

Culture et “ culture ” religieuse. Manuela Carneiro da Cunha chez les Catholiques

Cyril Isnart

► **To cite this version:**

Cyril Isnart. Culture et “ culture ” religieuse. Manuela Carneiro da Cunha chez les Catholiques. Jean-Louis Tornatore. Le patrimoine comme expérience. Implications anthropologiques, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme; Éditions de la Maison des sciences de l’homme, pp.91-110, 2019, 10.4000/books.editionsmsh.19117 . halshs-02423942

HAL Id: halshs-02423942

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02423942>

Submitted on 24 May 2020

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.



Jean-Louis Tornatore (dir.)

Le patrimoine comme expérience Implications anthropologiques

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Culture et « culture » religieuse

Manuela Carneiro da Cunha chez les catholiques

Cyril Isnart

DOI : 10.4000/books.editionsmssh.19117

Éditeur : Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Lieu d'édition : Paris

Année d'édition : 2019

Date de mise en ligne : 12 mai 2020

Collection : Ethnologie de la France et des mondes contemporains

ISBN électronique : 9782735126699



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2019

Référence électronique

ISNART, Cyril. *Culture et « culture » religieuse : Manuela Carneiro da Cunha chez les catholiques* In : *Le patrimoine comme expérience : Implications anthropologiques* [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019 (généralisé le 18 mai 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionsmssh/19117>>. ISBN : 9782735126699. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionsmssh.19117>.

Ce document a été généré automatiquement le 18 mai 2020.

Culture et « culture » religieuse

Manuela Carneiro da Cunha chez les catholiques

Cyril Isnart

Les deux cultures ou l'avènement du patrimoine culturel

- 1 Manuela Carneiro da Cunha est une anthropologue brésilienne, spécialiste de l'ethnobotanique amazonienne (Almeida, Cardoso & Carneiro da Cunha 2002) et du statut des Noirs transatlantiques (Carneiro da Cunha 2012). Elle s'est distinguée sur la scène internationale en devenant l'avocate d'un usage politique de l'anthropologie, pour défendre les droits des populations indigènes d'Amazonie face au marché et au risque d'homogénéisation culturelle (Carneiro da Cunha 1987). Dans un essai dont les premières versions datent du début des années 2000¹, elle met en place un système conceptuel qui différencie culture et « culture ». La culture au sens anthropologique du terme serait intra-ethnique, émique et inconsciente, tandis que la « culture » serait un outil métalangagier, utilisé dans les situations de rencontres entre groupes différents pour signifier la culture (Carneiro da Cunha 2009 : 356). Manuela Carneiro da Cunha avance une définition de la culture donnée par le spécialiste de littérature Lionel Trilling (1972) :

[...] un complexe unitaire de présupposés, de modes de pensée, d'*habitus* et de styles qui interagissent entre eux, connectés par des chemins secrets et explicites aux configurations pratiques d'une société, et qui, parce qu'ils n'affleurent pas à la conscience, ne rencontrent pas de résistance à leur influence sur l'esprit des hommes.

- 2 La différence entre les deux cultures tiendrait à ceci : il existe toujours une culture, avec ses règlementations coutumières de diffusion et de transmission, mais il existe une « culture » quand un projet politique est mis en place pour transformer les *habitus* culturels en une connaissance échangeable en dehors du groupe d'origine, autrement dit lorsque l'on assiste à une objectivation de la culture². La culture pourrait dès lors se vendre, s'échanger, se montrer, s'exhiber sous forme de « culture », à la condition expresse d'être transformée, sortie de son cadre habituel et quotidien, voire
-

homogénéisée et décontextualisée, comme ce fut le cas des objets des cabinets de curiosités (Carneiro da Cunha 2009 : 360).

- 3 Le mot et le concept de culture ont voyagé entre l'Occident et ses périphéries via une science particulière, l'anthropologie, en suivant la destinée d'autres mots et concepts appropriés par les populations périphériques, tels que race, argent ou tradition, voire christianisme, d'abord portés par les colons, les marchands ou les missionnaires. Lorsqu'il rencontrait des indigènes, l'anthropologue avait la culture dans ses valises, et ce mot renvoyait alors, selon Carneiro da Cunha (*ibid.* : 313), à des « schémas intériorisés qui organisent la perception et les actions des personnes et qui garantissent un certain degré de communication dans les groupes sociaux ». Les indigènes s'en sont emparés et ont formalisé un usage local du mot « culture », mais, note-t-elle, la culture telle qu'elle est adoptée par les périphéries n'est qu'un faux ami, puisque les usages locaux inscrivent le mot dans un nouvel univers de langage, et croire que les deux s'équivalent serait une erreur. La « culture » est d'abord un élément politique de légitimation des faibles, qui doivent se défendre et obtenir des compensations face à l'histoire et aux inégalités économiques, la « culture » n'a donc pas grand-chose à voir avec ce que l'anthropologie ou les *cultural studies* en ont fait (*ibid.*).
 - 4 Deux conséquences importantes doivent dès lors être distinguées. D'une part, la mise en « culture » reproduit des hiérarchisations sociales et politiques, et se dévoile comme une fabrique de la différence. Si cette appropriation de la culture est le seul recours des indigènes, notamment au Brésil, pour se faire entendre sur la scène politique, ces derniers sont tout à fait conscients d'entrer de la sorte dans l'univers symbolique des dominants. En utilisant et domestiquant les mots de l'autre, on ne fait que reproduire les règles et les principes de la domination. Carneiro da Cunha donne l'exemple très éclairant des éléments culturels indigènes inscrits sur les listes du patrimoine national au Brésil. En faisant entrer leurs savoirs dans le patrimoine national, les indigènes accèdent certes à une reconnaissance nationale, mais en se laissant d'une certaine façon « nationaliser » : ils deviennent les Indiens de la nation, selon une forme d'idéalisation du bon sauvage qui inscrirait, peut-être malgré lui, sa culture au sein de la nation (*ibid.* : 332). D'autre part, le fait le plus important n'est pas que la notion de culture circule entre des groupes hiérarchisés, mais que les deux acceptions et les deux usages du terme, se trouvant en coprésence, entrent en interaction et génèrent des effets l'un sur l'autre. Apparaissent alors des « effets de *looping* », de réaction, de contre-réaction, de contamination et de superposition des usages et des contenus auxquels se réfèrent les deux concepts (*ibid.* : 363). Autrement dit, la « culture » s'inscrit également dans la culture, provoquant une mise en abîme continue et sans doute vertigineuse.
 - 5 Il est assez troublant de voir apparaître sous la plume d'une anthropologue brésilienne certains arguments et positionnements théoriques développés par Barbara Kirshenblatt-Gimblett, une célèbre folkloriste américaine, bien connue des spécialistes du patrimoine et de la culture. Cette dernière a pensé et analysé le patrimoine et la mise en patrimoine, depuis le temps des expositions universelles occidentales, comme « un mode de production culturelle qui offre une seconde vie aux éléments du patrimoine qui sont en péril ou démodés, par le biais d'une exposition de lui-même » (Kirshenblatt-Gimblett 2004 : 57).
-

- 6 Cette définition implique que le patrimoine préexiste aux dispositifs de patrimonialisation. Elle en veut pour preuve que lorsqu'apparaissent de nouveaux outils institutionnels, comme c'est le cas de la Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, prétexte de son article de 2004, il n'est pas rare d'assister à des résistances et à des critiques mettant en avant l'insuffisance de ces dispositifs, leur incapacité à prendre en compte l'ensemble du patrimoine existant. Ce fut le cas de la liste des Chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité, qui isole, selon Kirshenblatt-Gimblett, certains éléments patrimoniaux d'autres qui leur coexistent et qui mériteraient tout autant un classement. Les listes internationales ne sont d'ailleurs pas les seules formes de mise en exposition du patrimoine à posséder cet effet de distinction du patrimoine valorisé. Les festivals, les concerts, les programmes éducatifs, les services d'archives, les publications et les musées font partie de l'arsenal patrimonial cité par Kirshenblatt-Gimblett, parmi lesquels le festival de la Smithsonian Institution, décrit comme exemple-phare de mise en exposition des cultures (Baron 2010).
- 7 Kirshenblatt-Gimblett pose donc en principe que le patrimoine préexiste aux modèles de mise en patrimoine (le *prépatrimonial*) et établit finalement une continuité entre le patrimoine d'un groupe et les outils de la mise en patrimoine. Elle propose même, en 1995, alors qu'elle était présidente de l'American Folklore Society, de troquer le mot et le concept « *folklore* » pour le mot et le concept « *heritage* », renforçant les *folklorists* dans leur rôle d'analystes et de défenseurs actifs des cultures minoritaires, avec une conception culturaliste et objectivante des productions humaines (Kirshenblatt-Gimblett 1995). Carneiro da Cunha établit quant à elle une distinction et tente de décrire les liens et les échanges entre la culture comme *habitus* et la « culture » comme discours et pratique sur la culture. À partir de cet écart, les deux chercheuses suivent des orientations divergentes : un constructivisme politique et économique pour Carneiro da Cunha et un naturalisme patrimonial chez Kirshenblatt-Gimblett.
- 8 Dans son article de 2004, Kirshenblatt-Gimblett n'ignore cependant pas les effets de *looping* cités par Carneiro da Cunha – à savoir que les politiques de patrimonialisation modifient le patrimoine lui-même –, et enrichit de manière très troublante son vocabulaire, n'employant plus seulement « *heritage* » ou « *folklore* », mais « *culture* » ou « *habitus* ». Le lecteur se trouve confronté à des passages que l'on pourrait croire tirés du texte de Carneiro da Cunha : « Pourtant, toutes les interventions patrimoniales changent la relation des gens à ce qu'ils font, ainsi que la façon dont les gens comprennent leur *culture* et se comprennent eux-mêmes ; elles changent les conditions fondamentales de la production et de la reproduction culturelles » (Kirshenblatt-Gimblett 2004 : 60). Ou encore : « Le temps est une donnée centrale de la nature métaculturelle du patrimoine. La synchronie des temps de l'histoire, du patrimoine et de l'*habitus* ainsi que les temporalités différentielles des choses, des personnes et des événements produisent une tension entre la contemporanéité et le contemporain, une confusion entre l'évanescence et la disparition » (*ibid.* : 60). Elle termine de plus sur une note toute positive, qui donne une place centrale au patrimoine en tant que processus culturel et politique, en usant d'un nouveau vocable, un néologisme, qui fait écho au texte de l'anthropologue brésilienne : « L'économie du patrimoine est avant tout une économie moderne. Pour cette raison, entre autres, le patrimoine pourrait être préféré à la *culture prépatrimoniale* (les pratiques culturelles avant qu'elles ne soient désignées comme relevant du patrimoine) qu'il est censé sauvegarder » (*ibid.* : 63).
-

- 9 En d'autres termes, et au-delà des attendus constructivistes ou naturalistes des deux auteures, le folklore ou le patrimoine de Kirshenblatt-Gimblett serait à la patrimonialisation ce que la culture est à la « culture » pour Carneiro da Cunha. Toutes deux partagent une conception métaculturelle de ce que seraient la « culture » et la patrimonialisation, en tant qu'usage de la culture, ainsi que cette idée qu'il y a quelque chose – la culture ou le prépatrimonial – qui existe toujours avant la patrimonialisation, qui se vit au quotidien, qui est intimement lié au patrimoine institué et qui coexiste avec lui selon des modalités variées.

La tradition française de la sociologie de la culture religieuse

- 10 Cette dichotomie a également été perçue par les sociologues et les anthropologues du religieux en France au tournant du XX^e siècle. Ces auteurs ont tenté de décrire comment se transmet la religion et ont souligné que les contenus en jeu peuvent être objectivés, mobilisés, modifiés, recyclés et utilisés dans des processus de conflit ou d'opposition entre groupes sur le devenir de la « culture » ou du patrimoine. Ils mettent en lumière de manière significative les usages de la culture religieuse et interrogent les frontières poreuses entre culture-*habitus* et culture-objectivée, entre culture et « culture ».
- 11 En 1913, Robert Hertz, auteur d'articles célèbres sur la mort et sur la main gauche, publie un long article, longtemps resté dans l'ombre : « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre » (Hertz 2015 : 181-235). Il s'agit d'une des premières monographies ethnologiques sur un culte catholique alpin dont le cœur de l'analyse expose les manipulations des micro-cultures des différentes communautés participant au culte du saint. Hertz montre comment les représentations sociales de la religion populaire des simples montagnards et celles des évêques urbains constituent de fait une manipulation d'un élément culturel – le culte du saint –, qui se vivait, d'une part, comme culture-*habitus* mais se révélait, d'autre part, comme « culture » à travers les jeux d'oppositions hiérarchiques entre les groupes.
- 12 Quelques dizaines d'années plus tard, Maurice Halbwachs publiait sa *Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* (Halbwachs 1941), qui ouvrit une lignée de recherche féconde sur les usages du passé religieux et la mémoire collective. Danièle Hervieu-Léger, fortement marquée par Halbwachs et sa conceptualisation, offre dans le livre intitulé *La Religion pour mémoire* (Hervieu-Léger 2008) une analyse des fonctions mémorielles et conscientes de la religion comme culture et comme discours externalisé, qui concourent à lier des croyants dans le partage d'une même généalogie supposée. Plus récemment, les travaux de l'historienne Isabelle Saint-Martin (2014) sur la notion d'art sacré et sur les usages culturels de l'Église catholique en France donnent à penser que l'articulation entre culture et « culture » religieuse constitue, pour le monde catholique depuis le XIX^e siècle, un enjeu fondamental et de longue durée qui caractérise notamment la relation de l'institution religieuse avec ses lieux, son passé et son présent. Dans un chapitre paru en 2013, Isabelle Saint-Martin (2013) propose d'interroger l'histoire plus récente de la prise en main de la patrimonialisation par les Églises locales en France, qui suivent les directives d'une « Commission pontificale pour les biens culturels de l'Église » instituée en 1994 par le pape Jean-Paul II³. Elle s'appuie sur les textes législatifs et régulateurs de l'institution nationale de la Conférence des

évêques de France et sur des textes du Vatican, mais également sur le dépouillement des revues et publications des différentes associations qui gravitent autour de l'animation et des visites guidées de lieux de culte catholiques. Il existe notamment un réseau associatif, Communauté d'accueil dans les sites artistiques (Casa), qui fédère cinq cents bénévoles à travers le pays dans deux cent cinquante lieux de culte. La ligne de conduite énoncée par ce groupement précise qu'une frontière doit être établie entre la connaissance savante, érudite, culturelle et la foi, le vécu intime et le prosélytisme. Mais cette étanchéité est totalement théorique. D'une part, les directives du Vatican mentionnent bien que l'art, le patrimoine et le tourisme doivent être mobilisés pour offrir une ouverture potentielle à l'expérience du divin et à la spiritualité. D'autre part, au cours des visites dirigées par Casa, l'histoire de l'art, classiquement utilisée pour interpréter les lieux et les objets rituels dans les musées d'État ou régionaux⁴, se conjugue à l'histoire religieuse, à l'histoire des sensibilités spirituelles, au récit des faits bibliques ou testamentaires. Isabelle Saint-Martin interprète ces tentatives de connotation religieuse des visites touristiques des églises comme une résistance à une patrimonialisation exclusivement culturelle qui transformerait les églises en simples musées au détriment de leur capacité à être des tremplins pour la spiritualité. Sylvie Sagnes (2015), qui a enquêté auprès des guides membres de Casa Notre-Dame de Paris, souligne également que les efforts de transmission des données à la fois historiques et spirituelles viennent brouiller la frontière théorique entre foi et animation culturelle, entre culture-*habitus* et « culture ». Ellen Badone (2015), une des rares anglophones spécialistes de la France, a récemment présenté l'exemple similaire, en Bretagne, d'une association de sauvegarde des enclos paroissiaux qui se positionne de la même manière que les membres de Casa sur le rôle des visites dans l'éducation culturelle. La médiation de l'association doit inclure la spiritualité dans son programme et ne pas se contenter d'histoire de l'art.

- 13 J'ai pu également toucher du doigt cette tension dans les Alpes à la fin des années 1990. La guide de l'église du village de Roquebillière (Alpes-Maritimes) (Isnart 2008 : 134-139) prenait en charge la visite de l'édifice en mêlant les références historiques et architecturales, les pratiques religieuses locales et le nœud du réseau Hartmann⁵ dont certains visiteurs expérimentent parfois la puissance dans l'église. Entre une volonté de transmission historique, de transmission de la culture locale et de diffusion d'un ésotérisme contemporain, la guide inscrit, dans le dispositif même de la visite, des motifs scientifiques et religieux, superposant les deux registres en jeu dans les dynamiques du patrimoine religieux contemporain. Les conservateurs départementaux du patrimoine culturel regardaient cette intervenante avec un œil amusé ou dubitatif. Certains d'entre eux s'opposaient à ce qu'elle possède les clés de l'église, cependant que la majorité des visiteurs que j'ai pu observer étaient comblés devant un spectacle qu'ils jugeaient pittoresque et authentique, la guide étant elle-même assez habile pour travailler son personnage, ménager ses effets et jouer du système de clientélisme politique local pour faire restaurer l'église et conserver son statut et sa légitimité de guide officielle au sein de la population locale.
- 14 Ces exemples montrent que le domaine catholique constitue un champ paradigmatique des dynamiques d'articulation entre la culture-*habitus* et la « culture ». Le christianisme, ainsi que les deux autres monothéismes, accordent d'ailleurs, dans leurs dogmes et leurs rituels, dans l'exercice des rituels et la pratique de la foi, un rôle central à la mémoire des prophètes, aux textes sacrés ou aux lieux de culte. Maurice Halbwachs a essentiellement construit sa conception de la « mémoire collective » sur le

principe de la remémoration religieuse (Halbwachs 1925 : 178-221). Il sera repris par l'historien des religions Jan Assmann (2006), qui fait des religions un outil mémoriel essentiel des sociétés humaines. Si les liens entre religion et mémoire sont si prégnants et si le patrimoine se prête si bien au jeu religieux, la question qui se pose dès lors n'est plus de savoir depuis quand, comment et dans quel but les groupes religieux ont entrepris de patrimonialiser leurs bâtiments et leurs pratiques, mais ce que la superposition entre des *habitus* religieux et un usage patrimonial du religieux peut aujourd'hui apporter à l'anthropologie du fait religieux et à l'anthropologie du patrimoine.

Le fait religieux et les politiques du patrimoine

- 15 La première proposition programmatique que l'on peut mettre en œuvre à partir de ce qui précède concerne la place du fait religieux dans les politiques patrimoniales des États-nations et la porosité entre culture et « culture » que la distinction nous permet de révéler. Je prendrai des exemples autour de la Méditerranée, pour des raisons qui tiennent au rôle long et pérenne des religions dans la vie politique et culturelle de cette région. Différentes études de cas permettent de montrer que le poids du religieux dans les choix patrimoniaux des États est variable. Le récit patrimonial de l'histoire nationale, porté par les institutions étatiques, passe en effet soit par l'identification explicite entre un pays et un héritage religieux principal, soit par l'euphémisation de l'origine religieuse de cet héritage en l'inscrivant le plus souvent dans le registre de l'histoire de l'art. Cette superposition contrastée entre fait religieux, fait patrimonial et fait national implique d'abord que, quelle que soit la configuration, le passé religieux constitue une matrice, explicite ou discrète, du discours patrimonial national. Ensuite, les pratiques et les discours patrimoniaux effacent souvent la pluralité religieuse, au profit de la construction d'une hégémonie confessionnelle ou de la mise en place d'une laïcité neutre. De plus, les termes de cette domination peuvent se transformer au cours de l'histoire politique, en fonction des changements de confession religieuse principale des gouvernants eux-mêmes d'une période à l'autre, en fonction d'éventuelles alliances interconfessionnelles ou lorsque l'athéisme prend le pas sur la religion.
- 16 Ce fut le cas par exemple en Tunisie pendant le protectorat français : alors que l'archéologie se focalisait sur les périodes romaines et chrétiennes et que l'Église prenait en charge les figures de saints des premiers siècles de l'ère chrétienne, des voix s'élevèrent pour sauvegarder le patrimoine arabo-musulman. Avec l'indépendance du pays, le tableau s'est inversé et le legs islamique est devenu l'un des axes prioritaires des politiques patrimoniales nationales (Gutron 2010 ; Larguèche 2008). La législation patrimoniale française appliquée dès le XIX^e siècle en Algérie a pareillement privilégié les traces romaines et chrétiennes, avant de s'emparer, en l'euphémisant, du legs arabo-musulman (Oulebsir 2004). Mourad Yelles (2000) montre comment la construction de l'État algérien contemporain refuse une vision plurielle du patrimoine national en mettant en avant les vestiges et monuments musulmans, et dissimulant de fait la diversité religieuse du pays. Pendant l'établissement de la République de Turquie, la politique culturelle engagée par le kémalisme a tenté de mettre de côté les héritages des religions monothéistes chrétienne et musulmane en privilégiant la valorisation et les recherches scientifiques sur les civilisations préislamiques et les formes de religion locale non abrahamiques (Özsunay 1997 ; Öktem 2003 ; Tapia 2015).
-

Les travaux d'Anna Poujeau (2010) ont montré que l'assise du pouvoir nationaliste alaouite syrien est passée par un effacement des origines islamiques pour privilégier une arabité non confessionnelle, qui fait consensus avec les sunnites majoritaires et met en avant, presque paradoxalement dans un pays musulman, des lieux chrétiens. Également de nos jours, les stratégies des sites classés par l'Unesco sur la Liste du patrimoine mondial, pour préserver leur attractivité et leur reconnaissance internationale, aboutissent souvent à l'effacement de la diversité religieuse ou à l'exacerbation d'une confession parmi d'autres, comme c'est le cas sur l'île de Rhodes, où Pierre Sintès et moi-même avons travaillé sur les minorités juive et catholique (Sintès 2013 ; Isnart 2014).

- 17 Replacer le fait religieux dans le système patrimonial permet de montrer, d'une part, que la valorisation des biens religieux dans des dispositifs étatiques (inventaires, listes nationales ou internationales de classement, stratégies de sauvegarde, mise en place de politiques touristiques) n'estompe pas nécessairement leurs caractéristiques religieuses et que, même dans des États revendiquant la laïcité comme principe constitutionnel, la « culture » est bien dépendante d'un récit de l'identité nationale lié au fait religieux. D'autre part, on peut alors mieux penser et analyser les modalités de coexistence de régimes d'usages religieux et patrimoniaux d'un même objet, par des acteurs et des institutions différentes. Par exemple, comment des sous-groupes nationaux peuvent-ils réagir face à la valorisation patrimoniale hégémonique d'une confession nationale ? Les études de cas de telles configurations sont assez nombreuses, mais on peine à trouver une analyse comparative et globale qui mette en balance ces résultats⁶.
- 18 Des Églises ou des branches des religions dominantes produisent leurs propres discours patrimoniaux et stratégies d'action culturelle, parfois en association avec leurs voisins confessionnels, parfois en compétition avec les politiques nationales. L'exemple paradigmatique de ce type d'action est celui des juifs séfarades. On sait que ces communautés ont fondé des musées locaux et mené des initiatives de relance culturelle et touristique dans leurs lieux d'origine ou dans leur pays d'élection, depuis au moins le milieu du XX^e siècle (Kirshenblatt-Gimblett 1998 : 79-128 ; Baussant 2011 ; Clarck 2011 ; Roda 2012 ; Flesler & Pérez Melgosa 2010 ; Trevisan Semi, Miccoli & Parfitt 2013). Les performances musicales et chorégraphiques des confréries soufis ou gnawas du monde arabo-musulman, initialement considérées comme des rituels, sont devenues des spectacles à l'audience mondiale, naturalisant de la sorte une forme de religiosité qui courait le risque d'être relativement mal tolérée par les pouvoirs religieux rigoristes contemporains (Shannon 2003 ; Kapchan 2007 ; Boissevain 2010b). Le festival des musiques sacrées de Fez au Maroc fonctionne comme un espace œcuménique et artistique de la Méditerranée qui revendique la spiritualité et la culture comme modèle de dialogue interreligieux (Belghazi 2006 ; Curtis 2010). Le Maghreb est un des lieux principaux d'émergence du phénomène de mise en patrimoine des minorités religieuses, en raison du pluralisme contesté de l'islam, de la persistance des autres confessions comme le judaïsme et des fortes dynamiques touristiques (Boissevain 2010a). Cependant, l'Europe du Sud a également vu apparaître une pluralité de revendications des groupes religieux locaux ou diasporiques. Les cas des juifs et des protestants dans le Sud de la France (Bordes-Benayoun, Cabanel & Zytnicki 2001), des Vaudois de l'Italie du Nord (Jalla 2009), ou des catholiques en Grèce (Isnart 2014) confirment la tendance à superposer pratiques religieuses minoritaires et actions culturelles, pour acquérir et défendre une place dans la société globale. L'image d'une nation religieusement homogène est ainsi troublée par les activités patrimoniales, la

mise en place de festivals ou la création de parcours touristiques des altérités religieuses intérieures, qui montrent les influences majeures du fait religieux comme « culture » dans les politiques et les représentations patrimoniales des États méditerranéens⁷.

Les effets religieux de la mise en patrimoine

- 19 En suivant l'argument de Manuela Carneiro da Cunha, l'analyse de la dichotomie entre culture et « culture » ne s'arrête pas à la description des modalités de passage de l'une à l'autre, mais consiste également à prendre en compte les effets que la mise en patrimoine provoque sur la culture ainsi valorisée. Il s'agit de penser les effets que l'ouverture des pratiques, représentations et lieux religieux produit sur la vie religieuse quotidienne des pratiquants et du clergé. Si les travaux que nous avons cités sur le développement de revendications des minorités religieuses semblent bien dessiner un vaste ensemble d'activités de valorisation culturelle de la culture des groupes, rares sont les études qui se consacrent aux retours et dynamiques rituelles, dogmatiques ou spirituelles que cet activisme multiforme génère.
- 20 Pour illustrer ce propos, je prendrai appui sur mes enquêtes de terrain parmi la communauté catholique de l'île de Rhodes en Grèce, qui constitue une minorité religieuse d'un millier de personnes au sein d'un État doté d'une église chrétienne orthodoxe nationale⁸. Le contexte patrimonial (la vieille ville de Rhodes est inscrite sur la Liste du patrimoine mondial de l'humanité depuis 1988) et la mise en tourisme de l'île (recevant plus d'un million de visiteurs par an) ont sans aucun doute contraint la petite communauté locale à valoriser ses biens et ses rituels sur la scène locale dans le but de mettre en avant un héritage alternatif au centre-ville médiéval patrimonialisé et afin d'accueillir des centaines de fidèles catholiques étrangers parmi les touristes venant passer leurs vacances à Rhodes.
- 21 Classiquement, leurs actions patrimoniales passent d'abord par les pratiques de sauvegarde et de conservation des édifices et des biens existants (restauration des bâtiments, dotation en matériel rituel, réfection du cimetière, valorisation des archives locales, collecte d'objets liturgiques). Ensuite, des pratiques de transmission, généralement informelles, se déroulent en dehors du cadre standard de visites guidées. Il s'agit plutôt de séquences patrimoniales pendant des conversations entre des fidèles et les responsables de la paroisse. La publication de feuillets et de publications distingue également certains éléments considérés comme caractéristiques (crèche du monastère, orgue, image de la Vierge ou culte de saint Antoine de Padoue).
- 22 De façon assez banale, ces activités de valorisation du passé se conjuguent avec une réécriture de l'histoire de la communauté, qui tend à estomper les origines coloniales de l'héritage catholique local⁹. Mais on assiste également à la mise en place d'une politique volontaire d'internationalisation de la communauté religieuse, qui s'ouvre aux touristes issus de tous horizons géographiques, récemment installés ou de passage à Rhodes¹⁰. L'ouverture à l'extérieur de la communauté locale modifie considérablement les pratiques rituelles qui deviennent multilingues, mises en scène et explicitées à l'intention de ces paroissiens temporaires que sont les touristes de Rhodes. Externalisation des informations sur l'histoire et l'identité de la communauté, mise en scène de soi quotidienne, adaptation des pratiques religieuses locales forment un ensemble que l'on peut assimiler à la « culture » et touchent le rituel, les édifices et les
-

lieux. Les modalités récentes de la gestion du cimetière catholique permettent de donner un aperçu plus détaillé des dynamiques entre les deux régimes de la culture.

- 23 L'espace funéraire dans le monde européen a donné lieu à de belles et désormais classiques analyses anthropologiques (Pétonnet 1982 ; Zonabend 1990), et sa fonction de lieu de mémoire mêlant histoire familiale et histoire communautaire ne s'est jamais démentie, même dans les territoires pluriconfessionnels (Straczuk 2010). Le cimetière catholique de Rhodes, déplacé pendant la période coloniale à l'extérieur de l'agglomération, a subi au début des années 2000 une restauration totale : débroussaillage, peintures de l'enceinte, consolidation des tombes, balisage des allées, restauration de la chapelle funéraire et de la morgue, numérotation et inventaire des tombes, plantation d'arbres et de fleurs. La paroisse, les ambassades des ressortissants étrangers qui y reposent – notamment des soldats italiens, britanniques et français des conflits de la première moitié du XX^e siècle –, ou des particuliers, ont pris en charge les dépenses y afférant. Le prêtre qui dirige la paroisse de Rhodes n'a pas simplement montré un souci architectural durant cette opération, mais a également exprimé sa volonté de rendre leur dignité aux sépultures et de contribuer ainsi à la perpétuation du souvenir des morts. De fait, la rénovation du cimetière a contribué à une remise au jour de son rôle mémoriel, principal motif des visites actuelles.
- 24 Deux types de pratiques mémorielles peuvent être distingués. D'une part, la recherche de la tombe d'un soldat appartenant à la famille des visiteurs, dont on sait qu'il a trouvé la mort sur le front dans la région durant la première moitié du XX^e siècle. La plupart du temps, les visiteurs scrutent les listes des noms gravés sur les colombiers militaires, ou laissent leurs coordonnées sur un cahier placé à leur intention dans la chapelle, ouverte toute la journée comme le cimetière lui-même. D'autre part, un second usage, les visites des tombes de défunts catholiques unis à un partenaire orthodoxe. La règle, reconnue par les deux Églises chrétiennes locales, stipule que les enfants descendants d'une telle union sont baptisés dans la religion orthodoxe, quel que soit le sexe du parent orthodoxe, alors que l'autre membre du couple peut conserver sa propre confession après son mariage. Selon une autre règle, la sépulture d'un individu non orthodoxe n'est pas autorisée dans le cimetière orthodoxe. Les époux catholiques d'unions interconfessionnelles ne peuvent alors jamais être ensevelis avec leur conjoint orthodoxe et sont mis en terre dans le cimetière catholique. Ces règles, confirmées par les deux clergés et plusieurs informateurs, impliquent que les époux et enfants orthodoxes doivent visiter la tombe de leur partenaire ou parent dans un autre cimetière que celui de leur propre confession et, par conséquent, des orthodoxes fréquentent régulièrement le cimetière catholique de Rhodes. Plusieurs rituels coutumiers orthodoxes se propagent dans l'espace funéraire catholique et une circulation de la culture matérielle funéraire se met en place entre les deux espaces (style des tombes, fleurissement, présence de l'encens, de veilleuses à huile ou de vin). Ce mélange incommode l'Église catholique, qui ne prétend cependant pas empêcher les visites, sous peine de bousculer les ajustements de coexistence mis en place avec l'Église orthodoxe locale. Elle reconnaît par ailleurs qu'en restaurant le cimetière, elle a ravivé ce genre de pratiques croisées du culte des morts.
- 25 L'exemple du cimetière permet d'évaluer l'impact de la patrimonialisation sur les pratiques religieuses et sur les usages d'un lieu religieux, mais il permet également de souligner la façon dont les usages mémoriels traditionnels se conjuguent aux dynamiques patrimoniales : lieu de conservation matérielle et spirituelle du passé de la
-

communauté, le cimetière peut facilement se transformer en un dispositif de la « culture », où s'expriment et sont mises en scène des différences religieuses dans un registre culturel. De plus, les rituels et les règles funéraires sont très sensibles à la rénovation et à l'ouverture plus large du cimetière après sa patrimonialisation. Autrement dit, il apparaît clairement que le soin patrimonial apporté à l'espace des morts ordonne, dans le même temps, le souci religieux des morts et lui donne de nouvelles formes. Dans le cas du cimetière, la superposition de la culture-*habitus* catholique et de la « culture », déjà présente dans les fonctions mémorielles du cimetière, est confortée par les usages patrimoniaux, qui ajoutent de nouveaux usages religieux. D'ailleurs, alors qu'il menait la restauration de ce lieu, le prêtre a fondé au sein de sa paroisse la confrérie des Âmes du purgatoire, dont le but est d'assurer en même temps l'accompagnement des familles endeuillées, le soin des corps et l'entretien matériel du cimetière. L'évocation du responsable de cette confrérie permettra de décrire au niveau individuel la force et la pertinence de l'association entre la religion et sa mise en « culture ».

- 26 Lors de ma première visite guidée du cimetière, mon guide était John, un retraité catholique anglais, ancien coiffeur dans la City à Londres. Il avait pris l'habitude de passer ses rares vacances à Rhodes et a décidé de venir s'y installer pour sa retraite. Il voulait marquer cette nouvelle période de sa vie par un engagement religieux quotidien, alors qu'il avait passé de nombreuses années à « travailler dur dans son salon de coiffure ». En accord avec le prêtre, il a pris la charge de la confrérie des Âmes du purgatoire et peut, à l'occasion, officier pendant les cérémonies funéraires à la place du prêtre. Lors de nos conversations, il a toujours mentionné l'importance de sa foi dans ses nouvelles responsabilités et souligné l'adéquation entre son ancienne activité de coiffeur et son nouveau rôle auprès du corps des défunts. Pourtant, une grande partie de ses activités quotidiennes n'est pas directement reliée à la religion ou à la dévotion : thanatopraxie, jardinage, maçonnerie, peinture, psychologie quand il est auprès des familles, et même tourisme lorsqu'il guide les descendants des soldats italiens. Il reconnaît de plus que son engagement religieux est teinté de motivations patrimoniales, et son discours est parsemé des mêmes mots et valeurs que celui des défenseurs du patrimoine local dans d'autres contextes (Tornatore & Barbe 2011 ; Clavairolle 2011) : la beauté du site, la sauvegarde de ce qui est en danger, la nécessité de la transmission d'une histoire locale, le souvenir d'une relation personnelle à un lieu, l'implication des jeunes générations.
- 27 Le parcours et le discours de John me paraissent représentatifs des traversées ordinaires de la frontière entre les deux régimes de culture. L'association des deux formes de culture ne relève pas seulement d'une relation de cause à effet, d'une dichotomie *a priori* ou d'usage d'une culture-*habitus* par une culture-patrimoine. La politique culturelle des Catholiques de Rhodes ne peut être dissociée des sentiments religieux qui l'animent. Le souci du patrimoine constitue en ce sens une modalité de leur appartenance et de leurs croyances religieuses. La patrimonialisation est explicitement considérée, aussi bien par le prêtre que par les laïcs de la paroisse, comme une contribution essentielle à leur vie de catholiques, une manière de manifester et de vivre leur foi. Ce croisement s'inscrit peut-être dans ce que l'on pourrait définir comme une ambivalence nécessaire entre le fait religieux et le fait patrimonial, au-delà des seuls effets de *looping* avancés par Carneiro da Cunha. L'analyse des activités de patrimonialisation du religieux mène à un renouvellement et à une ouverture de l'analyse critique du patrimoine à d'autres dimensions, au-delà des
-

explicitations classiques de la construction des identités, de l'instrumentalisation politique et du recours à des représentations du passé dans le présent. S'il existe bien deux façons de se lier à la religion, selon une observance qui suit la culture-*habitus* ou selon une mise en patrimoine qui externalise les objets, les pratiques et les dogmes, il semble plus éclairant et plus pertinent de décrire les processus qui rendent cette frontière poreuse que d'enfermer ces expériences religieuses et patrimoniales dans une seule catégorie. Il s'agit alors de mettre en place une analyse du patrimoine religieux dans laquelle la patrimonialisation serait entendue comme une pratique de dévotion, une modalité de relation à Dieu, une façon de croire, prier et construire sa relation avec la transcendance, parmi d'autres disponibles dans le champ religieux contemporain.

BIBLIOGRAPHIE

Références bibliographiques

Almeida Mauro W. B. de, Cardoso Adão José & Manuela Carneiro Da Cunha (dir.), 2002
Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá. Práticas e conhecimentos das populações, São Paulo, Companhia das Letras.

Assmann Jan, 2006
Religion and cultural memory. Ten studies, Stanford, Stanford University Press, coll. « Cultural memory in the present ».

Badone Ellen, 2015
« Religious heritage and the re-enchantment of the world in Brittany », *Material Religion*, vol. 11, n° 1, p. 4-24.

Baron Robert, 2010
« Sins of objectification? Agency, mediation, and community cultural self-determination in public folklore and cultural tourism programming », *Journal of American folklore*, vol. 123, n° 487, p. 63-91.

Baussant Michèle, 2011
« Heritage and memory. The example of an Egyptian Jewish Association », *International Social Sciences Journal*, vol. 62, n° 203-204, p. 45-56.

Belghazi Taieb, 2006
« Festivalization of urban space in Morocco », *Critique. Critical Middle Eastern Studies*, vol. 15, n° 1, p. 97-107.

Bennet Oliver, 2009
« On religion and cultural policy. Notes on the Roman Catholic Church », *International Journal of cultural policy*, vol. 15, n° 2, p. 155-170.

Boissevain Katia (dir.), 2010a
Nouveaux Usages touristiques de la culture religieuse au Maghreb. Socio-anthropologie de l'image au

Maghreb, Paris, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain / L'Harmattan, coll. « Maghreb et sciences sociales ».

Boissevain Katia, 2010b

« Le rituel stambâli en Tunisie. De la pratique rituelle au spectacle commercial », in (dir.), *Nouveaux Usages touristiques de la culture religieuse au Maghreb. Socio-anthropologie de l'image au Maghreb*, Paris, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain / L'Harmattan, coll. « Maghreb et sciences sociales », p. 127-142.

Boissevain Katia & Isnart Cyril, 2017

« Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée. Usages culturels du religieux dans le catholicisme et l'islam contemporains (Europe du Sud-Maghreb) », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 129-1, en ligne : <http://journals.openedition.org/mefrim/3423> [lien valide en septembre 2018].

Bordes-Benayoun Chantal, Cabanel Patrick & Colette Zytnicki, 2001

« Les musées protestants et juifs dans la France méridionale », in Alban Bensa & Daniel Fabre (dir.), *Une histoire à soi*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Cahiers d'ethnologie de la France », p. 227-250.

Carneiro Da Cunha Manuela, 1987

Os direitos do índio. Ensaios e documentos, São Paulo, Editora Brasiliense.

Carneiro Da Cunha Manuela, 2009

Cultura com aspás, São Paulo, Cosac Naify.

Carneiro Da Cunha Manuela, 2010

Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture, Paris, Éditions de L'Éclat, coll. « Terra cognita ».

Carneiro Da Cunha Manuela, 2012

Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África, São Paulo, Companhia das Letras.

Clark David, 2011

« Governance, alliance and resistance. Jewish museums in Italy », in Maria Kousis (dir.), *Contested Mediterranean Spaces. ethnographic essays in honour of Charles Tilly*, Londres, Berghahn Books, coll. « Space and place », p. 240-259.

Clavairolle Françoise, 2011

La Borie sauvée des eaux. Ethnologie d'une émotion patrimoniale, Paris, Lahic / ministère de la Culture et de la Communication, coll. « Les Carnets du Lahic », en ligne : <http://www.iiac.cnrs.fr/article972.html> [lien valide en septembre 2018].

Crivello Maryline, Isnart Cyril, Neveu Norig, Penicaud Maniel & Pierre Sintès, 2016

« Imaginaires, conflits et mémoires en Méditerranée. De l'État-nation aux communautés ? », *Revue Tiers Monde*, vol. hors-série, n° 2, « Les Suds, aujourd'hui. Retour critique sur les problématiques et les méthodologies de quelques programmes de recherche », p. 175-198.

Curtis Maria F., 2010

« Sound faith. Nostalgia, global spirituality, and the making of the Fes Festival of World Sacred Music », thèse de doctorat (PhD) soutenue à University of Texas at Austin (USA).

Doumanis Nicholas, 1997

Myth and memory in the Mediterranean. Remembering fascism's empire, Houndmills / New York, MacMillan / St. Martin's Press.

Flesler Daniela & Adrian Perez Melgosa, 2010

« Hervás, *convivencia* and the heritagization of Spain's Jewish past », *Journal of romance studies*, vol. 10, n° 2, p. 53-76.

Gutron Clémentine, 2010

L'Archéologie en Tunisie (XIX^e-XX^e siècles). Jeux généalogiques sur l'antiquité, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés ».

Halbwachs Maurice, 1925

Les Cadres sociaux de la mémoire, Paris, Alcan.

Halbwachs Maurice, 2008 [1941]

La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude mémoire collective, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

Hertz Robert, 2015 [1913]

« Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », in *Œuvres publiées*, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », p. 181-235.

Hervieu-Léger Danièle, 2008 [1993]

La Religion pour mémoire, Paris, Les éditions du Cerf, coll. « Sciences humaines et religions ».

Isnart Cyril, 2008

Saints légionnaires dans les Alpes du Sud. Ethnologie d'une sainteté locale, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Isnart Cyril, 2012

« Les patrimonialisations ordinaires. Essai d'images ethnographiées », *Ethnographiques.org*, n° 24, « Ethnographies des pratiques patrimoniales : temporalités, territoires, communautés », en ligne : <http://www.ethnographiques.org/2012/isnart> [lien valide en septembre 2018].

Isnart Cyril, 2014

« À l'ombre de l'Unesco. "Patrimoine mondial" et minorité catholique sur une île grecque », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 166, « Leszek Kołakowski », p. 181-198. <https://journals.openedition.org/assr/26017> [lien valide en septembre 2018].

Jalla Danièle (dir.), 2009

Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese, Turin, Claudiana, coll. « Società di studi valdesi ».

Kapchan Deborah A., 2007

Traveling Spirit Masters. Moroccan Gnawa trance and music in the global marketplace, Middletown, Wesleyan University Press, coll. « Music culture ».

Kirshenblatt-Gimblett Barbara, 1995

« Theorizing heritage », *Ethnomusicology*, vol. 39, n° 3, p. 361-380.

Kirshenblatt-Gimblett Barbara, 1998

Destination culture. Tourism, museums, and heritage, Berkeley, University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett Barbara, 2004

« Intangible heritage as metacultural production », *Museum International*, vol. 56, n° 1-2, p. 52-64.

Largueche Abdelhamid, 2008

« L'Histoire à l'épreuve du patrimoine », *L'Année du Maghreb*, n° 4, « La fabrique de la mémoire », p. 191-200. Disponible en ligne, <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/184> [lien valide en septembre 2018].

Lumbanska Magdalena, 2016

« Healing chains, relationships of power and competing religious imageries in the monastery of Saints Kosm and Damian in Kulken (Bulgaria) », *Journal of ethnology and folkloristics*, vol. 10, n° 1, p. 71-99.

Öktem Kerem, 2003

« Creating the Turk's homeland. Modernization, nationalism and geography in Southeast Turkey in the late 19th and 20th centuries », communication donnée dans le cadre du Socrates Kokkalis Graduate Workshop 2003, « The City. Urban culture, architecture and society ».

Oulebsir Nabila, 2004

Les Usages du patrimoine. Monuments, musées et politique coloniale en Algérie, 1830-1930, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Özsunay Ergun, 1997

« Protection of cultural heritage in Turkish private law », *International Journal of cultural property*, vol. 6, n° 2, p. 278-290.

Pétonnet Colette, 1982

« L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, n° 22, vol. 4, « Études d'anthropologie urbaine », p. 37-47. Disponible en ligne, https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1982_num_22_4_368323 [lien valide en septembre 2018].

Poujeau Anna, 2010

« Renouveau monastique et historiographie chrétienne en Syrie », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, « Fondations des lieux de culte », p. 129-147. Disponible en ligne, <https://journals.openedition.org/assr/22371> [lien valide en septembre 2018].

Roda Jessica, 2012

« Vivre la musique judéo-espagnole en France. De la collecte à la patrimonialisation, l'artiste et la communauté », thèse en ethnomusicologie soutenue à l'université de Montréal et à l'université Paris-Sorbonne.

Sagnes Sylvie, 2015

« D'une quête l'autre : la visite de Notre-Dame », communication donnée lors du colloque « Les Patrimoines en recherche(s) d'avenir » (Paris, 24 et 25 septembre 2015).

Saint-Martin Isabelle, 2013

« Regards esthètes et regards croyants : patrimoine religieux et pastorale du tourisme », in Claude Faltrauer, Philippe Martin & Lionel Obadia (dir.), *Patrimoine religieux. Désacralisation, requalification, réappropriation*, Paris, Riveneuve éditions, coll. « Actes académiques », p. 199-218.

Saint-Martin Isabelle, 2014

Art chrétien, art sacré. Regards du catholicisme sur l'art, France, XIX^e-XX^e siècles, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Art & sociétés ».

Shannon Jonathan H., 2003

« Sultans of spin. Syrian sacred music on the world Stage », *American Anthropologist*, vol. 105, n° 2, p. 266-277.

Sintès Pierre, 2013

« La synagogue au musée », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 4, « Des mondes juifs contemporains », p. 42-51. Disponible en ligne, <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2013-4-page-679.htm> [lien valide en septembre 2018].

Straczuk Justyna, 2010

« Entre orthodoxie et catholicisme. Des cimetières ruraux aux frontières de la Pologne et de la

Biélorussie », *Ethnologie française*, vol. 40, n° 2, « Pologne-Polska. Après le communisme », p 327-338.

Tapia Aude Aylin (de), 2015

« La Cappadoce chrétienne ottomane : un patrimoine (volontairement) oublié ? », *European Journal of Turkish studies*, n° 20, « La fabrique du patrimoine en Turquie. Acteurs, enjeux, échelles. Partie II : Les “patrimoines alternatifs” face au néo-ottomanisme dominant ». Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/ejts/4934> [lien valide en septembre 2018].

Tornatore Jean-Louis & Noël Barbe, 2011

Les Formats d'une cause patrimoniale. Agir pour le château de Lunéville, Paris, Lahic / ministère de la Culture et de la Communication, coll. « Les Carnets du Lahic », en ligne : <http://www.iiaac.cnrs.fr/article936.html> [lien valide en septembre 2018].

Trevisan Semi Emanuela, Miccoli Dario & Tudor Parfitt (dir.), 2013

Memory and Ethnicity. Ethnic museums in Israel and the diaspora, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

Trilling Lionel, 1972

Sincerity and Authenticity, Londres, Oxford University Press.

Yelles Mourad, 2000

« Pour en finir avec le Patrimoine ? Production identitaire et métissage dans le champ culturel algérien », *Insaniyat*, n° 12, « Patrimoine(s) en question ». Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/insaniyat/7890> [lien valide en septembre 2018].

Zonabend Françoise, 1990 [1973]

« Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot », in Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud, Yvonne Verdier & Françoise Zonabend (dir.), *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », p. 425-441.

NOTES

1. J'utilise la version publiée au Brésil en 2009, mais on trouvera en français l'édition réduite de 2010.
 2. Carneiro da Cunha (2009 : 358) remarque que l'intérêt des anthropologues pour l'apparition de la « culture » n'est pas nouveau et que plusieurs de ses prédécesseurs l'avaient déjà interrogée, notamment Lévi-Strauss, Dumont ou Harrison.
 3. Voir également le point de vue anglo-saxon sur l'activité culturelle des catholiques dans Bennet (2009).
 4. À la suite de l'application de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, qui régit l'indépendance de l'administration politique vis-à-vis des instances religieuses, les institutions patrimoniales françaises ont soigneusement inscrit leurs discours et leurs pratiques dans un régime de connaissance scientifique et de transmission historique et esthétique.
 5. Le réseau Hartmann est un réseau électrique qui maillerait la surface du globe terrestre et dont les points d'intersection manifesteraient des qualités énergétiques spécifiques que l'on nomme plus généralement « forces telluriques ». Certaines personnes se servent de ce réseau pour détecter des lieux religieux puissants ou tentent de neutraliser sa force pour améliorer leur qualité de sommeil et pour assainir des espaces de vie et de travail. Dans le domaine religieux orthodoxe, voir Lubanska (2016).
 6. Pour plusieurs types de groupes minoritaires non religieux en Méditerranée, je renvoie à Crivello, Isnart, Neveu, Pénicaud & Sintès (2016).
-

7. Pour une analyse plus développée de cette comparaison Maghreb-Europe du Sud, voir Boissevain & Isnart (2017).

8. Ce passage est une synthèse de plusieurs publications que j'ai consacrées aux catholiques de Rhodes (Isnart 2012, 2014, entre autres). Je remercie l'École française d'Athènes, le programme ANR « Balkabas. Les Balkans par le bas » (ANR-08-JCJC-0091-01) et la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (programme *Religious memories and heritage practices in the Mediterranean: confessional coexistence and heritage assertion*, PTDC/IVC-ANT/4033/2012) pour leur soutien au cours de cette recherche de terrain.

9. Chef-lieu d'une colonie italienne entre 1912 et 1945, l'île de Rhodes a été le cadre d'une création de villages de peuplement italien, d'un remplacement des élites locales par des colons, d'une rénovation urbaine, d'une réécriture de l'histoire religieuse pour faire une plus grande place au catholicisme, d'une patrimonialisation de l'archéologie et, après la fin de la colonisation, d'un mouvement de « mémorialisation » de cette période par des Italiens originaires de Rhodes (Doumanis 1997).

10. En plus des quelques dizaines d'Italiens issus de la période coloniale, les retraités d'Europe du Nord, les travailleurs de l'hôtellerie et du tourisme (souvent albanais, africains et philippins) et des touristes majoritairement européens peuplent les offices du dimanche.

AUTEUR

CYRIL ISNART

Chargé de recherche CNRS, Aix-Marseille université, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (Idemec) (UMR CNRS 7307)
