que, dans la mesure où les dentellières autrefois accueillies et encadrées par les religieuses de la communauté de la Providence étaient sourdes et muettes, *la vue et la gestuelle* ont constitué durant longtemps les seuls modes transmissions possibles. Ce n'est plus le cas aujourd'hui et, bien que le silence apparaisse jouer un rôle très important dans l'exercice de la pratique, les dentellières mobilisent désormais aussi *l'oralité*.

¹⁰⁴ Centre Régional de Culture Ethnologique et Technique de Basse-Normandie.

¹⁰⁵ Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, 2010, dossier de candidature n°00438 pour l'inscription sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel.

¹⁰⁶ Acronyme usuel pour « Patrimoine Culturel Immatériel »

- La *place fondamentale qu'occupent les paramètres humains* dans la confection du Point d'Alençon implique que, même si elle peut être reproduite par plusieurs dentellières, chaque pièce est inévitablement unique et aucune ne saurait être identique à une autre.

Ce facteur rend le Point absolument *incompatible avec une mécanisation* du savoir-faire ; et chaque cm² de dentelle demande plusieurs heures de travail. De ce fait, la production de volumes importants à des fins commerciales ne fut possible dans le passé qu'à condition de disposer d'une main d'œuvre très nombreuse dans le pays d'Alençon.

Aujourd'hui, *l'aspect marchand* n'a pas disparu, car des dentelles sont encore vendues par le musée de la dentelle et (soulignons-le) dans un commerce du centre-ville. Mais, marginal au regard des dimensions culturelles et patrimoniales affichées, il apparaît surtout comme un rappel destiné à signifier la valeur et le prestige pérennes du Point d'Alençon.

La transmission du savoir-faire et du caractère prestigieux du Point d'Alençon sur la longue durée, depuis l'ancienne manufacture royale Colbertiste, sont des éléments clefs de sa reconnaissance patrimoniale. Cependant, sur le plan du patrimoine culturel immatériel, celle-ci procède également de la capacité de ses porteurs à innover en cherchant au fil du temps à l'enrichir de formes et techniques nouvelles. En d'autres termes, le Point d'Alençon est parvenu à évoluer en sauvegardant son identité. Son caractère mouvant et humain, indissociable d'un rapport à la création, surgit d'une capacité à pouvoir se perpétuer sans être figé, fermé à l'altérité, ni se répéter à l'identique génération après génération.

Ces caractéristiques font entrer le savoir-faire du Point d'Alençon dans le registre d'un patrimoine culturel immatériel remarquable. Cependant, à bien y regarder, il est également intéressant d'observer que les travaux d'inscription sur la liste représentative, comme certaines autres publications antérieures, témoignent d'un paradoxe : en effet, tout en reconnaissant la dimension patrimoniale du savoir-faire, il faut admettre qu'aucune étude ne saurait livrer de cette pratique une description fidèle, apte à initier un large public. Et de fait, la fiche d'inventaire du PCI et le dossier de candidature au patrimoine mondial ne rendent compte que d'une liste sommaire des grandes étapes de la confection de la dentelle. Il en va de même de la brochure réalisée par le musée des Beaux-Arts d'Alençon : là, bien que de nombreux aspects techniques soient transcrits avec précision, et parfois agrémentés de schémas explicatifs, la limite de l'exercice tient au fait que le savoir-faire de la dentelle au Point d'Alençon est en réalité incompatible et irréductible à toute tentative de « mode d'emploi ». Même si la dentelle peut être contemplée, appropriée et ressentie par tout un chacun, sa confection est réservée à des pratiquant(e)s œuvrant en communauté au sein d'un Atelier, après avoir été choisies, initiées, et confrontées intérieurement aux enjeux et difficultés que soulève cet exercice. Ainsi, bien que l'augmentation du nombre des pratiquant(e)s soit un objectif pour assurer la sauvegarde du savoir-faire, accroître la production et le rayonnement du Point, il apparaît singulier d'en entreprendre une description pour dévoiler au public des techniques indescriptibles, comme d'en diffuser des transcriptions contraires à leur mode d'apprentissage. Ceci, d'autant plus que la conservation de la pratique sur le territoire d'Alençon, dans l'Atelier National, constitue l'une des préoccupations majeure des dentellières qui en sont des gardiennes.

Ce phénomène où l'on s'emploie à diffuser l'intransmissible et le non-diffusable, tandis que le Point demande un apprentissage personnel long, fastidieux et intériorisé, est

intéressant à souligner. Il est à mettre en parallèle avec des faits qui nous ont été contés par un membre de la communauté dentellière, et qui se produisent à l'occasion des Journées du Patrimoine : durant cet unique week-end où les visiteurs sont autorisés à pénétrer dans l'Atelier, certains d'entre eux s'approcheraient en effet très près des dentellières, jusqu'à les frôler en les observant, alors qu'elles devraient travailler sereinement sur leur ouvrage. En fait, semblerait se jouer ici une recherche de contact et de toucher. Comme si cette extrême proximité du visiteur vis-à-vis de la dentellière pouvait permettre, au-delà de la seule scrutation du faire, la transmission du savoir précieux qu'elle sécrète en elle.

Bien entendu, cette transmission aux visiteurs ne saurait qu'être imaginaire, au même titre que celle que mettent en scène les publications qui s'emploient à exposer, avec détails, la technicité du Point. Néanmoins, sur le plan symbolique, ces initiatives soulignent l'importance plus globale que revêt ce savoir-faire. Autrement dit, même si la technique du Point n'est exercée que par un nombre restreint de dentellières, la dimension réelle de cette pratique rayonne au-delà du cercle étroit de ses pratiquantes, de l'Atelier et de la « cour carrée » qui les abrite. Ces aspects tendent alors à nous rappeler que les dentellières sont, au regard du Monde, les interprètes d'une activité qu'elles exécutent en réalité au nom des Autres. En allant plus loin, on pourrait également estimer que leurs réalisations, en cette communauté et en ces lieux, délivreraient un enseignement précieusement gardé auxquels les visiteurs de l'Atelier, comme ceux du musée, aspireraient être initiés.

Ces dimensions conduisent à indiquer que ce qui importe, en faisant « patrimoine », ce n'est pas exclusivement la matérialité de l'exercice de la pratique. La réalisation du Point demeurera intransmissible, impraticable, et quotidiennement invisible au public. Ce qui apparaît aussi fondamental en termes de patrimoine culturel immatériel, c'est le message que l'exercice dentelier permet de délivrer au Monde, à travers les dentellières.

On admet ici que la dentelle d'Alençon est la traduction et le témoin tangible d'un travail et d'un cheminement à caractère spirituels. On peut penser que cela concourt à expliquer sa valeur en dehors du strict intérêt marchand. Par extension, cela signifie qu'à travers leur pratique les dentellières exerceraient une forme de médiation entre le Monde terrestre des Hommes et un univers de l'esprit, céleste, lumineux, de l'ordre du divin (étymologiquement « lumière du ciel »). Par-là, on reconnaît à cette pratique du Point sa dimension religieuse et culturelle. C'est elle qui fut en effet longtemps affichée du temps où la communauté de la Providence avait la responsabilité de l'Atelier. Pour autant, on ne saurait non plus occulter sa dimension territoriale. Car c'est elle qu'exprime sa relation historique avec le pouvoir et la souveraineté, forme de captation par les Hommes d'une autorité universelle de nature divine ; et que traduit désormais l'administration de l'Atelier par l'État à travers le Mobilier National. Peut-être touchons-nous ici une partie du mystère entourant le caractère prestigieux de la dentelle au Point d'Alençon : celui d'une étoffe ajourée, fine et légère, aux assemblages invisibles d'apparence si parfaits qu'ils semblent miraculeux ; tandis qu'il s'agit bel et bien d'une création Humaine.

B.2. Méthodologie :

La réalisation de cette étude intervient dans le droit fil de l'inscription par l'UNESCO du savoir-faire du Point sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de

l'Humanité. Elle a été conçue pour participer du processus d'identification et de sauvegarde de cet élément patrimonial en prolongeant et en approfondissant la réflexion sur les significations de cette pratique. Dans ce contexte, les orientations méthodologiques qui ont été prises ont respecté l'esprit de la convention UNESCO de 2003. Tout travail reposant sur la notion de patrimoine culturel immatériel implique le déploiement d'une dimension participative. Les membres des communautés concernées doivent s'investir acteurs de la mise en lumière et de la valorisation des éléments patrimoniaux dont ils sont les porteurs. Cela traduit le principe du respect du caractère vivant et Humain du phénomène patrimonial immatériel, et le distingue du traitement d'objets qui seraient exploités à des fins muséales. Ceci explique aussi pourquoi cette étude sur le savoir-faire du Point d'Alençon se définit comme une « coproduction », et non en tant que « production », dans le sens où le chercheur a œuvré en collaboration avec les dentellières de l'Atelier National.

Le mode d'investigation qui fut employé au cours de l'enquête a suivi cette même éthique. En effet, il s'est agi d'accorder le plus harmonieusement la méthodologie avec l'orientation scientifique de l'étude. C'est pourquoi ni les séquences filmées ni la prise de photographies n'ont été retenues comme formes d'approches de la communauté. Nous avons estimé qu'il n'était pas judicieux dans le cas présent de chercher à capter des images d'une activité non seulement statique et ôtée à la vue du commun, mais surtout qui s'apprend en étant vécue et non regardée. Dans le même ordre d'idée, il ne saurait être question de n'interroger ce savoir-faire qu'à travers ses gestes, là où précisément l'activité des dentellières est abordée comme une expérience intérieure, spirituelle, et signifiante. Ici, ces femmes ne sont plus seulement considérées comme les productrices de précieuses pièces de tissus destinées à d'autres. La démarche « PCI » conduit à les reconnaître au cœur de l'intérêt patrimonial. Cette appréhension des dentellières en tant que sujets, et non pas comme des outils de production, nous a mené à privilégier leur expression verbale.

Bien sûr, compte tenu du passé d'une communauté dentellière qui fut autrefois, du temps de l'école religieuse du Pont-Neuf, constituée de sourdes et muettes, accorder une telle importance à la prise de parole pourrait apparaître à contre-emploi. Cependant, cette objection doit être nuancée dans la mesure où l'oralité joue désormais, au même titre que l'observation et les gestes, un rôle important dans la transmission du savoir-faire du Point d'Alençon. De plus, l'expression verbale constitue un excellent mode d'extériorisation d'une expérience intérieure. Or, précisément, c'est ce dont souhaite rendre compte la présente étude ; et c'est ce que sous-tend la démarche PCI engagée par les dentellières, la Ville d'Alençon et le Mobilier National : Il s'agit d'ouvrir au Monde le territoire dentellier afin de diffuser, faire connaître et reconnaître à l'Autre le message qu'il porte.

Pour se faire, des entretiens semi-directifs ont été menés auprès des dentellières volontaires. Il leur fut demandé à cette occasion de nous conter leur engagement dans le métier, son évolution, mais aussi de dépeindre leur place dans l'Atelier et la communauté. Furent également interrogés leur apprentissage et leur exercice du savoir-faire ; lesquels les ont fait parfois progresser jusqu'aux plus hautes distinctions du métier (chef d'atelier, Meilleur Ouvrier de France,...). De ces entrevues ont résulté des enregistrements d'environ 1h chacun, dont les durées ont été conditionnées par la disponibilité des dentellières. Toutes en effet (à l'exception d'une retraitée) furent rencontrées sur leur temps de travail, dans une pièce de l'Atelier servant aux réunions et aux déjeuners.

Voici les personnes rencontrées, interrogées et enregistrées pour cette étude :

NOM Prénom	Qualité (année ou période d'entrée)	Durée (1*)	Lieu (2)
DURAND Valérie	Dentelière au Point d'Alençon (2006) Maîtresse d'apprentissage	1h22'00''*	Atelier National
GAUGAIN Thomas	Dentelier au Point d'Alençon (2010) En cours d'apprentissage avancé	1h02'15''*	Atelier National
IVON Isabelle	Doctorante en Histoire Thèse en cours sur le Point d'Alençon	1h42'04''	CRÉCET (Caen)
LECLERCQ Bénédicte	Chef d'atelier en activité Meilleur ouvrier de France	0h50'26''	Atelier National
LEFEBVRE Brigitte	Chef d'atelier retraitée Corédactrice du dossier « PCI – UNESCO »	1h14'01''	Domicile (Alençon)
RENAULT Jocelyne	Dentelière au Point d'Alençon (1975) Doyenne des dentelières en activité	1h02'15''*	Atelier National
ROLLET Martine	Dentelière au Point d'Alençon (vers 1975) Ancienne génération	1h01'33''*	Atelier National
ROUSSEAU Dominique	Dentelière au Point d'Alençon (depuis 2013) En cours d'apprentissage	1h22'00''*	Atelier National
POTTIER Véronique	Dentelière au Point d'Alençon (vers 1975) Ancienne génération	1h01'33''*	Atelier National

(1) : Durée des entretiens, dont la majorité d'entre eux ont été réalisés en duo* : GAUGAIN Thomas avec RENAULT Jocelyne ; DURAND Valérie avec ROUSSEAU Dominique ; ROLLET Martine avec POTTIER Véronique.
Enquêteur : LEBORGNE Yann, CRÉCET de Basse-Normandie.

(2) : Lieu du déroulement de l'entretien.

Afin que cette série d'entretiens tienne compte de l'organisation sociale interne de l'Atelier, et ne lui impose pas un découpage infondé, nous avons souhaité sauvegarder la dimension communautaire (indissociable de l'exercice dentelier) sans écraser les singularités individuelles qui participent de l'harmonie de l'ensemble. Les dentellières furent laissées libres de pouvoir témoigner seule ou en compagnie. À ce propos, il est intéressant de souligner que, à l'exception des deux chefs d'ateliers qui ont témoigné individuellement (la retraitée nous ayant reçu à son domicile), toutes les dentellières ont opté pour des entretiens en duo : celles issues de l'ancienne génération se sont livrées ensemble ; de même que la doyenne en exercice et le plus jeune (unique garçon) ; une apprentie et sa maîtresse d'apprentissage. En fait, tout indique que cette structuration ne doit rien au hasard. Au-delà des affinités, elle semble effectivement correspondre à une dynamique de transmission intergénérationnelle. D'une certaine façon, on arrive à y retrouver la préoccupation patrimoniale qui traverse et cimenter cette communauté.

C. INVENTAIRE DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL HOSPITALIER

Extrait de : LEBORGNE Yann, 2014, *L'inventaire du patrimoine culturel immatériel de communautés hospitalo-universitaires*, rapport final, CRÉCET de Basse-Normandie, avec le soutien de la direction des patrimoines du ministère de la culture et de la DRAC de Haute-Normandie, 53p.

C.1. Méthodologie

- **Enjeux :**

Au début de l'année 2013, sous l'impulsion de sa délégation à la culture, le CHU de Rouen a initié une recherche à caractère ethnologique portée sur les métiers de l'hôpital. Cette étude découlait de l'observation de souffrances au travail au sein d'une communauté hospitalières traversant des mutations profondes, tant sur les plans économique qu'organisationnels. Dans un contexte d'incertitudes et de questionnements sur l'avenir, les difficultés du travail quotidien se conjuguent souvent avec des troubles existentiels (s'exprimant par exemple en termes d'absentéisme ou de revendication de reconnaissance) qui conduisent les personnels médicaux, paramédicaux, techniques et administratifs à vouloir retrouver les éléments donnant sens à leur exercice professionnel.

Questionnant ce que signifie le fait de « travailler à l'hôpital public », la recherche fut engagée sous le prisme d'une quête de patrimoines culturels immatériels. Tandis que de profonds changements induisent une disparition des anciens repères, il semblait judicieux de montrer combien un hôpital ne saurait se réduire à ses seules réalités fonctionnelles. Il se structure également autour de puissants registres symboliques et imaginaires qu'il importe de ne pas négliger car ils le façonnent en tant que communauté humaine. Chaque métier et corps de métier, en tant que sous-communauté, et chaque « agent » œuvrant au sein d'un établissement hospitalier, doit être appréhendé au-delà de la matérialité de ses faire et savoir-faire. Tous s'inscrivent dans des trames culturelles symboliques et imaginaires qui les traversent, qui se transmettent inconsciemment de génération en génération, et qui se renouvellent d'une époque à l'autre. Elles s'adaptent aux évolutions de la science, à celles des techniques médicales, comme aux réorganisations internes de la gouvernance. Se conjuguant au système médical, ces instances immatérielles qui interviennent dans la dynamique hospitalière font de ces établissements des communautés parfois aussi étrangères à elles-mêmes qu'aux autres. Elles demandent alors à être re-connues. Et une mise au jour d'un PCI est susceptible d'y participer.

Interroger la diversité des métiers hospitaliers dans une perspective qui soit à la fois patrimoniale et ethnologique revient à se plonger dans un gigantesque puzzle dont la résolution doit dévoiler ce qu'est un hôpital public par-delà les aspects qui relèvent de ses finalités fonctionnelles. Soulignons qu'un tel questionnement est d'autant plus sensible que l'identité de ces établissements est très fréquemment perçue comme étant mise en danger par les évolutions en cours : la financiarisation de la gestion, notamment traduite par la tarification des actes médicaux, se conjugue avec une profonde transformation du rapport que les malades entretiennent avec le corps médical et

paramédical. Les patients deviennent les clients d'un hôpital qu'ils appréhendent parfois comme une hôtellerie. Et du côté du personnel, l'émergence même de la notion de métier, qui s'associe à une certaine tombée en désuétude de la notion « d'agent », témoigne d'une privatisation rampante des rapports socio-professionnels jusqu'au cœur de l'espace public hospitalier. Au final, comme le traduisent très bien les créations des « pôles » qui se substituent aux « services », les territorialités hospitalières se recomposent en répondant à des évolutions et des contraintes aux résonances plus globales.

Ces recompositions sont souvent perçues comme des dérives dans la mesure où elles génèrent un brouillage de ce que sont les hôpitaux publics par rapport aux établissements privés. Ceci dit, elles procèdent d'adaptations qui visent à assurer leur pérennité tandis que l'accroissement des difficultés financières et de l'endettement pouvait conduire à un effondrement du système. Elles manifestent l'inscription de ces établissements dans un nouveau cadre censé leur garantir une continuité de leur existence. Il est vrai, cependant, qu'elles les mettent également au défi de la sauvegarde et d'une réaffirmation des cultures et des valeurs qu'ils portent. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que se fassent jour des préoccupations patrimoniales : la pérennité des établissements publics se saurait effectivement faire l'économie d'une transmission des éléments constitutifs de l'identité de leurs communautés hospitalières. C'est là que le patrimoine culturel immatériel devient l'enjeu d'une ressource à identifier et valoriser. D'ailleurs, cette démarche ne saurait se confondre avec une conservation et muséification d'un système suivant une logique de fixation et d'enfermement.

Ces remarques permettent de pointer ici deux grands enjeux. D'abord, à l'heure où les hôpitaux se réorganisent selon des principes qui pourraient mettre à mal leurs solidarités internes, le risque de l'émiettement des communautés hospitalières soulève la question d'un renouvellement de leur cohésion sociale. Dans la mesure où elles mettent en lumière un système de valeurs et de pratiques partagées, inscrites dans un héritage commun et la continuité d'un temps long, les démarches axées sur le patrimoine culturel immatériel semblent pouvoir participer d'un processus de re-connaissance des individualités au sein d'un même collectif hospitalier. Cependant, bien au-delà de ces aspects intérieurs, tandis que les changements actuels risquent aussi d'éloigner les hôpitaux publics des patients-citoyens, il importe de renouveler les liens que les établissements entretiennent avec les territoires où ils sont implantés. Il s'agit de réaffirmer les hôpitaux publics en tant que territoires appartenant à d'autres territoires englobants que sont par exemple un pays, une région (en l'occurrence ici, la Basse-Normandie), celui d'une nation (la France) voire au-delà. Les opérations relevant du patrimoine culturel immatériel nous apparaissent tout autant enclines à contribuer à cette re-connaissance des communautés hospitalières à l'extérieur de leurs seules enceintes.

Si la dimension territoriale est à ce point au cœur de cette problématique sur le patrimoine culturel immatériel, c'est parce qu'un hôpital – comme le souligne l'ancien doyen de la faculté de médecine de Rouen – « c'est avant tout un territoire ». Cette puissante relation est particulièrement bien traduite par la tradition Européenne : il suffit de se souvenir des rois thaumaturges, souverains d'Ancien Régime auxquels était prêté le pouvoir miraculeux de guérir par un simple toucher. Ces croyances visaient à placer le roi dans un rôle privilégié d'intercesseur entre une puissance céleste d'ordre divin (Dieu, d'où le roi légitimait son autorité) et les sujets vivant sur ses terres. Cette

représentation symbolique était aussi destinée à manifester un transfert de territorialité qui se réalisait du sujet vers son roi : en lui confiant son corps à guérir, le concerné reconnaissait en effet au souverain son pouvoir de l'opérer et de pénétrer son enveloppe charnelle, son territoire intime. Ce signifié a continué de s'exprimer bien après la chute de l'Ancien Régime : il suffit par exemple de songer à l'image des médecins-rois, bien connue dans les milieux hospitaliers. Mais, l'hôpital actuel continue lui-même de perpétuer ce schéma : en venant se confier au corps hospitalier, et plus spécifiquement au monde médical public, les patients ne s'appartiennent plus tout à fait. Ils sont en partie dépossédés de leur autorité sur leur territoire propre. Et c'est de cette dépossession partielle, induite par la prise en charge, que doit survenir la délivrance qu'est la guérison de leur maladie.

Il est clair que l'idée selon laquelle les hôpitaux sont des territoires de délivrance, qui incorporent en leur sein (en les prenant en charge) les corps-territoires des patients pour mieux les libérer des pathologies dont ils souffrent, n'est pas une singularité des établissements publics. Elle est autant valable pour le secteur privé. Cependant, l'accueil de tous, sans distinction, est une dimension qui apparaît pleinement revendiquée et constitutive de leur identité. Non seulement, celle-ci implique que ces hôpitaux inscrivent leurs patients dans une territorialité globale, dépassant les cadres locaux, et tirant vers l'universel ; mais aussi qu'ils tendent par là-même à inclure les Hommes au sein d'un seul et même ensemble suivant une acception pratiquement religieuse. Il est vrai que ces établissements furent autrefois marqués par une très forte présence de l'Église, et l'on entrevoit sans doute ici un héritage de cette époque pas si lointaine. Ceci dit, c'est peut-être aussi à cette lumière que l'on peut saisir l'importance que les hôpitaux publics accordent actuellement à la sauvegarde de l'Humanité des soins, alors même que le flux massif des malades et de croissantes contraintes financières soumettent à tout instant ces territoires au risque de leur déshumanisation : celle où les patients se verraient réduits en objets d'une administration ou celui du corps soignant. Cet aspect est d'autant plus sensible que ces établissements accueillent les Hommes à des étapes clés de leur existence, de la maladie vers la guérison, bien sûr ; mais aussi depuis la naissance, jusqu'à la mort. À ce titre, ils sont aussi le siège de pratiques qui traduisent la pérennité d'une relation au sacré.

- **Problématique de l'inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalier**

Le désir de l'Homme de maîtriser un corps dont le fonctionnement organique lui échappe peut contribuer à expliquer pourquoi le pouvoir suprême exercé sur d'autres Hommes est souvent associé à l'image du pouvoir de guérir. Chaque corps est en effet le territoire propre à chacun, mais il s'inscrit dans une territorialité plus vaste ; celle de la communauté à laquelle il appartient. Le souverain (symbolique) qui incarne cette communauté est censé défendre ses terres contre les menaces ; contrôler et s'assurer du bon fonctionnement du corps social sous son autorité. C'est ici que la métaphore du corps-territoire se vérifie. Elle est en cohérence avec cette réflexion de l'ancien doyen de la faculté de médecine de Rouen : « Un hôpital, c'est avant tout un territoire ! »

Bien sûr, il ne faut pas restreindre le sens du mot « territoire ». Il ne s'agit pas seulement de l'espace contrôlé par un Etat, une institution, une collectivité. Le territoire hospitalier puise vers des racines plus profondes : il est celui d'une géographie humaine où l'Homme cherche sans cesse à réparer et reconstruire sa propre géographie corporelle. Le territoire est ici un corps symbolique qui n'est pas uniquement celui de la communauté hospitalière. Il appartient également à la société qui l'environne et qui lui délègue la responsabilité de (la) soigner. Et de fait, l'hôpital apparaît lui-même

structuré comme s'il reproduisait un corps humain. Le CHU de Rouen en constitue un très bon exemple : chacune de ses spécialités s'identifie à une partie du corps étudiée et soignée afin d'en comprendre et en corriger les dysfonctionnements. Ainsi, un territoire hospitalier traduit un combat contre le déterminisme naturel ; contre un déterminisme où l'Homme, renvoyé à sa seule animalité organique, risquerait de devenir le témoin impuissant des pathologies qui menacent son existence.

Il importe bien sûr de souligner que, dans son œuvre de soins, le territoire hospitalier est tourné vers l'incorporation (avant séparation) d'autres territoires, qui sont les corps des patients hospitalisés. Par emboîtement des échelles, on transite ainsi du sujet malade à l'hôpital jusqu'à la société civile globale à laquelle appartiennent l'hôpital et ses patients. Chaque fois, une délégation de « soins » (au sens large du terme, on y reviendra) assure le passage d'une échelle géographique à l'autre. Ainsi, l'hôpital est un lieu où sont traversées des échelles spatiales fondamentales : depuis l'intimité absolue de l'intériorité corporelle de chacun, vers l'ensemble Humain dont il fait partie et où est reconnue son appartenance à cette communauté. En cela, l'accueil de l'autre et du même, sous-tendue par un « hôpital », met en place un jeu de relations très complexes. Il pose aussi une question centrale : à qui appartient ce corps habité par le sujet-patient ? La réponse à cette question n'est simple qu'en apparence : en effet, qu'il le veuille ou non, le corps de l'opéré devient inévitablement aussi le territoire du chirurgien qui l'opère. Car c'est à travers ce professionnel que va s'exercer le pouvoir de guérison ; celui de transformer le malade en sujet bien portant.

Du local au global, de l'intériorité vers l'extériorité

Ces premiers jalons posés, on mesure que l'hôpital n'est pas seulement le lieu d'une lutte contre les maladies, où le corps organique serait le motif central. Il est celui d'une lutte pour sauvegarder des dimensions extrêmement fragiles où l'identité humaine est en question. Il est vrai que d'un côté, en entrant dans le territoire hospitalier, le sujet devenu patient apparaît partiellement dépossédé de lui-même. Et dans le même temps, l'enjeu réside également dans la sauvegarde de son individualité. Ainsi, inévitablement, une tension se trouve engagée entre la globalité sociétale vers laquelle tire l'hôpital, et la localité individuelle incarnée par le sujet. Ces deux polarités doivent pouvoir s'accorder sans que l'une prenne le pas sur l'autre, au risque de déshumaniser l'hôpital en cas de primauté du global, ou de rendre impossible toute véritable prise en charge si le patient devenait l'unique décideur de son traitement. À ce propos, « L'excellence au service de chacun », signature communicationnelle du CHU de Rouen, illustre ce dilemme : ici, le « chacun » répond en effet aux attentes des (futurs) patients qui, dans une société libérale, aspirent le plus souvent à une personnalisation et individualisation des soins. Cependant, elle résonne aussi comme un rappel pour une communauté hospitalière qui, naturellement, pourrait parfois occulter le sujet au profit de la globalité. « Le patient » est un être indifférencié au sein d'un territoire hospitalier (universitaire) qui tend à universaliser chacun. Le « chacun » qui entre à l'hôpital apparaît alors replacé comme partie d'un tout, où le « tout » pourrait le broyer jusqu'à lui ôter son existence singulière.

D'après ces remarques, on devine que ce territoire hospitalier soulève la question de l'intériorité et de l'extériorité. Il s'agit d'abord de celle du sujet qui, dès lors qu'il devient patient, transfère vers la communauté soignante une partie de sa territorialité la plus intime ; celle qu'il exerce sur son propre corps. C'est par ce transfert de territorialité que les soignants reçoivent le

pouvoir d'intervenir de façon plus ou moins intrusive. Et c'est à partir de là que peut être traversée la limite du corps-territoire ; transgression majeure qu'autorise l'anesthésie au cours d'une opération chirurgicale. Cette pénétration consentie, qu'elle soit physique (au cours d'une opération ou d'un soin intrusif), ou psychique (via l'empathie, notamment) fait indéniablement partie de l'identité hospitalière. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si les blocs opératoires constituent des hauts-lieux d'un centre hospitalier. Ils sont en effet une porte d'entrée symbolique par où un corps peut être ouvert. Il s'agit évidemment du corps du patient, figure sacralisée à l'hôpital, où tout se trouve légitimé au nom de « l'intérêt du patient ». « LE patient », qui est autant quelqu'un que personne.

À ce stade, il est intéressant de souligner que « le patient » inverse « l'urgent ». L'urgence renvoie en effet d'abord à une primauté du « moi », où le sujet qui souffre fait du traitement de son cas une priorité immédiate. Le pouvoir de l'entrant cherche alors à s'imposer au corps soignant, lequel, en inversant cette logique, tend au contraire à transformer l'urgence en patience. Un tel étirement de la durée manifeste vraisemblablement l'autorité du corps soignant sur l'hôpital. Il marque aussi un passage de l'extérieur vers l'intérieur. D'ailleurs, à ce propos, il semblerait qu'un Service des « Urgences » puisse être appréhendé comme une porte symbolique du territoire hospitalier ; lequel ne s'ouvre pas si facilement qu'on pourrait le penser. Via le « tri » des patients, le corps soignant impose en effet sa hiérarchie aux entrants. Chacun se voit ainsi resitué dans une globalité qui relativise son urgence personnelle, sans pour autant que celle-ci soit absolument rejetée.

Du « bloc » vers la « brèche » opératoire ; un lieu d'intercession

En fait, à travers l'hôpital, une double figure symbolique du « bloc » et de la « brèche » tend à se reproduire, à plusieurs échelles. À celle du patient, l'image du « bloc » renvoie au corps fermé qui est ouvert en bloc opératoire ; lequel bloc appartient au corps hospitalier ; qui lui-même représente un bloc enclos (on y reviendra) ouvert via des urgences qui transforment les entrants en patients. De ce point de vue, dans l'hôpital, le tout est en chacun et que chacun est en tout ; et ce, suivant une acception quasi religieuse (de la traduction latine, qui relie). N'est-ce pas d'ailleurs ce que signifiait l'ancienne chapelle des Sœurs de la Charité ; celle des religieuses qui ont longtemps officié à Rouen ? Installée au cœur de Charles Nicolle, la chapelle visait une communion de l'ensemble où chacun était reconnu enfant du Divin (de la traduction indo-Européenne, lumière du ciel). Cet édifice reliait la terre au ciel, le corps à l'esprit, et au pouvoir universel. Dès lors, comment ne pas analyser l'adage « l'excellence au service de chacun » comme une actualisation, selon les critères du moment, d'un pouvoir Divin qui se mettait autrefois « au service » de tous les malades ?

Ces derniers aspects rappellent que le pouvoir de guérison est historiquement (et peut être toujours inconsciemment) associé à une manifestation divine libératrice. On peut faire ici allusion aux saints guérisseurs qui, encore aujourd'hui dans nos sociétés modernes et rationnelles, motivent des flux de pèlerins vers des lieux sacrés où cohabitent prières et rituels prescrits. Ces saints sont dits « intercesseurs » car ils mettent les Hommes en relation avec Dieu. Et c'est par cette relation qu'ils sont censés favoriser des miracles selon les spécialités qui leurs sont associées.

Devant ce parallèle, il apparaît intéressant d'appréhender l'hôpital comme un lieu privilégié où, par-delà l'hyper scientificité des pratiques médicales, s'exercent aussi des formes d'intercessions

avec le divin. Dans tous les cas, des enquêtes indiquent qu'un certain nombre de protocoles ne sont pas dénués de dimensions rituelles ; de sorte que, depuis les patients vers les soignants paramédicaux et médicaux, jusqu'aux chirurgiens, tout le corps soignant semble assurer une fonction de « relai » par lequel, à travers lui, se manifesterait le pouvoir suprême de guérir les Hommes.

Être ou ne pas être puissant

Une telle relation symbolique et privilégiée avec le divin pourrait expliquer l'attitude orgueilleuse qui est fréquemment attribuée aux soignants, et tout particulièrement aux médecins et aux chirurgiens. On retrouve ici une allusion aux sentiments de « toute puissance » et d'infaillibilité ; lesquels peuvent être également critiqués par les praticiens qui insistent sur la faillibilité et les limites de leur savoir médical. « On traîne tous derrière nous un petit cimetière » a pu ainsi reconnaître, dans un élan d'humilité sincère, un médecin urgentiste interrogé au cours de cette enquête.

En fait, deux grandes figures cohabitent là encore. Le sentiment de « toute puissance » renvoie au conquérant qui est en mesure de guérir « son » patient en déployant un arsenal thérapeutique à l'efficacité attestée. À l'opposé, l'autre figure est celle de « l'impuissance » du côté de laquelle certains médecins se rangent résolument. Non que ceux-ci aient renoncé à soigner les malades. Leur revendication d'impuissance semble plutôt s'analyser comme une volonté d'affirmer leur place en tant qu'Hommes parmi les Hommes. Il s'agit de praticiens qui se définissent comme des accompagnateurs et qui insistent sur l'importance de l'empathie développée envers le patient. Ils cherchent à se démarquer de la violence exercée par les médecins – souverains.

Inconciliables à priori, ces polarités ne sont contradictoires qu'en apparence. D'abord, on le verra, elles peuvent se succéder chez un même soignant tout au long de sa carrière. Puis surtout, elles sont complémentaires si on admet qu'une prise en charge suppose un transfert de territorialité du patient vers le corps médical, et que l'empathie joue un rôle dans ce transfert d'autorité. Car c'est aussi en se montrant Homme parmi les Hommes, capable de « mettre à la place de », qu'un praticien peut acquérir la souveraineté d'exercer une violence médicale légitime sur le patient.

Il paraît intéressant de noter que ces dimensions peuvent être mises en parallèle avec la dualité, souvent exprimée par les soignants, entre le technique et le relationnel. La technique ramène en effet au pouvoir qui est associé à l'acte ; ce qui semble d'ailleurs rendre sa maîtrise attractive, et même fascinante et parfois grisante au regard des chirurgiens ou des infirmiers (particulièrement chez les plus jeunes praticiens rencontrés au cours de l'enquête exploratoire). Dans l'autre sens, le relationnel relève d'une dimension liée à l'être (ou au « savoir-être »). Ici, on reconnaît étrangement une analogie avec ce qu'on peut remarquer en d'autres sites culturels où subsistent des croyances liées aux guérisons ; à savoir une différenciation existante entre d'un côté le pouvoir qui est attribué aux gestes, et de l'autre celui qui est accordé à une démarche d'ordre spirituelle. Etant entendu que ces deux aspects, là aussi, n'entrent pas nécessairement en contradiction. À l'hôpital, il est remarquable de constater combien se rencontrent le pouvoir de l'esprit et celui du geste ; de même que la symbolique enlace fréquemment la rationalité scientifique la plus pointue.

À travers ces observations, s'introduit ici l'idée d'une articulation particulière du rationnel et de l'irrationnel dans les pratiques hospitalières. Pourtant, la mention de l'existence de rituels à caractère sacré chez le personnel médical ou paramédical, associés à l'idée d'une relation au divin dans un établissement tel qu'un CHU, déclenche parfois de vives réactions chez les praticiens. Peut-être cette relative hostilité est-elle un lointain écho des luttes qui, il y a quelques décennies, opposaient les laïcs à la présence religieuse. En tout cas, elle semble se rapporter à un combat qui vise à couper tout lien supposé entre la guérison et une manifestation miraculeuse, puisque les avancées de la médecine procèdent de la Science (et donc des Hommes). Cependant, ce fait ne saurait occulter que des croyances et pratiques rituelles pourraient s'être renouvelées sous des formes inédites et, sans être désignées ainsi, participeraient d'une pérennité de la sacralité du territoire hospitalier.

Sauvegarder la sacralité du territoire hospitalier

La sauvegarde de la sacralité du territoire peut être un point central de la problématique liée à l'existence d'un patrimoine culturel immatériel hospitalier. Elle renvoie à la sacralité du corps humain, que l'hôpital reproduit. Et derrière elle, à celle de l'être qui l'habite. D'ailleurs, « l'excellence au service de chacun », la signature communicationnelle du CHU de Rouen, n'est autre qu'une proclamation de cette sacralisation de l'être, appelant au respect absolu de ses limites. Cet aspect est d'autant plus crucial qu'à l'hôpital les territoires intimes des patients sont inévitablement traversés ; que ce soit par un appareillage médical, des actes infirmiers, des opérations chirurgicales, ou tout simplement à travers l'acte symbolique d'une prise en charge qui implique un transfert (au moins partiel) d'autorité concernant le territoire corporel. De fait, l'hôpital apparaît ainsi comme un lieu des limites traversées : celle des corps, mais aussi celle des malades vers la guérison, celle des naissances, celles de la vie vers la mort ; au point que certains soignants se définissent aussi comme des passeurs. Ces passages successifs de bornes symboliques induisent des manifestations rituelles, plus ou moins conscientes et explicites, et vraisemblablement très évolutives compte tenu des transformations constantes de monde hospitalier comme de la société extérieure.

Il apparaît donc qu'on soit, à l'hôpital, face à des sacralités territoriales (par définition inviolables) devant être inévitablement traversées des actes médicaux, paramédicaux et chirurgicaux, sans pour autant être profanées à ces occasions. Toute la question réside alors dans la sauvegarde de ces sacralités, tandis qu'un hôpital peut être également le lieu de toutes les transgressions. C'est d'ailleurs ce qui distinguera des pratiques « humaines » de ce que d'aucuns qualifieraient d'actes « inhumains ». Ainsi, les bornes sacrées procèdent-elles en réalité d'une préservation de l'humanité du soin ; une préoccupation qui revient très souvent durant les entretiens menés avec les praticiens. Sans doute ce questionnement devient-il crucial à l'heure où ces établissements publics doivent se transformer et s'engager vers la financiarisation de leur mode de fonctionnement.

Suite à ces propos, il paraît important de souligner la symétrie qui existe entre d'un côté la sacralité de l'hôpital, renvoyant à celle de la vie Humaine à préserver, et de l'autre la sacralité de chaque patient à travers son territoire intime, son corps et son intériorité corporelle. C'est ainsi, en ouvrant le corps d'un être Humain, qu'un chirurgien accède à un espace qui le projette vers le mystère de la vie ; un infini tirant vers le cosmos et le divin. De ce point de vue, étudier et identifier le

patrimoine culturel immatériel hospitalier, c'est aborder comment se manifeste une telle transcendance ; non seulement chez les seuls chirurgiens (qui sont ici surtout utiles pour illustrer notre exemple), mais aussi à l'échelle des autres corps de métiers qui exercent dans ces établissements et qui, tous à leur place respective, ont en commun de se revendiquer « tournés vers le patient ». Afin de respecter la singularité d'un centre hospitalier universitaire, il importe aussi d'investiguer cette sacralité du corps-territoire en interrogeant les trois instances complémentaires qui constituent un tel établissement, que sont le soin, la recherche et la transmission des connaissances (l'enseignement).

- **Méthodologie de l'inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalier**

Ce travail propose d'identifier des éléments patrimoniaux au sein des pratiques et représentation de de communautés hospitalières universitaires. Une approche des métiers à l'œuvre au sein de CHU, tant dans leur actualité qu'à travers leur mémoire, doit permettre de reconnaître une diversité de pratiques et de représentations pouvant être constitutives d'identités professionnelles. C'est la transmission de leurs caractères propres qui traduit alors l'existence de patrimoines culturels immatériels des différentes « sous-communautés » ; ces patrimoines s'articulant les uns aux autres pour structurer un patrimoine commun à l'ensemble de la communauté hospitalière.

Ce qui est questionné de façon fondamentale à travers cette étude du patrimoine culturel immatériel des CHU, c'est le sens profond de la communauté hospitalière. C'est un « être ensemble », au sein de l'espace hospitalier, dont la raison d'exister dépasse et transcende l'ensemble des individualités de patients, de soignants, de personnels techniques et administratifs, de toutes les corporations, organisations et leurs intérêts propres qui s'y manifestent. Il s'agit d'un « être ensemble » qui se perpétue dans la longue durée en se recomposant et se renouvelant sans cesse. De ce point de vue, identifier le patrimoine immatériel de communautés hospitalières universitaires, cela revient à chercher des systèmes de relations qui se transmettent, qui se reconstruisent en permanence, et qui développent de nouvelles formes en phase avec les exigences de chaque époque. Ils peuvent aussi trouver des résurgences à partir de nouveaux métiers ou nouvelles spécialités exercés.

Comme le souligne M.C. Pouchelle, l'hôpital est un « théâtre d'opérations » ; il porte en lui une connotation guerrière. Il s'agit d'une guerre contre la maladie, contre la pathologie, contre les dysfonctionnements des corps qui peuvent handicaper ou menacer des vies. C'est une guerre que la société lui délègue en lui attribuant la responsabilité de soigner « ses » corps, dans la mesure où chaque être humain habite un organisme faisant partie d'un corps vaste social. Ainsi, l'hôpital porte une fonction réparatrice centrale au sein de la société dans laquelle il s'inscrit. Cependant, il doit aussi sans cesse veiller à corriger ses propres dysfonctionnements internes dans la mesure où ils sont susceptibles d'entraver la réalisation des responsabilités qui lui sont confiées et qui peuvent s'avérer incompatibles avec sa « raison d'être ». On touche en fait ici aux critiques de pratiques néfastes au sein des services hospitaliers. Celles d'attitudes qui, par exemple, pervertiraient l'autorité soignante ; ou toutes celles qui, d'une façon ou d'une autre, entraveraient la bonne marche d'un service. Tout comme il peut également s'agir de caractères identitaires d'un corps de métier qui deviendraient progressivement incompatibles avec l'évolution du fonctionnement de l'hôpital : par exemple avec

les nouvelles règles liées au droit des patients, ou de nouvelles attributions faisant évoluer la place des médecins et des chirurgiens dans le dispositif hospitalier. En fait, il semblerait que l'hôpital soit constamment en train de corriger les propres dérives que son organisation et ses réorganisations portent inévitablement en germe. En somme, tout semble se passer comme si la communauté hospitalière s'employait (y compris avec l'aide d'injonctions qui lui sont extérieures) à réparer sans cesse son tissu (son système de liens) afin d'éviter que celui-ci ne dégénère. À travers cet empêchement d'une dégénérescence hospitalière, se retrouverait alors l'idée du gène, d'une génétique, de la transmission d'un patrimoine (culturel immatériel) pour que l'hôpital ne devienne jamais un « territoire monstrueux » au regard du rôle que la société extérieure lui assigne.

Nous partons du postulat selon lequel la communauté hospitalière est constituée d'une diversité de cultures professionnelles en collaboration et cohabitation. Forgées dans la durée, selon la place relative des métiers dans le fonctionnement de l'hôpital, les cultures ainsi forgées se perpétuent en se transformant et en s'adaptant aux restructurations successives de l'ensemble. Au cours de cet inventaire du patrimoine culturel immatériel, il va s'agir d'identifier quelles sont ces cultures qui cohabitent au sein des territoires hospitaliers, de voir comment celles-ci interagissent, en interrogeant leurs transformations et la sauvegarde d'un certain nombre de caractères qui leurs seraient propres. Ces cultures sont en effet susceptibles de perpétuer des fonctionnements anciens, se révéler porteuses de très anciennes traditions. D'autre part, elles se conjuguent nécessairement à des cultures de services (au sein de « pôles »), également dotées de mémoires collectives qui influent en retour sur les pratiques et les représentations du personnel. Les ancrages identitaires dans l'espace hospitalier doivent être ainsi également pris en compte en termes de territoires ; ces territorialités pouvant favoriser aussi bien des coopérations (du fait de la spécialisation des compétences) que des concurrences vertueuses ou conflictuelles au sein de l'hôpital.

Pilotage de la recherche

Posée dès le démarrage de l'étude préliminaire engagée au CHU de Rouen au 1er semestre 2013, la question du pilotage de la recherche n'a pas été soulevée en des termes relevant de la « mise sous tutelle » du chercheur. Elle fut pensée comme un dispositif devant lui permettre de se décrocher intellectuellement ; et probablement, mais de façon moins consciente, de le libérer psychiquement d'une partie de la charge symbolique qu'il reçoit à l'occasion de la collecte des témoignages. Car celle-ci, particulièrement en milieu hospitalier, est tout sauf neutre. Au cours des entretiens qu'ils livrent, les membres de la communauté lui confient une part d'eux-mêmes. Dans ce contexte, le chercheur « prenant en charge » ne saurait garder pour lui-même ce qui lui a été donné. Le comité scientifique autorise alors un transfert d'une partie de ce flux au cours de rencontres où des réflexions sont échangées dans une atmosphère ouverte de séminaire de recherche.

À ce propos, notons que la composition du comité scientifique tend à reproduire, à une échelle collective, une structuration déjà observable au cours des entretiens individuels. Y participent en effet pleinement des membres du personnel hospitalier (des représentants de la direction administrative, professeur et médecin du travail pour ce qui concerne le personnel soignant) aux côtés d'ethnologues et de membres de la délégation culturelle. Ainsi, une dynamique de médiation apparaît orchestrée dans ce comité, sans toutefois omettre la dimension communicatrice à travers la présence du directeur de la communication du CHU de Rouen. On ne

saurait d'ailleurs nier que se joue également un enjeu d'image donnée de soi lorsque les participants à l'enquête viennent individuellement (ou en groupe) témoigner de leur vécu hospitalier.

Positionnement du chercheur vis-à-vis des hospitaliers

Le positionnement du chercheur au cours d'une telle étude s'avère un sujet fort complexe. En tant qu'individu extérieur, il apparaît d'abord important qu'il soit le mieux possible approprié par la communauté hospitalière, mais aussi qu'il puisse faire le « pont » entre l'intérieur et l'extérieur à cette dernière. C'est-à-dire que, sans à proprement parler faire partie du corps hospitalier, il doit se retrouver dans une situation où il devient en mesure d'assurer une médiation et transition avec le dehors ; une posture qu'il prend également au cours de chaque entretien lorsqu'il s'agit de faire jaillir et recueillir une parole de la part d'une personne vis-à-vis de laquelle il est un étranger.

Cette appropriation du chercheur par les communautés hospitalières des CHU de Rouen et Angers est notamment passée par une gestion complète de l'emploi du temps de celui-ci par les délégations culturelles et leurs secrétariats. C'est-à-dire que, suite à l'appel à témoins diffusé dans les services par les délégations culturelles, celles-ci qui se sont occupées de prendre les rendez-vous avec les volontaires durant les sessions de présence dédiés à l'enquête de terrain. En fin de compte, le chercheur n'était donc plus maître de son temps, ni du choix des personnes qu'il allait rencontrer. Cette approche apparaît en adéquation avec l'esprit de la démarche PCI où le scientifique ne saurait construire un « échantillon » selon un mouvement descendant, indifférent au désir participatif qui s'exprime ; il se doit au contraire de s'ouvrir pleinement à la communauté qui l'accueille, qui se fie à sa compétence, et dont il prend en charge la reconnaissance du patrimoine qu'elle porte.

Cette « prise en charge patrimoniale » résonne bien sûr comme une analogie médicale. Sans doute pareil positionnement du chercheur est-il lié en partie aux caractéristiques du territoire où se joue l'enquête, lequel transpirerait sur sa façon d'envisager son intervention. Néanmoins, il apparaît que c'est aussi la représentation que se font de sa compétence les participants à l'enquête qui légitime que des entretiens lui soient accordés, et que des vécus personnels lui soient confiés. C'est d'ailleurs cette représentation qui s'exprime lorsque les personnes rencontrées, une fois l'entretien terminé, s'exclament : « Je me demande bien comment vous allez démêler tout cela » ou « ça va être du boulot pour traiter tout ça ! ». Dans ces réactions, il y a à la fois une forme de reconnaissance à priori d'une compétence, une empathie instaurant une proximité et indiquant une appropriation du chercheur par ceux qui lui ont confié leur récit ; mais il y a aussi et surtout une attente réelle de résultats futurs. Cette attente soumet la communauté (patiente) au pouvoir du chercheur qui est de produire de nouvelles connaissances, comme «re-connaissance » de leurs pratiques professionnelles.

La place des hospitaliers dans le dispositif d'inventaire

Initialement, cette démarche PCI s'est construite autour d'une rencontre entre plusieurs acteurs : entre d'une part, les responsables de la délégation culturelle du CHU de Rouen, et d'autre part un conseiller à l'ethnologie et un chercheur-chargé de mission respectivement affiliés à la DRAC de Haute-Normandie et à l'Office du Patrimoine Culturel Immatériel. Par la suite, le CRÉCET de Basse-Normandie devint responsable de la recherche dans le cadre de l'inventaire ministériel.

Il importe d'abord de préciser que la formulation initiale de la demande de la délégation culturelle du CHU de Rouen ne portait pas sur le PCI mais sur une étude de la mémoire des métiers hospitalo-universitaires. Dans un contexte où de profondes transformations mettent à mal les anciens repères et génèrent une quête de sens du travail au sein de ces établissements, l'appel à la mémoire, et finalement à un enseignement des anciens, paraissait relever d'un désir de renouer avec une filiation commune. Elle s'inscrivait par ailleurs dans une réflexion déjà engagée par la direction de l'hôpital concernant l'identité et les valeurs portées par la communauté hospitalo-universitaire.

Le premier travail fut d'entendre la demande telle qu'elle leur fut formulée par la délégation culturelle, pour finalement comprendre que l'accompagnement sollicité ne visait pas véritablement la quête d'une mémoire portée par les plus anciens de la communauté hospitalière. Et pour cause : pareille approche aurait risqué d'accorder une primauté au vécu des générations antérieures, en délaissant ou marginalisant d'autres témoignages. Or, la préoccupation de la délégation culturelle pointait la question de l'existence d'un patrimoine culturel hospitalier en tant que phénomène vivant et culturel, se manifestant en autant de facettes qu'il existe de professions œuvrant au sein des établissements hospitaliers. Au lieu d'invoquer les souvenirs de schémas dépassés, il s'agissait ainsi de considérer la communauté actuelle dans son ensemble, tenant compte de sa diversité, de ses évolutions, comme des dynamiques de transmissions qui la traversent. La mise en perspective devait permettre de rendre mieux lisible l'hôpital universitaire d'aujourd'hui. C'est à ce titre qu'une démarche « PCI » fut suggérée à la communauté hospitalière qui adhéra.

Il s'agit de souligner que la communauté dont il est question renvoie également à l'institution qui la représente, au sommet de laquelle se situe la Direction Générale de chaque CHU. Pour ces instances décisionnelles, la question du sens du travail en milieu hospitalo-universitaire ne saurait être dissociée d'une défense du service public face à la rude concurrence des cliniques privées. Elles visent une différenciation vis-à-vis du secteur libéral en révélant, affirmant, et en favorisant la pérennisation de caractères propres aux communautés hospitalo-universitaires. On reconnaît donc ici combien la mise en acte de la transmission d'un patrimoine culturel demeure l'un des attributs majeurs du Pouvoir ; y compris pour ce qui concerne le patrimoine culturel immatériel.

Ce rôle décisif joué par les Directions Générales dans la mise en œuvre de la démarche PCI, et ce, dans les deux CHU qui participent aujourd'hui à l'inventaire, pourrait laisser croire à une approche contradictoire vis-à-vis d'une convention Unesco prescrivant des démarches ascendantes. Pour autant, on objectera que l'initiative est bien venue d'une délégation culturelle dont le rôle primordial, du fait de son immersion dans la communauté, fut d'avoir perçu qu'une démarche patrimoniale pouvait répondre à un désir latent chez de nombreux agents hospitaliers. En ce sens, la délégation aurait agi « par délégation » en formulant verbalement ce que les agents, totalement happés par les activités quotidiennes de leur service, n'étaient pas en mesure d'exprimer.

Il ressort de ces remarques le fait qu'une démarche ascendante, parfaitement en phase avec l'esprit de la convention Unesco de 2003, peut se révéler masquée par des processus décisionnels institutionnels donnant le sentiment d'une initiative hiérarchique descendante. Et cette figure s'est observée aussi bien à Rouen qu'à Angers. Pour autant, aurait-il pu en être autrement au sein d'organisations aussi structurées et territorialisées que des établissements hospitalo-universitaires ? Il serait illusoire de songer qu'un collectif hors cadre eut été en capacité d'impulser une opération

concernant le patrimoine culturel immatériel en faisant fi des canaux décisionnels de son institution. Du reste, ces cheminements formels ont-ils au moins le mérite de la clarté ; à la différence de communautés moins hiérarchisées où les clefs du pouvoir sont plus difficiles à identifier.

Au final, il nous semble pertinent de définir la place occupée par la communauté dans ce dispositif d'inventaire comme étant celle d'une communauté accompagnée dans son ascendance. Elle est d'abord accompagnée par sa délégation culturelle qui capte et qui traduit un désir latent ; cette délégation culturelle se faisant ensuite accompagner par un chercheur épaulé par un comité scientifique prenant la recherche en charge en partenariat avec ses demandeurs. Chaque fois, cette élévation s'appuie sur des cadres territoriaux porteurs (car in fine, ce sont ces territoires qui secrètent la ressource patrimoniale) : il s'agit des établissements hospitaliers (ainsi que les sous-territoires au sein d'un établissement) ; mais aussi l'Etat Français qui met en œuvre l'inventaire à l'échelle de la nation. On remarque ainsi un jeu d'échelle tirant du local vers le plus global.

Formation du corpus des personnes rencontrées

Cet inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalo-universitaire est fondé sur une approche participative impliquant étroitement les membres de la communauté hospitalière. On ne saurait donc à proprement parler de « construire » un panel » puisque, compte tenu de l'esprit de la démarche, cette action ne saurait être maîtrisée par le chercheur qui prend en charge l'étude. En réalité, afin d'éviter l'exclusion de quiconque sur des critères de choix qui pourraient être liés à des arbitrages extérieurs au souhait des participants, ce panel s'est donc formé et non construit. C'est-à-dire qu'il s'est structuré au grès des volontaires qui se sont déclarés intéressés pour apporter leur contribution. Ils avaient été préalablement informés et invités à le faire par un appel à témoignages largement diffusé dans les services via différents moyens (intranet, affichage, flyers, contact direct). Il s'agissait en effet de pénétrer en profondeur les hôpitaux afin de rencontrer, dans les limites du temps accordable à l'enquête, une plus grande diversité possible de métiers hospitaliers.

Deux campagnes de recueil d'entretiens ont été menées à Rouen en février et juin 2013. Pour le moment, tenant compte des limites budgétaires allouées à la recherche, une campagne unique a été conduite en juin 2014 au CHU d'Angers dans le cadre de l'inventaire du PCI coordonné par le ministère de la culture. Elle s'achève au moment où est rédigé ce rapport d'étape.

Pour les deux CHU, les campagnes de recueil ont pris la forme d'entretiens semi-directifs qui furent majoritairement individuels, parfois (rarement) collectifs quand des hospitaliers demandaient à être interrogés ensemble. Quoiqu'il en soit, afin que ceux-ci puissent déposer leur récit sans se voir imposer de thèmes ni de catégories, les entretiens n'ont pas été réalisés sur la base de grilles préconstruites. Chaque rencontre a visé un accompagnement le plus fidèle au témoignage que désirait livrer le professionnel sur l'exercice de son métier et son vécu de l'hôpital ; non sans que le projet, son cadre et ses enjeux lui aient été bien sûr préalablement rappelés et précisés.

Le nombre d'entretiens réalisés sur les CHU de Rouen et Angers s'élève à 113 pour une durée totale d'environ 112h d'enregistrement. Sur le CHU de Rouen, 82 entretiens pour 83 heures

d'enregistrement ont été menés (en février et mai 2013) ; puis sur le CHU d'Angers, 31 entretiens (campagne de 4 semaines en juin-début-juillet 2014) pour près de 30h d'enregistrement.

Voici la structure du panel des personnes rencontrées :

Cette structure témoigne d'une diversité des domaines, champs disciplinaires, professions et responsabilités approchées durant cette enquête. Cependant on peut aussi remarquer une inégale couverture du territoire hospitalier, indissociable d'une mobilisation très variable des personnels hospitaliers lors de la diffusion des appels à témoignages. Certains services, tels que par exemple les Urgences, la pédiatrie et la gériatrie, ont ainsi fortement répondu aux appels. Tandis que d'autres, pour des raisons complexes à déterminer, se sont montrés plus discrets. Il en résulte un panel dont les déséquilibres pourront peut-être s'estomper dans le temps, si de nouvelles campagnes de recueil devaient être engagées (ainsi que cela semblerait déjà se dessiner à Rouen et Angers).

Domaines / Champs disciplinaires	Professions - Responsabilités
Gynécologie – obstétrique	<ul style="list-style-type: none"> - Chirurgien – Chef de service et de pôle - Chirurgien – Chef de clinique - Médecin - Cadre de santé
Pédiatrie / Oncologie pédiatrique	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service - Médecin - Médecin psychiatrie de l'enfant - Technicien en électro-encéphalogramme - Cadre de proximité - Secrétaire médicale - Professeur des écoles
Réanimation chirurgicale	<ul style="list-style-type: none"> - Aide-soignante
Réanimation médicale	<ul style="list-style-type: none"> - Cadre de santé - Aide-soignante
Médecine du travail	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service
Urgences	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service - Médecin - Infirmière - Aide-soignante - Cadre supérieure de santé - Assistante d'accueil des familles

Cardiologie	<ul style="list-style-type: none"> - Chirurgien – Chef de service - Chirurgien - Aide-soignante
Dermatologie	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service
O.R.L.	<ul style="list-style-type: none"> - Cadre supérieur de santé - Secrétaire médicale
Neurologie - Neurochirurgie	<ul style="list-style-type: none"> - Infirmière - Orthophoniste
Pneumologie	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service - Cadre de santé
Stomatologie	<ul style="list-style-type: none"> - Secrétaire médicale
Rhumatologie	<ul style="list-style-type: none"> - Infirmière (service de nuit) - Cadre de santé
Biologie médicale – Hématologie	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service - Médecin
Maladies tropicales / VIH-SIDA	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin – Chef de service - Infirmière - Aide-soignante - Coordinatrice du COREVIH de Haute-Normandie
Addictologie	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin (alcoologie) - Médecin (tabacologie)
Gériatrie	<ul style="list-style-type: none"> - Médecin - Infirmière - Aide-soignante - Animateur - Cadre supérieure de santé - Cadre de santé – Faisant fonction
Soins de suite – longue durée	<ul style="list-style-type: none"> - Aide-soignante - Cadre de santé
Service de nuit	<ul style="list-style-type: none"> - Infirmière - Cadre de santé

Soins palliatifs	- Infirmière
Traitement de la douleur	- Infirmière
Coordination des greffes	- Infirmière
Recherche et enseignement	- Ancien doyen de faculté de médecine - Professeur en médecine - Professeur en chirurgie - Ingénieur de recherche - Chef de projet en recherche clinique
Hygiène	- Infirmière hygiéniste - Cadre de santé, service de stérilisation - Agent de stérilisation
Transport sanitaire	- Cadre responsable des transports sanitaires - Ambulancier
Ergothérapie	- Ergothérapeute
Psychologie	- Psychologue du personnel
Assistance sociale	- Assistante sociale du personnel
Communauté religieuse	- Infirmière religieuse
Administration générale	- Directeur général adjoint - Directeur d'hôpital - Directeur des investissements - Secrétaire – Assistante du Directeur Général - Cadre, droit du patient/protection des usagers - Médiateur médical - Délégué au Développement durable - Délégué culturel - Webmaster - Documentaliste administrative - Agent de gestion de la paye - Standardiste

	<ul style="list-style-type: none"> - Responsable de l'espace d'accueil clientèle - Agent d'accueil de la clientèle - Assistante codeuse
Enseignement paramédical	<ul style="list-style-type: none"> - Directrice de l'IFSI - Infirmière formatrice
Services techniques	<ul style="list-style-type: none"> - Jardinier - Responsable informatique - Technicien informatique - Agent de la blanchisserie - Agent de la menuiserie - Responsable des livraisons - Responsable de la sûreté - Responsable de sécurité

La réalisation d'une fiche d'inventaire est toujours un exercice difficile. En effet, il s'agit d'arriver à y présenter des pratiques complexes d'une façon à la fois concise, sobre, simple et lisible par un plus large public possible. Elle expose directement des résultats de recherche, tout en étant conçue comme un document appropriable par le plus grand nombre : autant par la communauté concernée qui a œuvré à sa réalisation et désire s'y reconnaître, que par tous ceux qui, à l'extérieur de cette communauté, s'intéressent au patrimoine culturel immatériel.

À maints égards, l'équilibre entre ces polarités n'est pas aisé à trouver. En effet, indissociable du résumé d'une enquête à caractère scientifique, un récit conceptuel ne saurait être forcément compatible avec une lecture accessible à un large public. Mais d'un autre côté, un récit trop simplifié ferait perdre aux pratiques certaines des significations extraordinaires qui s'attachent à leur intérêt patrimonial. De même, des éléments du langage courant utilisés par le chercheur peuvent être des freins à une juste compréhension du texte : des termes et des expressions tels que « le religieux » ou le « divin » peuvent être diversement interprétés dès lors qu'ils n'ont pas été suffisamment et clairement introduits et explicités. Cela semble tout particulièrement vrai en milieu hospitalier où les références au religieux se révèlent parfois très clivantes.

Face à enjeux, et tenant compte du contexte et des complexités propres au terrain hospitalier, voici les différentes solutions qui ont été adoptées pour formaliser cette fiche :

Faire coexister les témoignages collectés avec les résultats de la recherche

- Les propos ont été organisés de telle sorte qu'il soit possible de repérer une continuité entre les témoignages des professionnels, les pratiques qu'ils décrivent et le travail du chercheur qui identifie les significations de ces pratiques à partir des témoignages. C'est effectivement en

identifiant ces significations que l'on accède à l'immatérialité patrimoniale ; non en s'arrêtant à une description exclusive des pratiques. Cela apparaît d'autant plus judicieux en milieu hospitalier où les systèmes de pratiques sont en évolution permanente.

En accord avec cette démarche, cette fiche d'inventaire du PCI est marquée par l'alternance d'extraits (audio comme transcrits) de témoignages des professionnels hospitaliers avec des parties dédiées à l'analyse des récits collectés durant l'enquête. Ainsi, peut-on remarquer des niveaux d'écriture forts différents : depuis les transcriptions des paroles des hospitaliers, immédiatement accessibles, jusqu'à des analyses qui mettent en lumière leurs significations secondes. C'est alors que peuvent être introduites des notions plus complexes.

L'usage d'un champ conceptuel cohérent avec les données du terrain

- Les notions utilisées dans cette recherche sont issues de l'ethnologie et de la géographie sociale (phénoménologique). Elles découlent avant tout de la puissante dimension spatiale et territoriale de l'expérience hospitalière que nous a révélée l'enquête préliminaire au CHU de Rouen et qui fut confirmée lors de l'extension de la recherche à Angers. Parmi ces notions, la territorialité apparaît comme le principal pilier de la grille interprétative de cet inventaire du PCI. Elle traduit effectivement combien la prise en charge des patients par des communautés hospitalières s'avère intimement liée à des manifestations territoriales parfois inconscientes mais néanmoins très opérantes ; depuis les corps des patients vers ceux des soignants, des équipes de soignants jusqu'au « corps hospitalier », vers la globalité et au-delà...

Cette notion de territorialité, qui ouvre vers le global, montre une mise relation des patients avec la communauté hospitalière ainsi qu'avec un ordre du Monde tirant vers l'Universel, prend en compte le rapport qu'entretiennent des pratiques hospitalières avec le religieux et le divin ; y compris dans le domaine universitaire où la Recherche ne saurait être dissociée d'une quête de lois universelles. La notion de territorialité permet ainsi d'interroger le rapport que semble continuer de cultiver de nos jours le pouvoir territorialisé (exprimant un « pouvoir sur les corps ») avec un pouvoir « céleste » au sujet de la guérison - libération des Hommes de leurs pathologies. Certaines pratiques hospitalières relèveraient alors en partie de croyances et de pratiques rituelles/culturelles, aux racines anciennes, qui continueraient d'opérer en épousant avec subtilité la modernité de la médecine scientifique.

Cette orientation scientifique de la fiche d'inventaire explique la raison pour laquelle l'une de ses premières parties met en regard certains traits de la géographie hospitalière avec la symbolique du pouvoir de guérir auquel était rattaché l'exercice du pouvoir souverain dans la France d'Ancien Régime. Par cette démarche, on perçoit combien certains territoires hospitalo-universitaires paraissent perpétuer, en la signifiant spatialement, l'ancestrale croyance des rois thaumaturges qui libéraient leurs sujets des maux qui les étreignent. Ces établissements sont encore intimement liés à l'expression du pouvoir de l'État.

Ces remarques indiquent combien cette étude d'inventaire du PCI cherche constamment à éprouver les liens entre des pratiques relevant d'un patrimoine culturel immatériel et les cadres spatiaux et territoriaux où elles s'exercent et trouvent leur sens. C'est pourquoi, au fil du texte, les

significations des pratiques étudiées ont été schématisées à travers des croquis fournissant chaque fois une représentation spatialisée des résultats de l'enquête.

La prise en compte de la diversité et de l'évolutivité des pratiques hospitalières

La diversité des professions exercées dans les hôpitaux rend utopique toute velléité d'exhaustivité de cet inventaire. Si on ajoute à cette diversité l'évolutivité des métiers (dont certains peuvent d'ailleurs également se développer ou disparaître), on devine que l'étude du patrimoine culturel immatériel hospitalier ne peut accorder une importance excessive à des descriptions de pratiques car celles-ci se transforment toujours. Il s'agit donc avant tout d'identifier des schémas permanents, des systèmes symboliques stables, qui pourraient ne pas varier malgré l'évolutivité des métiers ; mais surtout, qui participeraient de la vitalité des communautés hospitalières dans la mesure où leurs pratiques se transformeraient aussi pour exprimer et transmettre des principes majeurs présidant à leurs activités de soins.

Compte tenu du caractère ponctuel de la mise en œuvre de cette recherche, il est clair que même si l'évolutivité des pratiques hospitalières fut prise en compte en tant que réalité, elle ne peut y avoir été explorée. Pour se faire, des mises en perspective historiques seraient nécessaires. Et si l'on souhaitait rester dans le cadre d'une investigation du patrimoine culturel immatériel, et donc se centrer sur l'approche des pratiques contemporaines, il importerait de pouvoir enrichir au fil du temps ce travail de nouvelles contributions.

Ces observations signifient que la fiche d'inventaire ne saurait être appréhendée comme une production figée et terminée. À l'image des phénomènes qu'elle met en lumière, elle se doit être vivante en étant capable d'autoriser un suivi dans le temps long des manifestations étudiées. Car, de fait, c'est aussi en analysant les transformations et les résiliences que l'on accède au patrimoine culturel immatériel. En outre, en tant que cadre et instrument de la recherche, une fiche évolutive devrait permettre de prendre la mesure de la pertinence des grilles interprétatives successivement élaborées par les chercheurs contributeurs.

Il apparaît judicieux qu'un traitement comparable soit réservé en vue d'une prise en compte de la diversité des manifestations à l'œuvre dans les territoires hospitaliers. Etroitement liée à la multitude des professions et des spécialités exercées dans ces établissements, cette diversité traduit en effet une grande richesse patrimoniale des communautés hospitalières qu'aucune enquête ponctuelle ne saurait prétendre révéler dans sa totalité.

Contredisant sur ce point le principe de la « représentativité », l'inventaire du PCI hospitalier devrait pouvoir intégrer la plus grande diversité possible de manifestations. On considère en effet que chacune n'est que la partie d'un édifice patrimonial beaucoup plus vaste ; et c'est d'ailleurs pourquoi la présente fiche d'inventaire fut structurée en « modules » chaque fois dédiés à la description et à l'interprétation d'une manifestation spécifique. Ainsi, au gré de nouvelles contributions dans les prochains mois et les années à venir, l'ajout de nouveaux « modules » pourrait progressivement permettre de dessiner les contours toujours plus fins et précis d'une vaste et riche structure patrimoniale ; à la manière d'une lente reconstitution d'un « génome culturel immatériel » des communautés hospitalières Françaises.

À l'heure présente, cinq modules ont été réalisés afin d'être livrés à l'échéance de décembre 2014. Cinq autres modules devraient venir s'ajouter d'ici mars 2015. La poursuite de cette dynamique ne demeurera ensuite possible que dans la mesure où se renouvelleront les soutiens institutionnels ; avec en premier chef celui d'établissements hospitaliers.

La participation de la communauté à la conception de la fiche d'inventaire

La participation de la communauté est un principe fondamental de toute démarche portée vers la connaissance et la valorisation du patrimoine culturel immatériel, et la réalisation de cet inventaire est restée fidèle à ce principe. Néanmoins, les hospitaliers participants n'ont pas été les concepteurs de la fiche d'inventaire : ils ont souhaité confier au chercheur le soin de l'expertise et de la rédaction des résultats de l'enquête. Ainsi, le chercheur est-il devenu le producteur et le médiateur d'une nouvelle connaissance de la communauté, autant pour elle-même que pour ceux qui lui sont extérieurs. Dans ce schéma, les délégations culturelles des CHU de Rouen et d'Angers ont joué un rôle central dans la mise en relation de l'expert avec les institutions et les membres de leur communauté hospitalo-universitaire.

Cette approche déployée à Rouen et Angers s'est avérée en adéquation et la plus réaliste par rapport aux spécificités et aux contraintes du terrain hospitalier. Cependant, bien que la conception de cette fiche ait été entièrement confiée à un expert, il est resté fondamental que le contenu comporte une adhésion pleine et entière sur deux plans essentiels :

- L'adhésion scientifique : Les différents modules de la fiche d'inventaire ont été systématiquement soumis à la relecture d'un comité scientifique de l'inventaire composé de deux ethnologues et d'un géographe.
- L'adhésion de la communauté : Les modules de la fiche d'inventaire ont été relus par les témoins concernés et toujours soumis à leur approbation. Après relecture, il s'avère que les modifications envisagées concernent uniquement certains encadrés de transcription à travers des demandes de toilettage esthétique du langage parlé-écrit (sur la forme, et non sur le fond). Il fut alors été proposé aux témoins de procéder eux-mêmes aux modifications de ces encadrés, sans toucher aux mots utilisés ni au sens des phrases.

C.2. Fiche d'inventaire du patrimoine culturel immatériel hospitalier

Désignation(s) de la manifestation :

Le patrimoine culturel immatériel des communautés hospitalo-universitaires ;
Sauvegarder l'humanité des soins en territoire hospitalier public

Identification sommaire :

Les hôpitaux sont irréductibles à leurs fonctions rationnelles, palpables, mesurables et chiffrables. Ils s'organisent également autour de puissants registres symboliques et

imaginaires qui les façonnent en tant que territoires de communautés toutes entières tournées vers le soin des Autres.

Cet enjeu oriente le regard vers ce que sont les hôpitaux publics et les collectivités qu'ils abritent. C'est sous cet angle que l'opération d'inventaire du patrimoine culturel immatériel réinterroge les significations profondes des métiers exercés au sein des établissements hospitalo-universitaires.

Les récits collectés au cours de l'enquête d'inventaire, les savoir-être et savoir-faire dépeints par les praticiens, montrent alors combien les territoires hospitaliers sont des seuils, tout à la fois bornes et passages, où se révèlent sans cesse éprouvées les limites de l'existence Humaine.

Communauté(s) participante(s) :

Centre hospitalier universitaire d'Angers (CHU d'Angers)
Centre hospitalier universitaire de Rouen (CHU-Hôpitaux de Rouen)

Données techniques de la fiche d'inventaire :

Enquêteur-chercheur : Yann LEBORGNE

Organisme : Centre Régional de Culture Ethnologique et Technique (CRÉCET) de Basse-Normandie – Succédant au partenariat entre le CHU de Rouen et l'Office du Patrimoine Culturel Immatériel (OPCI) en 2012-2013

Coordination de l'investigation au sein des communautés : Denis LUCAS et Caroline QUESSANDIER (délégation culturelle du CHU de Rouen) ; DELPHINE BELET (délégation culturelle du CHU d'Angers)

Lieux d'enquête : CHU de Rouen, CHU d'Angers

Dates(s) de l'enquête : février-mars et mai-juin 2013 (Rouen) / juin-juillet 2014 (Angers)

Date(s) de rédaction de la fiche : septembre-octobre-novembre 2014, par Yann LEBORGNE

Matériau récolté/produit durant l'enquête : Entretiens oraux (non filmés)

Volume : Deux sessions d'enquête en 2013 (Rouen), et une session en 2014 (Angers)
27h45'13" d'entretiens au CHU d'Angers ; 82h56'10" d'entretiens au CHU de Rouen

Format : MP3 (conservation des entretiens par les CHU et le CRÉCET)

Formulaires de consentement : Conservés par les CHU

Séquençage des extraits d'entretiens (fiche d'inventaire) : Martin LÉCONTE (CRÉCET)

C.3. Approche symbolique de l'espace hospitalo-universitaire

Une analyse de la façon dont les CHU sont inscrits dans une géographie symbolique semble en mesure de livrer quelques clefs permettant de saisir l'identité de ces communautés hospitalières. La relation entre un hôpital et le territoire (au sens générique)

est en effet extrêmement étroite, voire intime. Cette intimité peut être attribuable au fait qu'un territoire est une extension du corps individuel, et que celui d'une communauté est une forme de représentation corporelle d'une société qui s'unifie, affirme son existence et se différencie vis-à-vis de son extériorité.

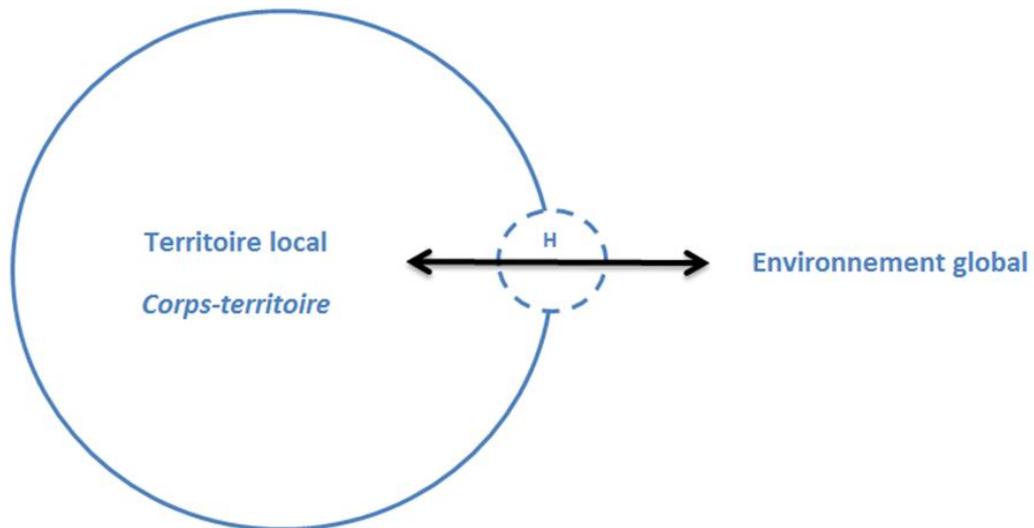
À ce propos une figure connue est celle des souverains Européens d'autrefois dont les royaumes étaient assimilés à des extensions symboliques de leur propre corps. Cette conception s'associait à une croyance en des pouvoirs thaumaturgiques notamment ritualisés à l'occasion des sacres. Derrière pareille mise en scène d'un don de guérison, il s'agissait de signifier à travers un acte d'intercession une capacité du roi à modifier le cours des choses, à émanciper ses sujets des seules évolutions naturelles. Les guérir, c'était donc se montrer en relation avec le Divin capable de guérir son territoire, d'assurer sa régénérescence et sa pérennité par-delà les aléas qui l'affectent. Il faut d'ailleurs noter que cette idée demeure de nos jours où les problèmes concernant des villes, des régions et des pays sont souvent évoqués par analogie avec des pathologies dégradant le corps de sociétés « malades ». Le pouvoir du responsable politique se mesure aussi à l'aune de sa capacité à libérer un territoire des maux qui le perturbent et qui menacent son existence.

Il est important de souligner que la fonction symbolique du thaumaturge surgit de la position singulière qu'il occupe entre ; d'une part, la puissance globale d'ordre universel (le divin), et d'autre part le territoire, extension de lui-même et circonscrit dans ses limites. C'est-à-dire que le pouvoir de guérison apparaît indissociable d'une localisation de seuil entre intériorité et extériorité. On retrouve cette idée à travers les pathologies qu'avaient compétences à guérir les souverains : il s'agissait en effet de maladies affectant la peau, telles les écrouelles, que devaient conduire à effacer un toucher du roi sur les plaies assorti d'un signe de croix et d'une formule « Le roi te touche, que Dieu te guérisse ». Or, précisément, la peau est bien l'organe faisant seuil entre l'extériorité et l'intériorité du territoire corporel. De même il est intéressant de rappeler que ce rituel se voyait tout particulièrement mis en scène lors des sacres ; c'est-à-dire au cours de l'évènement qui célébrait le seuil d'un règne, le début de l'autorité sacrée d'un prince sur son royaume.

On mesure d'après ces remarques combien le pouvoir thaumaturgique (étym., faire des miracles), où Dieu opère par l'intermédiaire du souverain, se place au point de contact du céleste (divin, lumière du ciel) avec le corps-territoire. Or, l'association du divin et de la territorialité se révèle aussi dans l'agencement spatial historique des hôpitaux et des anciens hospices. À Rouen et à Angers (mais cela vaut autant pour de nombreux autres établissements) des chapelles et églises furent autrefois édifiées aux emplacements correspondant au point de symétrie de leurs plans architecturaux. À Angers, il s'agit de la chapelle Sainte-Marie. Concernant Rouen, l'hôpital Charles Nicolle est coiffé par l'ancienne chapelle de l'Hospice, tout comme l'église Sainte-Madeleine s'associe à l'ancien Hôtel-Dieu dont l'aile sud abritait les chirurgiens. Soulignons que ce pavillon des chirurgiens dans un Hôtel-Dieu devenu Préfecture réaffirme aussi une étroite articulation du divin, de la territorialité et du caractère opératoire liée au toucher du souverain thaumaturge. Son incarnation spatiale contemporaine pourrait être alors le centre hospitalo-universitaire.

On l'a vu, Le pouvoir thaumaturgique du souverain dans son acception traditionnelle apparaît découler d'une métaphore qui lie le corps au territoire. En tant qu'intercession, Il implique symboliquement le transfert d'une demande depuis un corps-territoire vers le divin, via le roi faisant office de seuil avec l'extériorité. Puis, un mouvement de retour

s'opère depuis le divin vers le corps-territoire, via le toucher du thaumaturge qui entre en contact avec l'Homme malade. Ainsi, on devine que l'Homme qui guérit est en mesure d'assurer cette fonction de guérisseur du fait de sa position d'intermédiaire : celle-ci ne saurait être alors dans le corps de l'Homme malade, mais pas non plus tout à fait en dehors. Elle se situe à une place mettant en relation le dedans avec le dehors.



© Yann LEBORGNE, CRÉCET de Basse-Normandie, inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, 2014

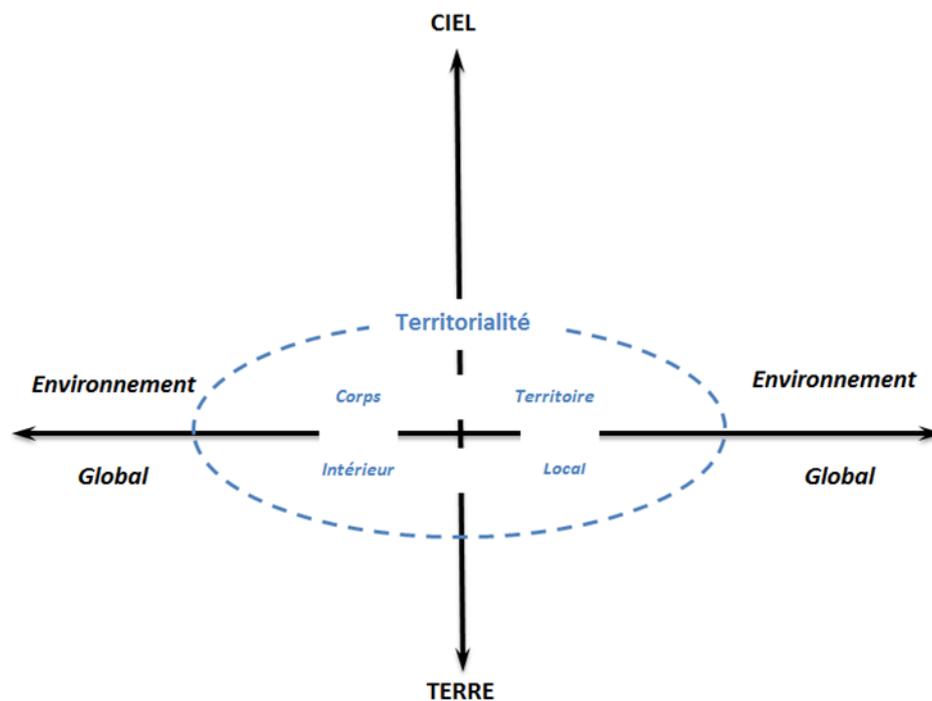
La localisation dans l'espace urbain des centres hospitaliers étudiés vérifie ce positionnement que nous venons de décrire.

À Angers, son CHU se localise en effet face à la Maine, sur la rive opposée au centre-ville, à l'interface entre l'hyper centre et le reste de l'agglomération. L'hôpital est directement relié au centre-ville via un pont le mettant en relation directe avec le quartier de l'ancienne gare St-Serge (elle-même en position de seuil), laquelle contribuait autrefois (avant 1970) à relier l'aire métropolitaine angevine avec son extériorité territoriale.

À Rouen, le site central du CHU ne se localise pas en bord de fleuve. Néanmoins situé à proximité immédiate de la voie qui ceinture la première couronne urbaine, il jouxte l'hyper-centre de Rouen et marque sa limite Est en prolongement du champ de Mars et du quartier qu'occupe le siège de la Région Haute-Normandie. À l'échelle plus fine, on retrouve d'ailleurs une même discontinuité entre l'intérieur et l'extérieur du territoire. En effet, tandis que les locaux administratifs et de soins sont localisés près du centre-ville à l'Ouest ; de l'autre côté du boulevard Gambetta sont installés le SAMU76 ainsi que la faculté de médecine et l'IFSI, c'est-à-dire des services et des formations qui marquent à l'Est une transition entre l'intérieur et l'extérieur du domaine hospitalier.

D'après ces premières observations, il semble que la spatialité des hôpitaux étudiés puisse être abordée à partir de deux grands axes symboliques fondamentaux. Un axe vertical reliant la terre au ciel traduit d'abord la territorialité (liée au pouvoir des Hommes à guérir) en vue d'une libération (des corps). On retrouve ici la notion d'intercession, mais également l'idée d'une tension entre le pouvoir terrestre (celui des Hommes) et la dimension divine (qui leur échappe mais qu'ils cherchent à capter). Quant au second axe, horizontal, il renvoie à un gradient allant depuis le cœur, c'est-à-dire l'intériorité, vers la périphérie et les

extériorités corporelles et territoriales. Ainsi, les hôpitaux universitaires s'assimileraient à des portes qui, dans une finalité libératrice et régénératrice de vie, relieraient les Hommes et leurs communautés à des univers radicalement différents.



© Yann LEBORGNE, CRÉCET de Basse-Normandie, inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, 2014

L'articulation du pouvoir terrestre avec le pouvoir céleste pose bien sûr question concernant nos hôpitaux contemporains ; quand bien même les chapelles et les églises y demeurent existantes ; et compte tenu de l'effacement des présences et pratiques religieuses traditionnelles. À ce sujet, sans être en contradiction avec l'idée selon laquelle le signifié spirituel associé aux édifices religieux révélerait d'une importance majeure sur le plan symbolique pour des territoires hospitaliers très liés aux dimensions organiques de l'être humain, on peut penser que ces références sont en partie l'héritage d'un très lointain passé où les guérisons étaient surtout attribuées à une manifestation de Dieu ; et où elles relevaient de miracles. Les médecins étaient alors des guérisseurs.

Or, dans le contexte actuel, les croyances en une force surnaturelle qui opèrerait sur les malades, et plus globalement les relations explicites au divin, sont écartées des centres Hospitalo-universitaires car leurs protocoles obéissent aux avancées de la Recherche. C'est à ce titre que la référence à Dieu, qui rappelle en outre la présence de communautés infirmières religieuses à des époques plus récentes, est rejetée par les hospitaliers. Leurs pratiques auraient aujourd'hui rompu avec l'intercession et l'intervention d'une puissance d'ordre céleste ; évocatrices d'un temps où les Hommes étaient moins capables de faire face aux pathologies qui les affectent.

Pour autant, on peut aussi se demander dans quelle mesure la recherche scientifique, placée au cœur des missions de toute communauté hospitalo-universitaire, n'aurait pas succédé à cette relation traditionnelle qui unissait jusqu'ici l'Homme-qui-guérit aux forces de l'univers. Cette idée semble intéressante si on admet que les sciences médicales se veulent accéder à une compréhension des lois régissant le monde du vivant afin de mieux pouvoir

soigner et guérir les Hommes. Ces Hommes dont les corps eux-mêmes obéissent à des règles biologiques, en grande partie méconnues, qui poussent inévitablement à se questionner sur le profond mystère de leur existence.

Même si ce phénomène s'exprime bien-sûr d'une façon fort différente d'autrefois, on devine à travers ces remarques combien l'hôpital universitaire d'aujourd'hui apparaît continuer de relier les pouvoirs de la terre et du ciel. Les actes chirurgicaux, médicaux et paramédicaux concrets semblent difficilement dissociables d'une quête des forces qui régissent l'univers, dont la progressive maîtrise par les hospitaliers doit permettre aux Êtres humains de se mieux se soigner et d'accroître peu à peu leur pouvoir de guérison. En outre, les CHU sont aussi des lieux où ce pouvoir de soigner et de guérir rencontre un pouvoir administratif, émanation d'une souveraineté terrestre.

Ce registre symbolique participe de comprendre pourquoi les hôpitaux universitaires français sont rattachés à des capitales régionales ou infrarégionales : Angers pour l'Anjou, Rouen pour la Haute-Normandie, etc...de même qu'ils sont reliés à une territorialité nationale et développent des relations internationales. Les pratiques hospitalières ne sauraient demeurer circonscrites dans des frontières : elles tirent vers l'extérieur, l'Autre, vers une universalité des soins. Visant à libérer les Hommes des souffrances de leur corps-territoire, elles sont vouées à se déterritorialiser.

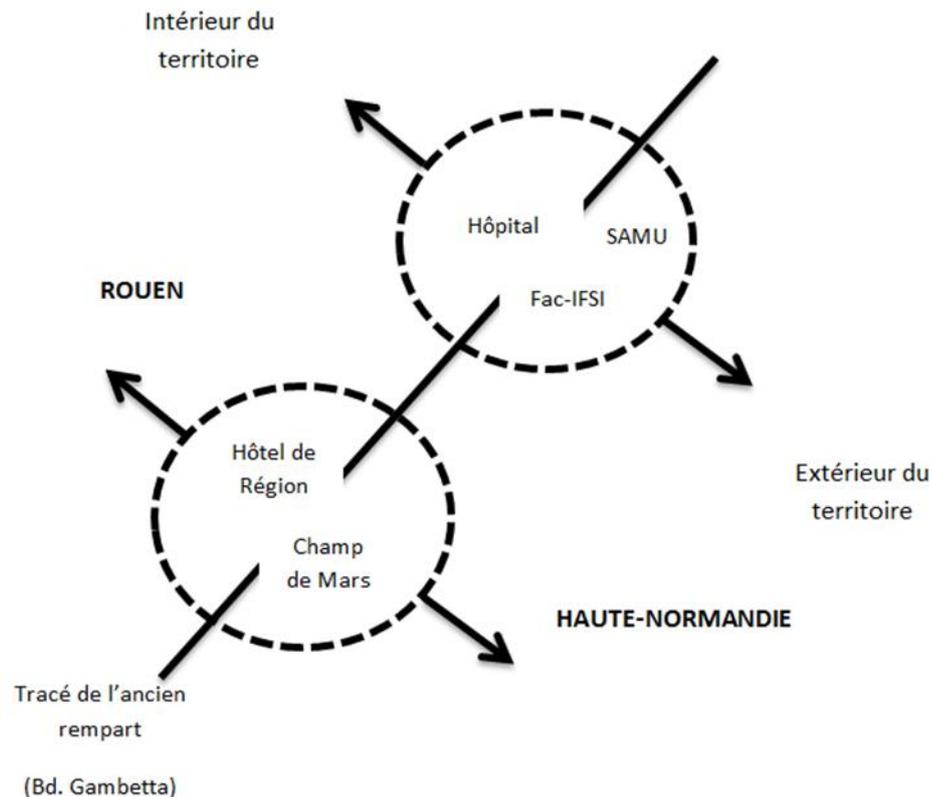
Le parallèle entre la ville-capitale et l'hôpital universitaire doit être ainsi affirmé. En effet, si la ville et l'hôpital traduisent tous deux une matérialité territoriale et corporelle, les dimensions « capitale » et « universitaire » ouvrent vers le global et l'universel. Dans ce schéma, inclus dans une perspective territoriale totale, les CHU ambitionnent d'assurer le soin de chacun faisant partie de la communauté des Hommes. Il s'agit alors d'un « soin pour tous » ; lequel contient non seulement la notion d'accueil mais aussi celle d'assemblée du peuple : c'est-à-dire l'ecclésià (l'église).

À ce sujet, il paraît intéressant de souligner combien le site où sont installés les principaux services du CHU d'Angers vérifie cette configuration. Développé autour de l'ancien hospice Sainte-Marie (lui-même issu de l'union de trois institutions hospitalières angevines au début du XIX^{ème} siècle), cet ensemble s'est développé à partir d'un « acropole » formé par la chapelle Sainte-Marie, laquelle domine ostensiblement la vallée de la Maine en contrebas. Si l'on ajoute que sur l'autre berge s'élève le château d'Angers à quelques centaines de mètres au sud, alors il est possible d'observer que les deux formes symboliques du pouvoir céleste et terrestre se correspondent parfaitement de part et d'autre du cours d'eau qu'enjambe la capitale Angevine.

Bien que le schéma soit différent à Rouen, il présente quelques similitudes intéressantes. Le complexe hospitalier central du CHU s'est en effet développé à partir de l'hôpital Charles Nicolle, de part et d'autre du boulevard Gambetta qui coïncide avec l'ancien tracé des fortifications de la ville. À l'Est, la partie extérieure comprend des services qui, on l'a vu, assurent une transition avec l'extériorité du territoire. Ils soulignent donc une position de seuil. Mais surtout, il s'agit de remarquer que cette situation répond à la localisation, plus au sud, le long du même axe, de l'hôtel de Région qui fait face au champ de Mars. Ces éléments évoquent une double symbolique d'enceinte et d'ouverture d'un site qui accueille ; mais ils signifient aussi la guerre et le combat. Or justement, l'hôpital est un siège des luttes que livrent les Hommes contre les maladies et les pathologies qui les dégradent et menacent leur existence : il est à la fois un bastion et un champ de bataille.

Les croquis exposés ci-après proposent une représentation cartographique des phénomènes qui viennent d'être évoqués, respectivement pour Rouen puis Angers.

Dans les deux cas, on perçoit combien les sites centraux de ces CHU sont inscrits dans une symbolique urbaine indissociable de l'autorité exercée sur des territoires : l'image de l'enceinte qui abrite et unifie l'assemblée des Hommes se conjugue avec celle du combat, de la brèche et d'une ouverture libératrices qui mettent au contact leur monde intérieur avec l'extérieur.



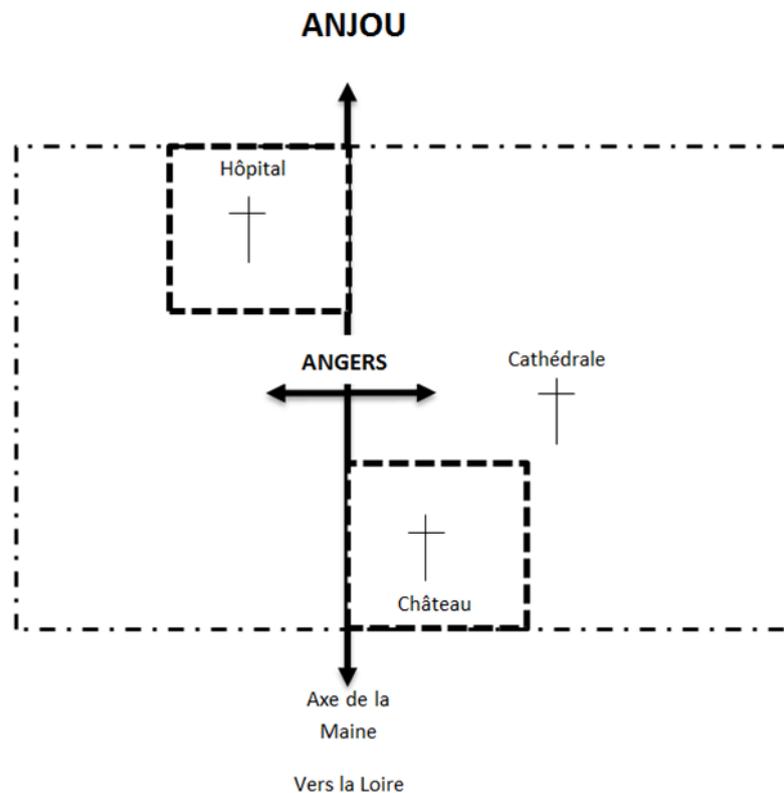
© Yann LEBORGNE, CRÉCET de Basse-Normandie, inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, 2014

Ci-dessus Rouen, et ci-après Angers :

À Rouen, la configuration traduit un déploiement symbolique du pouvoir hospitalier en parallèle de l'autorité exercée par cette capitale à l'échelle de la Haute-Normandie. Il est à noter que l'ancien rempart que matérialise aujourd'hui le boulevard Gambetta se prolonge au sud vers la Seine ; fleuve au-dessus duquel Rouen elle-même fait « pont », met en contact et unifie sous son autorité l'ensemble régional Haut-Normand.

La traduction d'un pouvoir unificateur est tout aussi présente à Angers où le site central du CHU apparaît impliqué dans l'expression symbolique de l'autorité de la capitale de l'Anjou. Et comme à Rouen, les pouvoirs médicaux et territoriaux se dévoilent parallèles ; ou, plus exactement, ils se révèlent symétriques. À Angers, l'enceinte hospitalière au cœur de laquelle domine et pointe vers le ciel la chapelle Sainte-Marie (le culte marial est un culte unificateur) répond très clairement à l'imposante enceinte du château d'Angers qui abrite la chapelle Saint-Laud.

On reconnaît ici l'articulation de l'enceinte et de l'ouverture, mais aussi l'association du terrestre et du céleste, où le pouvoir se lie à une capacité à libérer les Hommes de leurs souffrances.



© Yann LEBORGNE, CRÉCET de Basse-Normandie, inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, 2014

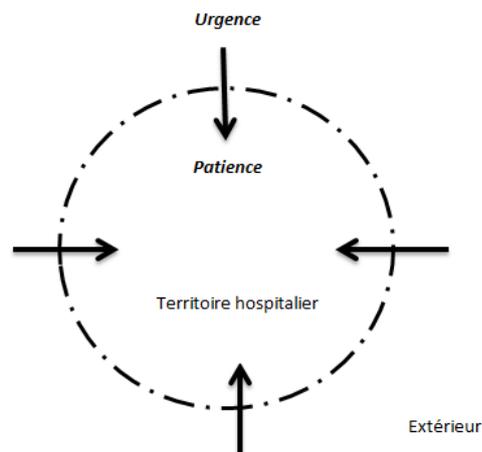
C.4. Exemple de fiche d'inventaire du « PCI » hospitalier (2014)

Des portes du territoire hospitalo-universitaire : les Urgences et le SMUR

Si l'hôpital universitaire est un territoire, les Urgences en sont l'une des portes principales. Il faut dire qu'elles accueillent, font parfois accéder aux unités spécialisées, et jusqu'aux blocs opératoires, des sujets que leurs souffrances ont poussé à venir consulter. On retrouve-là le sens étymologique : « urgere » (latin) signifie « presser » ; un mot lui-même dérivé de l'indo-européen où Orco est une divinité infernale liée à la mort, tout en renvoyant au fait d'être dévoré. Au CHU, c'est parce qu'ils sont poussés par des symptômes qui les oppressent et les terrorisent que les sujets (souvent avec leurs proches) affluent vers les Urgences. Entrant dans l'enceinte hospitalière, ils aspirent à être ainsi rapidement libérés de la pathologie qui les menace.

Cette pression exercée sur le service des Urgences, et donc sur l'Hôpital universitaire, est très forte. Elle s'accompagne régulièrement dans ce service de tensions qui traduisent non seulement l'angoisse et l'inquiétude des nombreux sujets en proie à leur souffrance, mais aussi une résistance propre du territoire hospitalier dont le fonctionnement oblige à un temps d'attente. Ainsi induite par cette pénétration des malades dans l'enceinte

hospitalière, la transformation de l'urgence en une patience génère une violence plus ou moins manifeste dirigée vers le corps soignant.



© Yann LEBORGNE, CRÉCET de Basse-Normandie, inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, 2014

Il est clair que la conception de l'urgence est tout à fait relative à la position occupée. Chez le malade, elle apparaît inévitablement égocentrée. L'urgence se manifeste par une primauté du Moi où le sujet va chercher à imposer sa présence au corps médical. Or, pour le corps médical, l'urgence nécessite au contraire un tri des arrivants réalisé selon des critères de gravité. C'est ainsi que les prises en charge supposent un renversement de pouvoir symbolique où chaque arrivant de l'extérieur n'est plus en mesure de s'imposer dans le territoire hospitalier. Toutes les situations individuelles y sont en effet relativisées, réinscrites dans une œuvre collective globale, plus grande.

L'esprit qui anime cette œuvre est tout particulièrement perceptible lorsque des urgentistes du SMUR sont amenés à intervenir à l'extérieur de l'hôpital en cas d'évènements critiques. L'exemple livré par le Professeur Joly (chef de service des Urgences, CHU de Rouen) en témoigne :

Extrait de témoignage n°1 :

« Si la centrale nucléaire d'à côté saute, (...) les urgentistes ont appris la contamination, la décontamination, qu'est-ce qu'on peut faire et qu'est-ce qu'on ne peut pas faire, où est-ce qu'il faut se mettre, comment monter un poste médical avancé, comment organiser les chefs de secours, comment faire le tri entre ceux qui sont foutus et ceux qui ont une chance(...) ».

Professeur Luc-Marie Joly, chef de service des Urgences adultes du CHU de Rouen

Ce tri entre « ceux qui ont une chance » et ceux dont la mort est jugée inéluctable à court terme rappelle le principe selon lequel l'effort médical est prioritairement orienté vers un combat pour la sauvegarde de la vie humaine. À ce titre la métaphore guerrière employée, proche de celle usitée pour les champs de bataille, est intéressante : elle insinue en effet que les sujets que les urgentistes s'emploient à secourir ne le sont pas seulement

parce que leur existence individuelle est très directement menacée. Ils sont pris en charge car la lutte qu'ils mènent individuellement pour rester en vie n'apparaît pas dissociable d'une bataille organisée plus vaste, plus globale, que livre la communauté des Hommes contre sa propre mort. Ainsi, les souffrants pris en charge sont appréhendés comme de véritables soldats de la vie, que tentent de sauver ces autres combattants que sont les urgentistes engagés sur ce théâtre d'opération. Entre ces guerriers la différence relève toutefois bien sûr d'un savoir médical et d'une inégale capacité et compétence à soigner.

Comme on le perçoit à travers ces remarques, le terrain des urgentistes se situe aux confins du territoire hospitalier. En tant que force projetable et « parachutable » selon les termes du Pr. Joly, il tire aussi vers l'au-delà, vers l'extériorité, partout où un combat vital peut être en jeu. Dans ce schéma, les urgentistes du SMUR s'assimilent à des hommes et des femmes qui vont chercher ceux dont l'existence est en danger, là où ils sont, pour les emmener derrière l'enceinte hospitalière où ils seront soignés. Ainsi la communauté des Hommes s'empresse-t-elle de ramener en son sein, à travers des médecins qui assurent ce transit, ses semblables en proie à l'Orcus. Ces urgentistes interviennent alors au contact d'un monde où le risque mortel peut survenir n'importe où.

Extrait de témoignage n°2 :

« L'urgentiste, sa spécificité... c'est typiquement le médecin que vous mettez au fond de la brousse, et qui va vous opérer une appendicite avec un couteau et une paille. Pour moi, c'est ma vision de l'urgentiste. (...) Quand j'étais plus jeune je rêvais de ça : d'un arrêt cardiaque dans un avion, d'un arrêt cardiaque quand j'étais en vacances au Sénégal... [De] situations extrêmes. »

Docteur Cyril Gricourt, médecin urgentiste, CHU de Rouen

Cependant la pénétration qui s'en suit derrière l'enceinte hospitalière peut s'avérer parfois problématique. Si, en arrivant de l'extérieur, les souffrants se voient soumis à l'attente ainsi qu'au renversement symbolique de leur pouvoir où leur « Moi » pressant doit s'effacer devant la relativité médicale ; les soignants qui prennent en charge ces urgences doivent aussi souvent livrer dans le même temps d'autres combats pour les faire admettre au cœur de l'hôpital universitaire.

Extrait de témoignage n°3 :

« Vous êtes aux urgences à dire : « ce patient-là (...) c'est de la cardiologie...c'est un syndrome coronarien aigu, donc il va en cardiologie ». Je dis [alors] à l'interne [en cardiologie] « tu le prends », et l'interne est en possibilité de me dire : « non, je ne le prends pas ». (...) »

[Il faut dire que l'Urgence] n'est toujours pas une spécialité au sens strict. (...)

Je suis la première génération d'urgentistes. Quand je suis arrivé, j'étais un petit médecin généraliste, interne en médecine générale. On allait au SAMU, on disait

« vas-y monte dans le camion », et on roulait ! Quelque part, c'est une médecine que ma génération a inventé.

C'est une des choses qui m'a motivé pour [rentre] à l'hôpital : c'est [parce que l'urgence est] un combat. (...) Ce combat [devait montrer] que les urgentistes ne sont pas n'importe quoi, qu'on allait s'imposer. Et je savais que c'était un combat de 30 ans.

Ce combat est [d'ailleurs] encore en route. Car actuellement, si vous interrogez les spécialistes de l'hôpital sur ce que sont les urgentistes, ils vous diront : « c'est de la merde ». (...)

Docteur Cyril Gricourt, médecin urgentiste, CHU de Rouen

Face à un praticien de plein exercice et expérimenté, un refus de prise de charge émis par un interne de spécialité (donc, par un étudiant) peut apparaître surprenant. Cependant, la fréquence de cette attitude semble trouver une explication dans une distinction qui serait traditionnellement faite entre l'intériorité et l'extériorité du territoire hospitalier universitaire ; une distinction qui traduirait une hiérarchie de valeur très négativement vécue au quotidien par les médecins urgentistes.

L'extrait d'entretien transcrit ci-dessous en témoigne :

Extrait de témoignage n°4 :

« Plus vous êtes polyvalent, plus vous le payez en terme de défaut de spécialité. Car il y a un truc terrible pour les urgentistes : c'est qu'un urgentiste en cardio, il est moins bon que le cardiologue. En pneumo, il est moins bon que le pneumologue...En orthopédie, il est moins bon que l'orthopédiste. Et on se fait prendre des leçons par l'interne (...) régulièrement, à tort ou à raison...Dès fois il a vraiment raison et j'ai vraiment tort. Et puis dès fois c'est moins clair, car il manque un peu d'expérience. Mais ils ont une suffisance parfois très pénible.

Quand on appelle un de nos collègues [interne] pour un avis sur un dossier : « écoute, il est poly-fracturé, comment tu vois les choses ? » - « Ah, il ne fallait pas le mettre comme ça ! C'est marqué dans les livres, comment tu ne le sais pas ! C'est évident ! Comment tu n'as pas appris ça ?! »...Ceux qui n'ont pas beaucoup de relationnel et de savoir-faire peuvent vite partir dans le donneur de leçon qui vous explique des trucs... Mais oui, c'est peut-être évident et peut-être que je me suis trompé, mais j'ai 50 autres patients et 200 000 trucs que je dois connaître.

Alors comme je suis PU , j'appelle son chef de service et je lui dis : « écoute, [ton interne] tu le calmes un peu car s'il me fait ça une 2ème fois...je vais lui voler dans les plumes ». Forcément, le fait d'être Professeur me permet d'accéder directement à mes collègues sans être en état « d'infériorité », entre guillemets. (...) [Car à l'hôpital] c'est Professeur versus le reste... Et quand ça se conjugue

avec un égo un peu fort, ça peut donner des gens un peu difficiles relationnellement. Mais il y en a d'autres (j'allais dire « comme moi ») qui se prennent un peu moins pour des génies. »

Professeur Luc-Marie Joly, chef de service des Urgences adultes du CHU de Rouen

Cette hiérarchie paraît d'abord procéder d'une déconsidération des compétences médicales des urgentistes, compte tenu d'une polyvalence qui les apparenterait davantage à des médecins de ville qu'à des hospitaliers spécialisés. Une telle distinction entre des généralistes et les praticiens de l'hôpital appuie une démarcation claire entre l'extérieur et l'intérieur de l'enceinte hospitalière ; mais aussi respectivement entre le global (le monde) et le local (l'individu). D'ailleurs, cette différenciation entre ex et in est renforcée du fait que la majeure partie des personnes qui sont orientées vers les Services par les urgentistes ne seraient que des patients de passage, qu'on ne voit qu'une fois et sortent rapidement ; en fait, non intégrés sur la durée dans le quotidien des soignants.

Ainsi, un double aspect semble concourir à une marginalisation des urgentistes et, partant, des malades qu'ils prennent en charge : d'une part, ces médecins ne sont pas tout à fait reconnus comme membres de la communauté hospitalière ; d'autre part, ils ne sont pas considérés comme des universitaires. Or, fort justement, c'est à ces dimensions que s'attaque le chef des Urgences : en vue de traverser la barrière que s'emploie à dresser devant lui l'interne en médecine, il rappelle son statut et autorité de « P.U. » en s'adressant directement à son collègue et patron.

À travers ces remarques, il est intéressant de mesurer combien le lieu des urgences est celui où se conjuguent des limites (aussi frontières, si l'on admet qu'il s'agit de lignes potentiellement conflictuelles) et des passages qui assurent une relation entre des mondes différents. C'est en tant que combattants pour la vie, mais en proie à l'Orcus, que les souffrants sont pris en charge par les urgentistes ; qui sont eux-mêmes des combattants, mais capables d'engager des soins « tous terrains » et ayant compétence pour accompagner ces malades dans le territoire (hospitalier) des soins. À ce titre, il n'est pas anodin que le chef des urgentistes du CHU de Rouen soit universitaire : cette position lui permet en effet de maintenir, coûte-que-coûte, un pont direct entre l'intériorité du territoire hospitalo-universitaire et l'extériorité en prise avec l'urgence. Ainsi, les médecins urgentistes ménagent une transition de l'extérieur vers l'intérieur. Cette transition s'accompagne de résistances du territoire hospitalier car elle traduit l'existence d'un filtrage. Ce filtre est une réponse à des conditions objectives : le fait de faire face à un afflux massif de souffrants, la nécessité d'un tri priorisant les prises en charge selon la gravité des pathologies, et s'assurer des possibilités d'accueil de patients dans des Services de spécialités. Cependant, bien qu'objectivement fondé, ce filtre devant l'urgence semble tout aussi indissociable d'une dimension plus symbolique : elle semble effectivement rappeler une défense face à l'Orcus menaçant, vis-à-vis duquel la communauté hospitalière se protégerait de la dévoration.

La menace première liée à cet Orcus que le service des Urgences met absolument à distance est celle de la mort. En effet, le sujet pris en charge par les médecins ne saurait être un Homme au décès inévitable : il s'agit d'un vivant luttant, pour lequel les urgentistes vont œuvrer ardemment afin de lui garantir toutes ses chances de pouvoir « s'en sortir » ; mais sans certitude car, comme le souligne le Pr. Joly : les médecins ne sont pas des « génies ».

Dans ce cas, les décès qui n'ont pu être évités s'assimilent aux pertes de combats individuellement perdus. Mais il s'agit aussi de victimes de pathologies contre lesquelles la guerre reste vive et collectivement d'actualité.

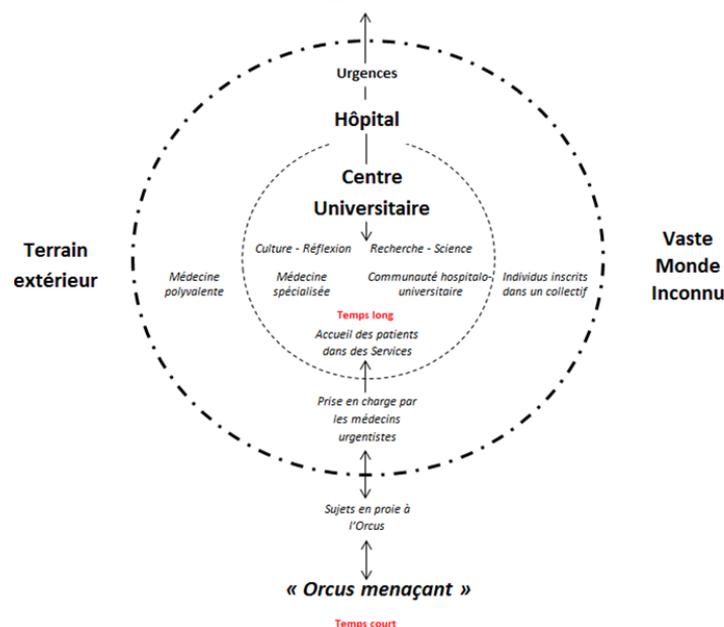
La seconde menace associable à une dévoration par l'Orcus est celle d'être débordé sous la pression des patients qui, se conjuguant la diversité des pathologies auxquelles doivent faire face les urgentistes, pousse ces derniers à la polyvalence ainsi qu'à une médecine rapide et « instinctive ». Pareille compression amoindrit les possibilités de prendre du recul pour se dégager un espace réflexif et du temps consacré à des Recherches ; ce qui caractérise au contraire la médecine spécialisée. Or, c'est vers une assimilation de ces aspects que vise justement le mouvement actuel « d'universitarisation des Urgences ». Afin de contribuer à remédier aux problèmes d'engorgement et de marginalisation de ce service vis-à-vis du territoire hospitalier, les Urgences devraient continuer à l'avenir à pénétrer progressivement vers l'intérieur et, sans la détruire, intégrer peu à peu un savoir intellectuel qui signe l'exercice d'une véritable médecine hospitalo-universitaire.

Extrait de témoignage n°5 :

« Pour faire remonter la pente aux urgences, [affectées par un fort engorgement] on a fait des dizaines de choses (...). Mais une des 1ères choses que j'ai dites, c'est : « il faut universitariser les services d'Urgences des CHU ! » (...) Mettons-y des gens qui pourront les recoller à la communauté hospitalière. (...) Donnez-leur des effectifs : il ne faut pas que 100% des praticiens aux Urgences soient en train de s'occuper des malades. Il faut qu'ils aient 20% de leur temps, comme tous les autres, pour être dans leur bureau à lire et se former. »

Professeur Luc-Marie Joly, chef de service des Urgences adultes du CHU de Rouen

Afin de mieux saisir l'analyse exposée dans cette fiche d'inventaire, voici une représentation de la position symbolique du Service des Urgences étudié :



Ce schéma reprend dans les grandes lignes la structure en deux axes qui avait été présentée dans la partie précédente concernant la géographie hospitalière.

Ici, l'axe vertical correspond à l'idée selon laquelle les sujets en proie à l'Orcus (représentation infernale, renvoyant ici à une angoissante dévoration « de l'intérieur » par une pathologie) cherchent à s'en libérer en accédant à l'hôpital, via les Urgences. L'axe vertical du bas vers le haut signifie alors une aspiration pressante à la libération d'une oppression corporelle, de l'ordre d'une domination interne, infernale, « sous-terrestre ». À travers sa prise en charge par le corps soignant, la pénétration du souffrant dans l'hôpital est ainsi susceptible de conduire vers une guérison-délivrance.

Néanmoins, en contrecoup, à l'échelle de l'hôpital, la pression intense exercée par les urgences et leur pénétration dans le territoire des soins n'est pas non plus sans élever des barrières manifestant une posture de sauvegarde face à cet afflux oppressant. Il ne s'agit pas seulement de réinscrire des individus souffrants dans une œuvre collective de soins. La prise en charge de l'urgence de l'extérieur vers l'intérieur du territoire hospitalier pousse aussi le corps médical vers la nécessité d'une pratique hyper-polyvalente, parfois « instinctive », dont l'exercice rapide est délicat à conjuguer avec la préservation d'une approche plus réflexive, hyperspécialisée, universitaire.

On perçoit ici combien le Service des Urgences n'est pas qu'un simple passage fonctionnel entre l'intérieur et l'extérieur du domaine hospitalo-universitaire. Il aménage une porte subtile entre des dimensions radicalement différentes ; telles qu'entre l'instinctif et le réflexif, l'ignorance et le savoir, le moi individuel et le nous collectif. L'un des grands enjeux sur le plan signifiant est de savoir maintenir cette ouverture afin de ne jamais sombrer devant la menace incessante d'une dévoration symbolique.

Cette menace vient des deux côtés : autant de l'extérieur, c'est-à-dire du vaste monde indifférencié qui territorialise le corps soignant en le sollicitant massivement ; que de l'intérieur où, si la communauté hospitalière était happée par une défense de ses logiques organisationnelles, elle s'emprisonnerait dans son corps-territoire.

D. « ÉVREUX, ANNEE ZERO »

Annexe méthodologique de la recherche préparatoire à l'exposition « Évreux, année zéro ».

- **L'enjeu de « faire parler » un territoire**

Il faut parfois du temps avant qu'émerge une parole autour d'un épisode traumatique. Les mots peuvent rester durablement enfouis, bloqués, tant l'évocation d'évènements douloureux implique de revivre ces expériences dont le souvenir a été refoulé. Très connu sur le plan psychique, ce phénomène s'observe également à l'échelle collective lorsque des périodes de l'Histoire sont entourées d'un étrange silence ou dépeintes sous un jour plus valorisant. Certaines occultations et la création d'un imaginaire permettent en effet de se protéger de dangereux débordements des affects négatifs.

Évreux n'y échappe pas. L'espace de la Reconstruction, indissociable du drame qui s'est joué en 1940 dans le centre-ville, et plus tard en août 1944 dans le quartier de la Madeleine, demeure jusqu'à aujourd'hui absent de l'expression identitaire locale. En fait, il a surtout servi à la production d'un récit célébrant la pérennité du territoire et sa capacité à renaître ; comme si, pour surmonter le traumatisme de la guerre et des destructions, il était important d'octroyer un sens positif à la catastrophe. D'ailleurs, la présence d'un buste du général de Gaulle sur la place de l'Hôtel de Ville participe sans doute de ce phénomène. Elle commémore le passage le 25 août 1944 sur cette place (qui porte depuis son nom) du chef de la France Libre ; seulement quelques jours après le bombardement de la Madeleine et la libération d'Évreux par les forces Alliées. En ces instants, face à l'Hôtel de Ville indemne, le paysage en ruine portait encore les stigmates de 1940.

En resituant chacun dans un ensemble tout en contribuant à sublimer la souffrance, la reconnaissance officielle de traumatismes collectifs comme celle de blessures individuelles apparaît constitutive de la résilience. Il est possible d'interpréter la visite de Charles De Gaulle en 1944 à la lumière d'un des « premiers soins » qui auraient été accordés à ce territoire meurtri. Son buste érigé entre l'Hôtel de Ville, le théâtre et les premiers édifices du centre reconstruit tendrait à perpétuer ce message jusqu'aujourd'hui. Pour autant, ces rituels pour apaiser et réunifier un corps social choqué ne devraient pas faire oublier que la population dû puiser dans ses ressources propres pour surmonter la guerre. C'est pourquoi, au-delà du roman que nous délivrent les célébrations, d'autres récits de résilience(s) seraient à chercher du côté des habitants d'Évreux ayant affronté ces épreuves. Longtemps dans le silence, il s'agirait de leur permettre enfin de s'exprimer.

- **Un appel à témoignages**

Entre la longue période durant laquelle le vécu de la seconde guerre mondiale à Évreux n'a pas été verbalisé, à moins qu'il ne le fut qu'en privé, et aujourd'hui où les derniers témoins ayant traversé cette histoire achèvent leur existence, une courte fenêtre s'ouvre en faveur de son expression. Le temps est en effet compté avant que ne subsistent plus de ces expériences que des archives en papier, de petits objets ou des récits familiaux de seconde main. Jusqu'ici aucune investigation n'avait été engagée sur la question. De ce point de vue, la présente étude s'apparente à ce que serait pour un archéologue une « fouille de sauvetage » ; si ce n'est qu'ici le terrain est fait d'Êtres auprès de qui l'on entreprend de faire rejaillir une parole et des émotions...

Cette enquête a débuté par la conception d'un « appel à témoignages » qui fut diffusé dans la presse locale à la fin du mois de janvier 2016. À certains égards, le « témoignage » pourrait apparaître inadapté à une recherche qui interroge le vécu. On s'intéresse en effet ici aux représentations, au champ symbolique et à l'imaginaire, sans être en quête d'une vérité historique attestée. Pourtant, cette formulation fut préférée à toute autre car elle introduit l'importance que revêt dans cette étude la relation que chacun entretient avec le territoire urbain. Dans le même temps, on souligne que ces expériences dépassent les dimensions proprement individuelles, personnelles et intimes. C'est là, d'ailleurs, une condition à leur patrimonialisation. Cet appel a connu un succès si l'on en juge le fait que les volontaires déclarés n'ont pas été préalablement approchés par la voie classique du réseau d'interconnaissances du « milieu patrimonial local ». Bien que certains témoins soient déjà intervenus régulièrement dans des écoles d'Évreux, ou qu'ils ont été questionnés par la presse à l'occasion de commémorations de la Libération, un cercle plus large et inédit de personnes s'est manifesté.

- **Les témoins**

Entre la mi-février et la fin du mois de mai 2016, ce sont 32 personnes qui se sont portées volontaires pour participer à cette enquête en se prêtant à l'exercice d'entretiens enregistrés et filmés. À l'exception d'un fils d'architecte de la Reconstruction vivant aujourd'hui à Paris, ces témoins avaient tous en commun d'habiter Évreux ou des localités proches. Non, d'ailleurs, qu'ils soient forcément demeurés là toute leur vie. Certains ont quitté la région quelques années avant de s'y réinstaller pour des motifs professionnels, en raison d'un attachement à la ville ou d'un rapprochement avec la famille. Au final, ils se révélaient par-là aussi porteurs d'un ancrage affectif au territoire.

Compte tenu du sujet de l'enquête, une autre particularité des témoins rencontrés a résidé dans leur âge avancé. Il s'est agi d'octogénaires et de nonagénaires (entre 80 et 95 ans) qui ont connu la seconde guerre mondiale et qui, parfois, ont conservé une mémoire vive d'Évreux d'avant les destructions. Cependant, malgré ces âges vénérables, il faut se rappeler que ces « vieux » n'avaient qu'entre 5 et 20 ans au début du conflit ; si bien que leurs souvenirs (en dehors de ceux transmis par leurs aînés) véhiculent d'abord des regards d'enfants, d'adolescents ou de jeunes adultes. Ceci ne fut pas sans incidence sur le contenu des récits qui ont été collectés par le chercheur.

Un autre élément non-maîtrisable fut la sociologie de ces témoins qui ont répondu à l'appel diffusé dans la presse. Au fil du temps, il est apparu que ceux-ci se recrutaient parmi des commerçants renommés, d'anciens entrepreneurs reconnus, des ingénieurs, des cadres du public et du privé ayant eu une carrière ascendante, ou bien chez d'anciens enfants de notables (notaire, chirurgien, aviateur,...) Ainsi, à l'exception d'une petite très minorité d'artisans modestes, la participation à cette recherche a attiré des personnes provenant des couches supérieures de la pyramide sociale. Comme si, malgré l'ouverture (idéalisée) d'un large « appel à témoignages », l'expression de la mémoire urbaine (et sa patrimonialisation) se réduisait à ceux qui s'y autorisent ; c'est-à-dire d'abord à ceux qui sont dotés d'une certaine « prise » sur le territoire.

Ces remarques traduisent une limite autant qu'un apport de la démarche de cette enquête. « L'appel à témoignages » place le chercheur devant un fait territorial puisque son

panel reflète une domination sociale. Il est vrai d'ailleurs qu'il est difficile d'attirer autour d'une collecte de mémoire des sujets ayant une perception défavorable de leur existence. Les témoins qui se sont manifestés sont donc ceux qui, par-delà leurs difficultés, sont habités d'une représentation positive de leur trajectoire personnelle et qui estiment avoir bénéficié de ressources pour mieux vivre. Leurs récits révèlent toujours des formes de combat ; et ce, même s'il ne s'agit pas de faits de Résistance face aux allemands. C'est profondément une affaire d'image de soi. Malgré ses limites, l'« appel à témoignages » n'a pas donc manqué pas d'intérêt pour aborder la résilience urbaine. En étant volontaires pour cette enquête, les participants ont exprimé une identification à Évreux. Ils se sont montrés dépositaires d'une part de sa mémoire. Ils ont dévoilé leur territorialité et la façon dont, inscrits dans cette société locale, ils ont traversé une période très perturbée de l'Histoire mondiale.

- **Les entretiens**

L'appel à témoignages diffusé dans la presse locale invitait les volontaires à contacter la conservatrice du musée d'Évreux, laquelle (les coordonnées étant ainsi prises) demandait ensuite au chercheur de se mettre en relation avec les témoins pour un rendez-vous. Ce premier contact permettait surtout à l'institution de s'ancrer dans l'enquête ; ce travail n'étant pas uniquement une rencontre entre des témoins et un enquêteur mais procédant d'un système collaboratif plus large du fait d'une opération patrimoniale. D'un autre côté, la relation des témoins avec le musée leur signifiait la portée patrimoniale des récits qu'ils allaient délivrer au chercheur. Elle soulignait aussi le caractère social d'une rencontre qui, parfois, pris la forme d'une entrevue regroupant deux, trois, voire quatre personnes souhaitant être ensemble.

La méthodologie initialement envisagée pour ces entretiens ambitionnait la mise en place d'un protocole qui aurait mis en lumière un « inconscient ébroïcien » autour des traces toujours vivantes de la guerre vécue il y a plus de 70 ans. Dans la mesure où il s'agirait de « coucher ces expériences urbaines (comme) sur un divan », nous avons imaginé que les participants se prêteraient à une mise en condition d'inspiration analytique. Dans le cadre d'entretiens individuels, chacun aurait été convié à s'installer dans un fauteuil, le dos tourné à l'enquêteur, sans être soumis à un face-à-face ni à un questionnaire trop encadrant et inhibant. De cette façon, les témoins auraient laissés leurs souvenirs lointains revenir à la surface. Nous sommes revenus sur ces intentions, et ce pour plusieurs raisons. La première provient de la confusion qui consisterait à déployer un protocole d'inspiration psychanalytique, indissociable d'un travail psychique, alors qu'on étudie des phénomènes sociaux. Les témoignages sollicités par le musée procèdent d'un « travail d'une société urbaine sur elle-même » où le chercheur-enquêteur occupe une place de tiers. Livrer un témoignage ne saurait ainsi se confondre avec l'acte de se livrer à une thérapie. À travers leur participation, même si cette dernière répondait vraisemblablement à des enjeux existentiels et individuels profonds, les volontaires ont apporté leur contribution à une œuvre collective. Ils ne le faisaient pas pour s'engager dans une exploration (lacunaire) de leur inconscient. L'opération aurait été hors-sujet et intrusive.

Compte tenu de ces éléments, la méthodologie retenue pour cette enquête s'est portée sur la réalisation d'entretiens en face à face aussi peu directifs que possible. Ce sont

l'écoute du chercheur et une libre prise de parole des témoins qui furent privilégiés ; le cadre et les finalités de l'étude étant rappelés au début des entrevues à l'occasion d'un échange préliminaire (d'environ 30 min, jamais enregistré) destiné à mettre en confiance.

Durant les entretiens enregistrés et filmés, l'enquêteur était économe de ses interventions et principalement occupé à développer une écoute active. Ses interventions étaient ponctuelles, destinées à accompagner le témoin dans le cheminement de son récit sans chercher à lui imposer de catégories. Toutefois, une structure des entrevues fut conçue autour des grandes perturbations et transformations subies par le territoire urbain. On distingua son état d'avant-guerre, les destructions et l'Occupation, les bombardements précédant la Libération, la Reconstruction et l'évolution ultérieure de la ville. Cette structure forma un embryon de « grille d'entretien » dont les sous-thèmes, au fil des rencontres, furent progressivement développés par les témoins.

Principaux thèmes abordés au cours des entretiens

La ville d'avant-guerre	Souvenirs de la ville d'avant-guerre ; L'ambiance urbaine, ses lieux ; Les anciens quartiers ;
La destruction de la ville	Les bombardements allemands de 1940 ; Souvenirs d'une ville dévastée ; le choc de la perte ; (Sur) vivre pendant l'Occupation d'Évreux ; Les bombardements Alliés de 1944 ; (Sur) vivre dans la ville détruite ;
La reconstruction de la ville	En présence des troupes Alliées ; La vie transitoire dans les baraquements provisoires ; La vie à Évreux et ses lieux au début de la Reconstruction ; Débats et controverses autour des choix de reconstruction ; Souvenirs de l'édification de la nouvelle ville ;
La ville reconstruite	L'emménagement dans les nouveaux logements ; Les types de logements reconstruits ; l'organisation de ces logements ; les changements avec l'habitat d'avant-guerre ; de nouvelles pratiques domestiques Les pratiques urbaines dans la ville reconstruite ; Les différences avec les pratiques urbaines de la ville d'avant-guerre ; Les évolutions de la ville reconstruite ;

E. LE MONT SAINT-MICHEL, PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL

Extrait de : LEBORGNE Yann, 2018, *Itinérances et pérégrinations au Mont Saint-Michel, introduction au patrimoine culturel immatériel*, Rapport final, EPCC-Ethnopôle « La Fabrique de patrimoines en Normandie », avec le soutien de la direction des patrimoines (DPRPS) du ministère de la culture, 90p.

- **Annexe méthodologique :**

Cette recherche a été proposée dès la fin de l'année 2015 en réponse à un appel à projets du ministère de la culture émis dans le cadre de sa campagne annuelle d'inventaire du patrimoine culturel immatériel. Centré initialement sur une étude des pèlerinages, ce sujet avait été imaginé à la suite d'un déplacement dans la baie du Mont-Saint-Michel lors duquel avaient pu être observées des traversées entre Genêts et le Mont-Saint-Michel. La longue enfilade des marcheurs sur les grèves rappelait une pratique qui, bien que désormais à caractère « touristique », ne pouvait être réduite à cette seule dimension. Ces traversées étaient remarquables car on pouvait vraisemblablement y déceler, au moins en partie, une actualisation des pèlerinages qui furent durant un millénaire au cœur de l'identité du Mont-Saint-Michel. La proposition de recherche invitait donc à redécouvrir le Mont sur la base de la perpétuation d'une « immatérialité patrimoniale » pèlerine.

Un premier écueil est que ces marches vers le Mont ne sont pas toutes accomplies dans le contexte d'un pèlerinage. Leurs thématiques sont très larges. Certaines sont des invitations à la découverte de la nature, d'autres sont axées sur l'Histoire ou les légendes de la baie. Elles peuvent aussi prendre un tour ésotérique, culturel, spirituel, et coexistent avec l'exercice d'autres pratiques encadrées par l'Église catholique. Le pèlerinage ne couvre donc qu'un des aspects de la relation avec le Mont-Saint-Michel. Les traversées de la baie qui avaient d'abord attiré notre attention n'y sont d'ailleurs pas réductibles. Il a donc semblé nécessaire d'adopter un regard plus large, non cantonné à des catégorisations de pratiques dont on doit, d'ailleurs, souligner la porosité des limites : un pèlerinage comporte souvent une facette touristique ou sportive. Derrière le motif « touristique », toute visite du Mont-Saint-Michel peut cacher des enjeux profonds non-dits (la catégorisation « touriste » peut avoir pour effet de rendre invisibles les motivations véritables des visites du Mont). Au-delà de l'unique sujet des pèlerinages, il s'agit ainsi de dépasser les catégories préconstruites en s'intéressant aux pratiques du public venant au Mont-Saint-Michel, sans exclusive.

Un autre problème s'est alors posé car, si on interroge le renouvellement de la relation des Hommes au Mont, on ne saurait s'intéresser qu'à ses visiteurs. Il importe aussi de tenir compte de ses autres « pratiquants », ceux qui y vivent (peu nombreux), qui y ont vécu, qui y travaillent et y officient. Cela comprend ceux qui participent à l'accueil (au sens large) du public, qu'ils soient des visiteurs itinérants, pèlerins ou retraitants. Il s'agit des moines et des moniales de l'abbaye, des prêtres du sanctuaire, mais également du personnel des Monuments Nationaux, sans oublier les hôteliers, les restaurateurs et les marchands de souvenirs. Tous forment sur le rocher un univers très hétéroclite. Ils sont exposés tantôt à la caricature, à l'indifférence, voire au dénigrement. Méconnus des visiteurs, ils sont pourtant la part d'humanité entretenant avec le Mont une proximité, les expériences intimes et collectives les plus durables et les plus anciennes. Ils sont détenteurs d'une mémoire vivante de l'îlot autant que les acteurs inlassables de sa réalité quotidienne.

Entre l'initiation de la recherche, fin 2015, et sa mise en œuvre effective au début de l'année 2017, via une pré-enquête, la progressive définition du sujet a procuré une ampleur certaine à cette démarche de recherche tout en la complexifiant par rapport à ce qui était initialement envisagé. Ceci a conduit à un séquençage en trois axes qui seront alternatives abordés :

- **Les Montois**

Un des volets de la recherche aborde le Mont par les « Montois ». Ils constituent un ensemble hétérogène, parfois traversé d'antagonismes ; mais ils forment une communauté ancrée sur le Mont, attachée au rocher par un puissant sentiment d'appartenance. L'appellation « Montois » revêt un sens large. Elle inclut ceux qui vivent sur le Mont, qui y travaillent (sans forcément y résider, à l'instar de la majeure partie des commerçants et des agents du monument) ou qui y officient (comme les religieux). Elle implique aussi un réseau d'interconnaissances faisant que l'on reconnaît l'autre (ou qu'on se considère soi-même) comme *faisant partie (ou pas)* du rocher (en se différenciant de quelqu'un *d'extérieur*).

Le Monde dans le Mont

- Un autre volet de la recherche a trait à la population de passage sur le Mont. Elle comprend l'étude des pratiques à l'œuvre, depuis la Grande Rue, les remparts, jusqu'à la visite de l'abbaye. On appréhende ici le Mont comme une expérience vécue par des visiteurs qui, *in fine*, sont aussi des acteurs et des « pratiquants » du lieu. La question concerne les significations contemporaines de la fréquentation du rocher qui, de nos jours, accueille le Monde.

Cheminer vers le Mont-Saint-Michel

- Un volet de l'étude va également concerner les cheminements vers le Mont. Bien que de nombreux marcheurs témoignent d'une foi encadrée par l'Église, qu'ils réalisent un pèlerinage plus ou moins long et effectuent parfois une retraite dans l'abbaye, ils coexistent avec une myriade très diverse d'itinérants. Si certains revendiquent un voyage culturel sur d'historiques chemins, d'autres s'expriment sportivement, dans le but de découvrir « la nature ». Sans oublier ceux qui manifestent une quête de légendaire, d'aventure collective ou d'expérience mystique. En épousant la modernité, les façons de cheminer vers le Mont semblent s'être finalement émancipées des cadres traditionnels. Cependant, il est moins certain qu'elles aient rompu tout lien avec le sacré qu'elles contribuent peut-être à perpétuer sous des formes nouvelles...

Cette recherche n'a fait au départ localement l'objet d'aucune attente. C'est-à-dire qu'elle n'a pas été initiée par une « *communauté porteuse* » du patrimoine immatériel ; si on exclut le fait que le ministère de la culture et la région Normandie puissent être considérés comme les représentants de communautés territorialisées se revendiquant d'une responsabilité vis-à-vis du patrimoine immatériel du Mont-Saint-Michel. Quoiqu'il en soit, il en résulte que l'ancrage de cette

recherche sur le Mont a nécessité une longue phase d'arpentage du lieu et de sensibilisation à la démarche. Ce fut l'objet de la pré-enquête entre les mois de janvier et mars 2017.

Nous avons d'abord entrepris de rencontrer des personnes « clefs », sans lesquelles rien ne saurait être possible : l'administrateur de l'abbaye pour les Monuments Nationaux, le recteur du sanctuaire (accueillant les pèlerins dans la « maison du Pèlerin » et l'église Saint-Pierre) et les prieurs de l'abbaye (Fraternité de Jérusalem). Chacun s'est montré sensible au regard que pourrait porter sur le Mont une recherche de son patrimoine culturel immatériel. L'enjeu est majeur. De l'extérieur, le Mont se voit tantôt assimilé à un musée d'architecture médiévale, à un « parc d'attraction » historique, à un lieu de culte dévoré par le tourisme, à un pittoresque village français surmonté d'une abbaye (voire, de son château)¹⁰⁷. En d'autres termes, alors qu'on s'est longtemps inquiété de la disparition de son caractère maritime, le Mont-Saint-Michel apparaît aussi victime de l'ignorance de ce qu'il est et de ce qui s'y joue. Cet aspect est notamment difficilement vécu par des commerçants dont l'activité est dénigrée alors qu'il peut s'agir d'établissements perpétuant la présence sur le rocher d'anciennes familles Montoises et une pratique héritée des pèlerinages.

Malgré l'accueil bienveillant des premières personnes ressources, les difficultés de la pré-enquête sur le Mont furent réelles et liées à une conjonction de facteurs. Le premier d'entre eux réside dans le fait que le Mont-Saint-Michel est le siège d'une intense circulation ; celle du flux de visiteurs avec lequel les acteurs du Mont sont en prise immédiate, ce qui les rend indisponibles à toute autre sollicitation. Le chercheur lui-même, passant la Porte du Roy, est absorbé par un site qui le canalise et le pousse à reproduire des circuits préétablis. Le Mont-Saint-Michel se révèle ainsi de prime abord comme un roc hermétique. Il fallut du temps pour commencer à identifier les failles et interstices d'où des paroles (même furtives) peuvent sourdre. Sillonner la Grande Rue, parcourir les allées, les remparts, se montrer, dire un mot, croiser des regards, s'effacer et partir, devint un travail indispensable. Il était important d'abaisser la barrière protectrice que s'est forgée cette population devant la fréquentation massive du lieu. Il fallait également rassurer des Montois régulièrement échaudés et excédés par les articles journalistiques qui, souvent, attaquent de front les commerces qu'ils accusent d'entacher – ou de « profaner » - le Mont-Saint-Michel.

Voici les lieux et la population touchés par les premières sessions d'enquête :

Secteurs du Mont	Lieux / Types	Noms / Fonctions
Abbaye	Monuments Nationaux	Administration Administrateur de l'abbaye Adjointe de l'administrateur Guide Guide conférencier Guide indépendant
	Logis Abbatiaux	Religieux

¹⁰⁷ Catégories dénoncées par les personnes ressources précitées.

		Communauté des frères Retraitants
Sanctuaire	Maison du pèlerin Église Saint-Pierre Librairie Siloë	Religieux Recteur du sanctuaire Pèlerins Sacristain Oblat bénédictine Enfant de chœur Commerçants Employées religieuse et laïque
Commune du Mont-Saint-Michel	Mairie	Maire du Mont-Saint-Michel
Ateliers culturels	Galerie d'exposition « Petite École » / Jardins	Artiste Artiste Photographe Médiateur culturel Animateur culturel Ancienne institutrice Anciens écoliers du Mont
Grande Rue	Hôtels et Restaurants	Commerçants Auberge Saint-Pierre Direction, employés Auberge Croix-Blanche Direction, employés Du Guesclin Direction La Sirène Direction La cloche Direction

	<p>Café / Snack</p> <p>Souvenirs / Bibeloterie</p> <p>Confiserie</p>	<p>Le Pèlerin Direction</p> <p>Les Mouettes Direction</p> <p>Le Grand Bazar Direction, employés</p> <p>L'épée Direction, employés</p> <p>Lecart Direction</p> <p>Salle Jeanne d'Arc Direction</p> <p>Le Dauphin Direction, employés</p> <p>Les Trois Croissants Direction</p> <p>Confiserie Nicolle (Direction)</p>
Remparts	<p>Hôtels Restaurants</p> <p>Souvenirs / Bibeloterie</p>	<p>Commerçants</p> <p>La Nouvelle Terrasse (Direction, employés)</p> <p>Le Bastion (Direction, employés)</p>

Au-delà des difficultés rencontrées, compréhensibles au regard des caractéristiques du lieu, le tableau ci-dessus témoigne que la population qui exerce et officie sur le Mont s'est finalement ouverte à une recherche du patrimoine culturel immatériel. Cela concerne un panel tout de même diversifié, entre l'administration du monument (Centre des Monuments Nationaux), le maire, les religieux de la communauté monastique et du

sanctuaire, des lieux culturels (galerie de photographe et Petite École), et de nombreux commerçants du village. Cet ensemble couvre donc la quasi-totalité de la géographie du Mont-Saint-Michel depuis l'abbaye, la Grande Rue et les remparts, et concerne une importante diversité d'activités. Nous ajoutons à cela les collaborations de pèlerins et de retraitants qui ont ouvert cette étude au monde des visiteurs culturels.

- **Sur le terrain du Mont Saint-Michel :**

En dehors de sessions très ponctuelles (journées) de repérage et de pré-enquête en janvier, février et mars 2017, le travail d'enquête s'est étendu entre avril et décembre sur 8 sessions de terrain : 7 jours en avril, 10 jours en mai, 10 jours en juin, 6 jours en juillet, 7 jours en septembre, 10 jours en octobre, 7 jours en novembre, 7 jours en décembre. Ces sessions ont permis une (relative) immersion dans le quotidien du Mont-Saint-Michel ainsi que l'acceptation et la reconnaissance du chercheur dans son paysage humain. Ce temps s'est révélé déterminant pour que les Montois s'ouvrent peu à peu à notre démarche. Ceci fut rendu possible grâce à la précieuse contribution du recteur du sanctuaire, le père André Fournier qui – par ailleurs ancien bénédictin de l'abbaye – accepta, à titre exceptionnel, d'héberger un chercheur dans la « Maison du pèlerin » pendant la durée de ses missions. C'est ainsi que je fus logé dans les premiers temps dans une petite chambre, sans fenêtre ; comme si derrière cette initiative se dessinait l'épreuve *cellulaire* ; comme s'il fallait *passer* par cette étape pour saisir le Mont. Bien des choses se confirmeraient plus tard.

La majeure partie des journées passées sur le Mont-Saint-Michel ont été occupées par de l'*observation flottante*. Il s'est agi de parcourir l'ensemble du site en quête de rencontres et d'échanges autour du rapport que chacun entretient avec le Mont. C'est de cette manière que se sont noués la plupart des contacts avec les Montois commerçants, lesquels sont des ressources précieuses pour le sujet patrimonial en ce sens qu'ils se trouvent être souvent de familles installées depuis plusieurs générations ; parfois depuis un ou plusieurs siècles (la famille Ridet est attestée sur le Mont depuis près de 500 ans). Cette observation flottante fut la principale source d'informations dans les premiers temps de notre recherche car, si on excepte l'administration de l'abbaye, il apparaît naturellement difficile de prendre rendez-vous avec qui que ce soit au Mont-Saint-Michel. Tous sont en effet occupés à l'accueil des visiteurs, à suivre les fluctuations d'un flux ininterrompu en journée. Bien des entretiens ont donc été menés en profitant de courts répit. Parfois le chercheur se trouva placé derrière la caisse enregistreuse, en plein feu de l'action, pour collecter un témoignage. L'observation flottante devint ainsi dans certains cas *une observation participante*.

Une opportunité intéressante d'observation fut un accueil dans l'abbaye par les Fraternités de Jérusalem. Pendant 48 heures, la communauté nous a donné la possibilité de nous immerger dans le quotidien d'un retraitant qui, hébergé avec d'autres dans le logis Saint-Abraham, vit au rythme de trois offices (les laudes, la messe et les vêpres), prend ses repas avec les frères et contribue à leurs côtés à quelques tâches domestiques telles que la vaisselle ou le balayage de l'abbatiale. Il s'agissait bien entendu d'une retraite singulière. Le chercheur était accueilli, en dehors de toute démarche spirituelle personnelle, pour construire une analyse en éprouvant cet exercice et ses effets. Il y eut alors un grand écart entre une expérience forte, dont le chercheur dû se laisser traverser sans quoi il serait passé à côté du propos, et une démarche analytique supposant d'observer ce qui se trame autour de soi, d'établir des liens, tout en auscultant son ressenti propre.

- **Matériau collecté :**

Le tableau ci-dessous (1) présente un état des lieux synthétique du matériau collecté durant la première partie de cette recherche. Cet état des lieux ne rend pas compte de la diversité ni du nombre réel des personnes rencontrées durant ces sessions d'enquête dans la mesure où il existe un décalage important entre le moment d'ouverture à la démarche et celui où chacun se sent enfin prêt à être enregistré ou filmé. (Les noms/prénoms des personnes ne figurent pas dans ce tableau ; l'ensemble des formulaires de consentements n'ayant pas encore été reçu).

Témoignages enregistrés (avril-décembre 2017)

Qualité(s), (nombre de personnes)	Audio / filmé	Durée(s)
Administrateur de l'abbaye	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i> <i>Fichier 4</i> <i>Fichier 5</i>	32'40'' 12'09'' 18'19'' 32'40'' 06'35''
Adjointe de l'administrateur de l'abbaye	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i>	32'40'' 23'41'' 03'49''
Guide conférencier de l'abbaye	Entretien Audio <i>Fichier 1</i> Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i> <i>Fichier 4</i>	11'36'' 32'40'' 03'49'' 26'45'' 11'55''
Guide indépendant de l'abbaye	Entretien filmé <i>Fichier 1</i>	31'24''
Guide retraitée de l'abbaye	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	32'40'' 15'16''
Prieur de l'abbaye	Entretien audio <i>Fichier 1</i>	37'35''
Recteur du sanctuaire	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	32'40'' 13'09''

	Cérémonie filmée <i>Fichier 1</i>	11'57''
Prêtres (2), Servant d'autel, animatrice pastorale	Cérémonie filmée <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i>	00'13'' 32'40'' 07'34''
Servant d'autel ; animatrice pastorale	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	16'00'' 23'41''
Médiateur culturel	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	32'40'' 12'23''
Ancienne institutrice du Mont-Saint-Michel	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	32'40'' 27'42''
Libraire du sanctuaire	Entretien audio <i>Fichier 1</i>	23'55''
Maire du Mont-Saint-Michel	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	16'50'' 32'40''
Commerçant restaurateur sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	24'02'' 27'12''
Filiation Montoise ; chambre d'hôte	Entretien audio <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	26'48'' 46'09''
Hôtelier restaurateur sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i>	20'29'' 32'40'' 07'37''
Filiation Montoise ; Restaurateur sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i> <i>Fichier 4</i> Entretien filmé <i>Fichier 1</i>	16'37'' 07'53'' 06'00'' 04'15'' 32'40''

	<i>Fichier 2</i>	00'36''
	<i>Fichier 3</i>	29'53''
Commerçante sur le Mont	Entretien audio <i>Fichier 1</i>	48'34''
Filiation Montoise ; Commerçant sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i>	29'37''
Filiation Montoise ; Hôtelière restauratrice sur le Mont	Entretien audio <i>Fichier 1</i>	42'27''
Filiation Montoise ; Commerçante sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i>	05'32'' 32'40'' 15'12''
Filiation Montoise ; Commerçante sur le Mont	Entretien filmé Fichier 1 Fichier 2 Fichier 3 Fichier 4 Fichier 5	32'40'' 32'40'' 02'59'' 01'39'' 30'52''
Filiation Montoise ; Commerçant sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	32'40'' 01'05''
Filiation Montoise ; Commerçant sur le Mont	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i>	24'07'' 11'40'' 11'59''
Filiation Montoise	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i>	12'24'' 32'40'' 14'14''
Filiation Montoise	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i>	32'40'' 02'02''
Filiation Montoise	Entretien filmé <i>Fichier 1</i> <i>Fichier 2</i> <i>Fichier 3</i> <i>Fichier 4</i>	00'09'' 32'40'' 02'36'' 10'26''

Filiation Montoise	Entretien filmé	
	<i>Fichier 1</i>	05'39''
	<i>Fichier 2</i>	07'50''
Filiation Montoise	Entretien filmé	
	<i>Fichier 1</i>	22'06''
	<i>Fichier 2</i>	10'22''
	<i>Fichier 3</i>	13'36''
	<i>Fichier 1</i>	20'10''
	<i>Fichier 2</i>	26'03''
Retraitant dans l'abbaye	Entretien filmé	
	<i>Fichier 1</i>	23'12''
Pèlerine	Entretien filmé	
	<i>Fichier 1</i>	24'18''
	<i>Fichier 2</i>	11'55''
	<i>Fichier 3</i>	06'33''
Pèlerin ; Pèlerine	Entretien filmé	
	<i>Fichier 1</i>	32'40''
	<i>Fichier 2</i>	08'51''
Pèlerin ; Pèlerine	Entretien audio	
	<i>Fichier 1</i>	25'05''

Chacun de ces entretiens a été systématiquement réécouté, indexé chrono-thématiquement et transcrit sélectivement (la sélection d'effectuant selon les sujets abordés). Tout en facilitant un futur archivage documentaire, ce traitement permet au chercheur de s'imprégner des paroles entendues et autorise une autre profondeur d'analyse. Cette prise en compte du « dire » implique en effet que le Mont-Saint-Michel n'est pas appréhendé comme un « lieu-décor » ou « *des corps* », vu et scruté sous tous ses contours, il est également un lieu « parlé » ; c'est aussi un espace où les Hommes entrent par le langage en relation avec le rocher.

Au-delà de *ce qu'on entend*, notre approche de *ce qu'on voit* participe du même esprit. Nos observations étayées de fréquentes prises vidéo servent à regarder les pratiques du Mont et de sa baie comme autant de formes d'expressions qui mettent les Hommes en rapport entre eux ainsi qu'avec d'autres *forces, humaines ou naturelles*. Il peut suffire, par exemple, de suivre les traces de ceux qui entreprennent un tour du Mont sur les grèves, qui insistent pour y marcher pieds nus au contact de la tange humide, pour prendre conscience à quel point leur acte dépasse l'anodin.

Le tableau présenté ci-après (2) donne un aperçu des captations vidéo réalisées au cours des sessions d'enquête. Enregistrées surtout entre mars et juin 2017, elles ont la valeur d'un témoignage ponctuel de ce qui se joue de nos jours sur et autour du Mont-Saint-Michel. Ces captations furent parfois accompagnées d'un suivi des visiteurs par le chercheur. Nous notions alors sur un cahier les paroles prises en vol au fil de notre parcours.

Captations vidéo (mars-juillet 2017) :

Prises de vue sur le Mont (séquences vidéo)		
Lieux	Fichiers	Durée(s)
Souvenirs / Bibeloterie « Le Grand Bazar »	<i>Fichier 1</i>	04'17''
	<i>Fichier 2</i>	01'09''
Souvenirs / Bibeloterie « Le Dauphin »	<i>Fichier 1</i>	00'56''
	<i>Fichier 2</i>	00'35''
Grande Rue (panorama sur)	<i>Fichier 1</i>	01'01''
	<i>Fichier 2</i>	01'28''
Église Saint-Pierre (intérieur)	<i>Fichier 1</i>	2'33''
	<i>Fichier 2</i>	3'39''
Église Saint-Pierre (célébration)	<i>Fichier 1</i>	00'13''
	<i>Fichier 2</i>	32'40''
	<i>Fichier 3</i>	07'34''
Jonction Grande Rue et Grands Degrés extérieurs	<i>Fichier 1</i>	00'57''
	<i>Fichier 2</i>	00'52''
Grands Degrés extérieurs Porte de sortie de l'abbaye	<i>Fichier 1</i>	05'01''
	<i>Fichier 2</i>	01'01''
	<i>Fichier 3</i>	02'10''
	<i>Fichier 4</i>	01'11''
Porte de l'abbaye	<i>Fichier 1</i>	01'13''
	<i>Fichier 2</i>	02'46''
Tour du Nord	<i>Fichier 1</i>	02'02''
	<i>Fichier 2</i>	01'31''
Rempart Sud	<i>Fichier 1</i>	02'13''
	<i>Fichier 2</i>	02'29''
Cour de l'avancée	<i>Fichier 1</i>	01'31''
Départs des traversées de la baie (parvis) Porte de l'avancée	<i>Fichier 1</i>	00'44''
	<i>Fichier 2</i>	01'10''
	<i>Fichier 3</i>	00'16''
	<i>Fichier 4</i>	01'01''
	<i>Fichier 5</i>	01'21''
Départ et retour de traversées de la baie	<i>Fichier 1</i>	00'53''
	<i>Fichier 2</i>	00'43''
	<i>Fichier 3</i>	00'14''
	<i>Fichier 4</i>	00'11''

	<i>Fichier 5</i>	00'12''
	<i>Fichier 6</i>	00'49''
	<i>Fichier 7</i>	00'30''
	<i>Fichier 8</i>	00'48''
	<i>Fichier 9</i>	01'02''
	<i>Fichier 10</i>	01'22''
	<i>Fichier 11</i>	00'42''
	<i>Fichier 12</i>	01'30''
	<i>Fichier 13</i>	01'10''
	<i>Fichier 14</i>	01'50''
La passerelle et les passeurs	<i>Fichier 1</i>	01'56''